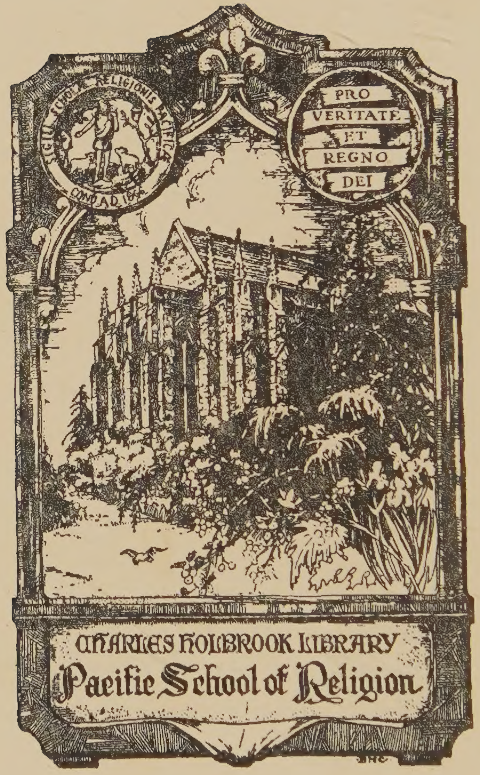
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Zeitschrift

für

kirchliche Wissenschaft

und

kirchliches Leben.

Unter Mitwirkung namhafter Vertreter der Wissenschaft
und Praxis

herausgegeben von

Dr. Chr. E. Luthardt.

IX. Jahrgang 1888.

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Leipzig,
Verlag von Dörffling & Franke.

v. 9
1888

88433

Inhalt.

	Seite
O. Zöckler, Die biblische Literatur des Jahres 1887. I. Altes Testament	1— 20
Johannes Dräseke, Der Sieg des Christenthums in Gaza	20— 40
Franz Delitzsch, Zwei kleine Dante-Studien	41— 50
Frederik Nielsen, Die jüngste Papstwahl	50— 64
O. Zöckler, Die biblische Literatur des J. 1887. II. Neues Testament	65— 84
Alfred Resch, Miscellen zur neutestamentlichen Schriftforschung. I.	84— 91
Reinhold Seeberg, Die germanische Auffassung des Christenthums in dem früheren Mittelalter. I.	91—106
Chr. E. Luthardt, Das Wesen der Liebe zu Gott	106—118
Franz Delitzsch, Zur neuesten Literatur über den Abschnitt Bileam	119—126
Geo. Wandel, Zur Chronologie des Lebens Pauli. II. Paulus in Antiochia und Jerusalem	127—144
Alfred Resch, Miscellen zur neutestamentlichen Schriftforschung. II. III. IV.	144—148
Reinhold Seeberg, Die germanische Auffassung des Christenthums in dem früheren Mittelalter. II.	148—166
Geo. Wandel, Zur Chronologie des Lebens Pauli	167—176
Alfred Resch, Miscellen zur neutestamentlichen Schriftforschung. V.	177—186
Johannes Dräseke, Vitalios von Antiochia und sein Glaubensbekenntniß	186—201
Albert Hauck, Zur donatio Constantini	201—207
Julius Schiller, Drei poimenische Fragen mit Rücksicht auf die Gegenwart. I.	207—222
Franz Delitzsch, Die nordamerikanischen pentateuch-kritischen Essays	223—232
Alfred Resch, Miscellen zur neutestamentlichen Schriftforschung. VI.	232—245
Julius Kelber, D. v. Hofmann's Lehre von der H. Schrift	246—252
Ludwig Schulze, Zum Jubiläum der Universität Bologna	252—259
Julius Schiller, Drei poimenische Fragen mit Rücksicht auf die Gegenwart. II.	259—278
Alfred Resch, Miscellen zur neutestamentlichen Schriftforschung. VII.	279—295
Victor Schultze, Ueber den gegenwärtigen Stand der kirchlich-archäolog. Forschung	296—312
Friedrich Grundt, Hat Luther der Reise nach Rom eine Förderung seiner hebräischen Kenntnisse zu verdanken?	312—316
R. Rocholl, Die spekulative Theologie der Gegenwart	317—338
Eduard Bossert, Die Bedeutung der Taufe im Neuen Testament	339—362
G. Wohlenberg, Die Bedeutung der Thekla-Akten für die neutestamentliche Forschung	363—382
Franz Delitzsch, Nachtrag zu den Kleinen Dante-Studien	382—384
L. Rabus, Zur Synderesis der Scholastiker	384—391
Franz Schnedermann, Glossen zur dogmatischen Arbeit der Gegenwart	391—396
W. Germann, Zur Geschichte der theologischen Professuren in Halle	396—423
R. Bendixen, August von Arnswaldt	424—437
Georg Schnedermann, Pauli Missionsarbeit und Missionsgrundsätze	439—452

	Seite
F. W. E. Roth, Beiträge zur Biographie der Hildegard von Bingen O. S. B., sowie zur Beurtheilung ihrer Visionen	453—471
Georg Müller, Drei wittenberger Ordinationszeugnisse ausgestellt von Luther, Melanchthon und Bugenhagen	471—476
Johannes Dräseke, Eine Urstätte des Christenthums in der Mark Brandenburg	477—494
Alfred Resch, Die Kriterien einer objektiven Quellenforschung in Bezug auf die Evangelien	495—504
Friedrich Grundt, Luther's Betonung des Schrift- und Sprachstudiums, besonders des hebräischen	505—510
Paul Ficker, Die Abhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion. I.	510—520
Walter Caspari, Ueber die Schriftlektion im Sonntagsgottesdienst	520—543
H. Wilhelmi, Wackernagel's Rhetorik	543—550
O. Naumann, Der Dekalog und das sinaitische Bundesbuch im inneren Zusammenhang dargestellt	551—571
Fr. Düsterdieck, Grundlehren der alttestamentlichen Propheten	571—581
Theodor Zahn, Der Geschichtschreiber und sein Stoff im Neuen Testament .	581—596
Georg Runze, Woraus erklärt sich die neutrale Stellungnahme einzelner geschichtlichen Religionen zum Unsterblichkeitsglauben	596—615
Gustav Sperl, Welches ist die „res sacramenti“ in der Taufe	615—622
Georg Müller, Eine Episode aus dem Flacianischen Streite	622—629
Paul Ficker, Die Abhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion. II.	629—646

Die biblische Literatur des Jahres 1887.

Von D. O. Zöckler.[1]

I. Altes Testament.

Will man das Charakteristische des theologischen Arbeitens und Schaffens auf biblischem Gebiete, wie es im verflossenen Jahre beschaffen gewesen und noch gegenwärtig sich darstellt, mit Einem Ausdruck in aller Kürze bezeichnen, so bietet sich kaum ein anderer dar als: Bienenfleiß. Ein nach Art der Bienen oder Ameisen (vgl. Spr. 6, 6 ff.) betriebenes eifriges, emsiges Zusammentragen, Durchsuchen, Ordnen und Aufschichten ist es, was zunächst von der Schar der alttestamentlichen Forscher diesseit wie jenseit des Oceans bethätigt wird. Schon der beträchtliche Einfluß, welchen das Zeitschriftenwesen, die essayistische Darstellungsform und das Mittheilen wissenschaftlicher Untersuchungsergebnisse, Hypothesen oder Fragen in sprechsaalartigen Quartal-, Monats- oder Wochenschriften auch auf diesem Felde zu üben beginnt, zeigt das auf lehrreiche Weise. Vieles vom Besten, was die kritisch-exegetische und biblisch-theologische Forschung zu Tage fördert, bahnt gerade vermittels solcher Organe am sichersten und bequemsten sich seinen Weg zur Kenntniß der Mitforscher.

Trotz der mächtigen Konkurrenz von ungefähr einem halben Dutzend wissenschaftlicher Journale, deren Programm ein weiteres, auch das alttestamentliche Gebiet mit umfassendes ist, fährt Stade's „Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft" als deutsches Specialorgan für den Gegenstand fort, sich zu behaupten. In England ist der für alttestamentliche Bibelforschung ungefähr in gleichem Maße wie für neutestamentliche thätige „Expositor" unter Nicoll's Leitung nachgerade zu einer weithin geltenden Autorität herangewachsen, obschon mehrere Quarterlys, Monthlys und Weeklys ebendasselbe Feld mit bearbeiten. In Nordamerika kultivirt, neben einer ansehnlichen Zahl älterer Reviews mit weiter gezogenem Interessenkreise, der durch W. Harper begründete und geleitete „Old Testament Student" die alttestamentlichen Studien in vollem Umfange. Unter desselben Harper Leitung, sowie unter redaktioneller Mitwirkung der Prof. P. Haupt in Baltimore und H. L. Strack in Berlin erscheint seit 1886 im gleichen Verlage wie die ebengenannte Monatsschrift (Drawer in New-Haven und Ch. Scribner's Sons in New-York), eine Vierteljahrsschrift für semitisches Studium: „Hebraica. A quarterly journal in the interests of Semitic study". Ein anglo-amerikanischer theologischer Jahresbericht („Current discussions in theology") von ähnlicher

1) Wegen der vom Berichterstatter hinsichtlich der Abgrenzung zwischen den Publikationen dieses und des folgenden Jahrgangs befolgten Grundsätze vgl. die Bemerkung zu dem Literaturbericht für 1885.

Anlage und Bestimmung wie unser deutscher von Lipsius erscheint unter der Redaktion der Professoren des chicagoer theologischen Seminars seit etlichen Jahren. Die anfangs etwas eklektische und dürftige Haltung dieses literarisch-kritischen Jahrbuchs gestaltet sich, insbesondere auch in der von S. J. Curtiß besorgten alttestamentlichen Abtheilung, von Jahr zu Jahr reichhaltiger und präciser.

Gänzlich ohne Parallele in unserer europäischen theologischen Welt ist das interessante Phänomen des Philadelphia-Sonntagsschulblattes („The Sunday School Times“), eines Wochenblattes in großem Journalformat, mit zahlreichen Beilagen 2c., das seinen nahezu 100,000 Abonnenten in jeder Wochennummer auch den einen oder anderen wissenschaftlichen Aufsatz über Gegenstände aus der alttestamentlichen Geschichte oder biblischen Theologie bietet. Als Redakteur für diese Abtheilung fungirt der Assyriolog H. V. Hilprecht an der pennsylvanischen Universität in Philadelphia. Unter den Mitarbeitern befinden sich fast alle namhaften alt- und neutestamentlichen Bibelforscher der Länder englischer Zunge, sowie von sonstigen Gelehrten Europas, z. B. F. Godet, Frz. und Frdr. Delitzsch 2c.

Nur beiläufig sei im Anschluß hieran erwähnt, daß auch in jüdisch-theologischen Kreisen, in der alten wie der neuen Welt, mit beträchtlichem Eifer und mit einer fast als Ueberproduktion zu bezeichnenden Fruchtbarkeit auf alttestamentlichem Gebiete geforscht und geschriftstellert wird. Eine vor kurzem bei S. Schottlaender in Breslau erschienene „Jubelschrift“ zum 70. Geburtstage des Historikers H. Graetz setzt sich aus 19 Arbeiten jüdischer Gelehrten, dabei selbstverständlich auch einer Anzahl die alttestamentliche Exegese 2c. betreffenden, zusammen.

Treten wir an die einzelnen Specialgebiete der alttestamentlichen Schriftforschung näher heran, so nehmen wir das hier mit Rücksicht auf das Ganze Ausgesagte auch im Einzelnen durchweg wahr. Ueberall rühmlicher Fleiß in der Detailforschung und der monographischen Darstellung besonderer Gebiete, aber nur wenige große oder gar geniale Leistungen von zusammenfassender Bedeutung.

So zunächst schon im Bereich der hebräischen-sprachwissenschaftlichen und textkritischen Forschung. K. Furrer's Vortrag „Die hebräische Sprache als Sprache der Bibel“ (Zürich, Schultheß) und Th. Nöldeke's Verdeutschung seines für die „Encyclopaedia Britannica“ geschriebenen Aufsatzes „Die semitischen Sprachen. Eine Skizze“ (Leipzig, T. O. Weigel) gewähren eine für weitere Kreise lehrreiche Orientirung über den dermaligen Stand der betr. Forschung, ohne auf diese selbst eine umgestaltende Einwirkung üben zu wollen. Interessant sind die Darlegungen des straßburger Semitisten über die einerseits den verschiedenen aramäischen Dialekten, andererseits der südsemitischen Gruppe (Arabisch, Sabäisch, Geez, Tigre, Amharisch 2c.) im Ganzen der semitischen Sprachenfamilie zukommenden Stellung. Gegenüber der Annahme einer Wurzelverwandtschaft der semitischen mit den arischen Sprachen äußert er sich skeptisch; desgleichen gegenüber einem Theile der Entzifferungsergebnisse der Assyriologen.

Unbekümmert um die von dieser oder von anderer Seite her gelegentlich geäußerten Zweifel am Fortgeschrittensein der assyriologischen Forschung zur allseitigen Reife und Sicherheit ihrer Resultate, ist Prof. Frdr. Delitzsch in die Bearbeitung der schweren und umfangreichen Aufgabe einer Lexikographie des

Assyrischen eingetreten. Von seinem „Assyrischen Wörterbuch zur gesamten bisher veröffentlichten Keilschriftenliteratur unter Berücksichtigung zahlreicher unveröffentlichter Texte“ erschien eine erste, 168 Quartseiten starke Lieferung bei J. C. Hinrichs in Leipzig. Für das Ganze sind ungefähr zehn Hefte in Aussicht genommen.

Sprachwissenschaftliche und zugleich textkritische Einzeluntersuchungen zum Wörterschatz der hebräischen Genesis veröffentlichte die unter Prof. Driver's leitender Mitwirkung entstandene Habilitationsschrift des oxforder Gelehrten G. J. Spurrell: „Notes of the Hebrew Text of the Book of Genesis“ (Oxford, Clarendon Press). Mit einem der ältesten Sprachdenkmale des Hebraismus, dem moabitischen Mesastein, beschäftigte sich, angeregt durch die neuere kritisch-exegetische Behandlung dieses Gegenstands durch Socin und Clermont-Ganneau, der englisch-jüdische Gelehrte A. Löwy (Sekretär der Anglo-Jewish Association), und zwar in der Absicht, die ganze Inschrift als gefälscht darzuthun: „The apocryphal character of the Moabite stone“ im Aprilheft der „Scottish Review“. Doch wurde dieser Angriff von der Mehrzahl der in dieser Frage kompetenten Gelehrten zurückgewiesen, u. a. durch A. Neubauer, der hierbei zugleich beachtenswerthe Beiträge zur richtigen Deutung einzelner Ausdrücke der Urkunde lieferte, u. a. des Ausdrucks arel (= ariel, Jes. 29, 1 f.), den er anstatt sachlich (Altar, oder Idol) vielmehr persönlich faßt und entweder „Feldherr“ oder „Engel“ gedeutet wissen will („Academy“ vom 23. April).

Seinem kurzgefaßten Lehrbuch der hebräischen Grammatik ließ H. L. Strack zur Erleichterung von dessen Gebrauch im Unterricht „Paradigmen zur hebräischen Grammatik“ (Berlin, Reuther) folgen.

Die Rhythmik der alttestamentlichen Grundsprache erfuhr eine systematische Bearbeitung in dem „Leitfaden der Metrik der hebräischen Poesie“ des marburger Gymn.-Lehrers Jul. Ley (Halle, Buchh. des Waisenhauses), worin dieser, anknüpfend an eine schon vor zwölf Jahren veröffentlichte Schrift ähnlichen Inhalts („Grundzüge des Rhythmus der hebräischen Poesie.“ Halle 1875) anstatt eines quantitirenden einen accentuirenden Rhythmus der alttestamentlichen Gedichte nachzuweisen sucht. Selbstverständlich ist diese neue Rhythmenlehre des Hebräischen welche der Verfasser an dem mit abgedruckten Text des ersten Psalterbuches (nebst beigegebener metrischer Analyse) praktisch zu erläutern sucht, nicht ohne mehrfachen Widerspruch aufgenommen worden. Ob sie sich besser behaupten wird als die theilweise analoge Theorie G. Bickell's bleibt abzuwarten.

Speciell in textkritischer Hinsicht sind als bedeutsam hervorzuheben ein diesem Punkte besondere Aufmerksamkeit widmender Micha-Kommentar V. Ryssel's: „Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha“ (Leipzig, Hirzel), sowie eine von E. König zu Heft VI dieser Zeitschrift beigesteuerte Abhandlung „Zur Kritik des Textes des A. T.“ Beide bekämpfen das neuerdings von christlichen wie jüdischen Gelehrten mehrfach mit Einseitigkeit geltend gemachte Prinzip, vom Wortlaute der alten Versionen, namentlich der Septuaginta, aus auf die zu Grunde liegende älteste Textgestalt zurückzuschließen und den massoretischen Text demgemäß zu korrigiren. Ryssel insbesondere zeigt mittels durchgängiger genauer Vergleichung des hebräischen und des griechischen

Micha-Textes, wie wenig von einer mechanischen Uebertragung des Urtextes durch die Uebersetzer die Rede sein könne, wie vielmehr sehr verschiedenartige Beweggründe, theils bewußte, theils unbewußte, zur Herbeiführung ihrer Abweichungen vom Urtext wirksam gewesen sein können. Mehr unter allgemeinerem Gesichtspunkt, aber gleichfalls mit bemerkenswerther Entschiedenheit tritt König den Uebertreibungen jenes die Septuaginta einseitig bevorzugenden textkritischen Verfahrens J. Olshausen's, A. Geiger's, de Lagarde's und ihrer Nachfolger entgegen. In ähnlichem Sinne haben H. L. Strack (in seiner Besprechung des Ryssel'schen Micha-Kommentars im „Theol. Literaturblatt" Nr. 10 und 11) und etwas früher schon A. Kamphausen (als Kritiker von Cornill's Ezechieltext) sich zu dieser Frage geäußert.

Ueber den Werth der altäthiopischen Pentateuchversion für die Rekonstruktion der Septuaginta verbreitete sich S. Reckendorf in einer eingehenden Studie in der „Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft", Heft I. „Die syrische Uebersetzung der zwölf kleinen Propheten und ihr Verhältniß zum massoretischen Text und zu den älteren Uebersetzungen, namentlich den LXX und dem Targum" beleuchtete eine Dissertation von M. Sebök (Schönberger) (Breslau, Preuß & Jünger).

Im Bereich der Textausgaben der Septuaginta sind zwei neue Veröffentlichungen deutschen Ursprungs zu nennen: 1. eine handlichere und billigere, aber freilich auch fast allen gelehrten Apparats entbehrende, die sich zunächst an eine katholische Leserschaft wendet und in einem verbesserten Neudruck der L. van Eß'schen Ausgabe vom J. 1823 besteht: „Vetus Testamentum graecum juxta LXX interpretes ex auctoritate Sixti V. Pont. Max. editum. Juxta exemplar originale vaticanum Romae editum 1587 quoad textum accuratissime et ad amussim recusum cura et studio Leandri van Ess. Ed. ster. Caroli Tauchnitii novis curis correcta et aucta" (Leipzig, Bredt); 2. eine von Eb. Nestle besorgte 7. Auflage von Tischendorf's zweibändiger Ausgabe: „Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes. Textum vaticanum romanum emendatius edidit, argumenta et locos novi Testamenti parallelos notavit, omnem lectionis varietatem codicum vetustissimorum Alexandrini, Ephraemi Syri, Friderico-Augustani subjunxit, prolegomenis uberrimis instruxit C. de Tischendorf. Ed. VII. Prolegomena recognovit, supplementum auxit Eb. Nestle. 2 Tomi" (Leipzig, Brockhaus). Die vom Herausgeber der letzteren reichhaltig vermehrten Supplemente wurden gleichzeitig auch als besonderes Heft dem Buchhandel übergeben „Veteris Testamenti graeci codices vaticanus et sinaiticus cum textu recepto collati etc. Ed. II." (Ebd.). Für England bot H. B. Swete den Anfang einer den Text des Cod. Vaticanus zu Grunde legenden, ungemein präcis gearbeiteten neuen Ausgabe („The Old Testament in Greek according to the Septuagint, etc. Vol. I: Gen. — IV. Kings". Cambridge, Univ. Press).

Eine interessante Bereicherung wurde der Textgeschichte der Vulgata zutheil durch die von P. Corssen und de Rossi vorbereitete und von einigen englischen Gelehrten, besonders Bischof Wordsworth von Salisbury und Prof. Hort in

Cambridge bestimmter fixirte und gesicherte Entdeckung, wonach der Codex Amiatinus dieser Uebersetzung nicht etwa besonders hohen Alters und südeuropäischen Ursprungs ist, sondern vielmehr erst um das J. 700 im northumbrischen Doppelkloster Weremouth-Yarrow auf Grund einer von Cassiodor herrührenden Vorlage geschrieben sein kann, und zwar auf Befehl des während der J. 690–716 diesem Kloster vorstehenden Abtes Ceolfrid, der dann die Handschrift (von ihm in seiner Widmung als Pandectes bezeichnet), dem Papste Gregor II. nach Rom als Geschenk sandte (vgl. Wordsworth und Hort in der „Academy“ vom 12. und 26. Februar, Browne ebd. vom 30. April, und besonders E. Ranke, „Blicke auf die Geschichte der lateinischen Bibel im Mittelalter“ in der „Theol. Literaturzeitung“ Nr. 12). Auch die Geschichte der ältesten deutschen Bibeldrucke erfuhr mehrfache Förderung, u. a. durch die in Heft 10 dieser Zeitschrift erschienene fleißige Studie von W. Walther über „Die Psalmenübersetzung der vier ersten hochdeutschen Bibeln“.

Auf dem Gebiete der alttestamentlichen Einleitungsliteratur ist zunächst ein neues römisch-orthodoxes Lehrbuch zu nennen, von dem regensburger Lyceal-Prof. W. Schenz, auf Grund von Vorlesungen ausgearbeitet und zum besten von praktischen Geistlichen mit „Winken in homiletischer und apologetischer Hinsicht“ ausgestattet, also, wie schon hiernach sich erwarten läßt, ein der streng-wissenschaftlichen Haltung entbehrendes Werk (Regensburg, Coppenrath). Obschon „Einleitung in die kanonischen Bücher des alten Testaments“ betitelt, behandelt dasselbe, gemäß römischem Kanonbegriff, auch die Apokryphen mit, und zwar in wenig kritischem Geiste, wie es denn beispielsweise den Inhalt der Bücher Judith und Tobias als geschichtlich vertheidigt. Eine geistesverwandte Haltung zeigt das wider die rationalistische Bibelkritik überhaupt sich wendende, weitschichtig angelegte apologetische Werk des pariser Sulpicianerpriesters F. Vigouroux, ein Seitenstück zu dessen auch schon deutsch erschienenen biblisch-archäologischen Werke „Die Bibel und die neueren Entdeckungen“, welchem es auch im Punkte eines reichen Illustrationschmuckes sich ähnlich gestalten zu wollen scheint: „Les livres saints de la critique rationaliste. Histoire et réfutation des objections des incrédules contre les Saintes Ecritures. T. I, avec des illustrations d'après les monuments“ (Paris, Roger et Czernovitz).

Nahe dem entgegengesetzten Pol der Schriftauffassung hält sich die Verdeutschung von A. Kuenen's „Historisch-kritischer Einleitung in die Bücher des A. T. hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung“, welche Th. Weber herauszugeben begonnen hat und wovon der bisjetzt erschienene erste Halbband die Specialeinleitung in die einzelnen kanonischen Bücher mit einer ausführlichen Untersuchung der Hexateuchfrage eröffnet (1. Thl., 1. Stück, 3 Hefte, Leipzig, O. Schulze). Die darin dargelegte Stellung zur Pentateuchkritik ist die aus des Verfassers früheren Schriften, sowie aus Wellhausen's Neubearbeitung von Bleek's Einleitung bekannte, zwar etwas gemäßigter als die solcher Extreme wie Stade, Seinecke ꝛc. aber doch beträchtlich weit nach links zu gewendet und den Geschichtsinhalt insbesondere der Genesis und zum großen Theil auch der folgenden Bücher fast ganz ins Mythische verflüchtigend.

Wirklich verdienstliche Bereicherungen erfuhr das alttestamentlich-isagogische Forschungsgebiet durch einige auf besondere Punkte der Kanongeschichte und der Geschichte der Exegese bezügliche Einzeluntersuchungen. So durch eine Arbeit von Kand. Joh. Weiß in Berlin („Ein neu aufgefundenes Kanonverzeichniß" in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", 3. Heft), betreffend jenes von Th. Mommsen aus einer alten Hippolytos-Handschrift edirte lateinische Kanonverzeichniß aus der Mitte des vierten Jahrhunderts, worüber früher auch schon Th. Zahn (in dieser Zeitschrift, Bd. VII) in kurzer, mehr nur dem neutestamentlichen Inhalte des Verzeichnisses zugewendeter Untersuchung sich verbreitet hatte. Desgleichen durch A. Rahlfs' Herausgabe der Scholien des Barhebräus zu den Salomonischen Schriften („Des Gregorius Abulfarag, genannt Bar Ebhroyo, Anmerkungen zu den Salomonischen Schriften. Inaug.-Diss." (Göttingen, Dietrich); durch J. M. Schönfelder's Veröffentlichung zweier rabbinischer Kommentare zum Buche Threni „Die Klagelieder des Jeremias nach rabbinischer Auslegung. I. Abraham Ibn Ezra's Kommentar in deutscher Uebertragung. II. Kommentar in Cod. Hebr. 5 der k. Hof- und Staatsbibliothek in München. Hebräischer Text mit Uebersetzung" (München, Stahl sen.); durch C. H. Cornill's Untersuchung des Targum zu den Propheten in der „Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft", Heft 2 und noch mehreres andere Derartige.

Von hohem Interesse sind F. Baethgen's weitere Mittheilungen über des Theodorus von Mopsuestia freisinnige Psalmenkritik („Siebzehn makkabäische Psalmen nach Theodorus Mopsuestia", Schluß, in der „Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft", Heft 1). Es sind die Ps. 55—60, 62, 69, 74, 79, 80, 83, 108, 109 und 144, deren Herabrückung ins Makkabäerzeitalter durch den kühnen Antiochener hier näher beleuchtet wird, unter Hervorhebung bemerkenswerther Einzelproben seines hyperkritischen Scharfsinnes, wie u. a. bei Ps. 55 und 109, die er beide auf den Hohenpriester Onias deutet!

Gehen wir zu den die Exegese einzelner Bücher betreffenden Arbeiten über, so sehen wir zwar keinen Hauptbestandtheil ganz leer ausgehen, aber die stärkste Anziehungskraft hat auch im letzten Jahre wieder, und zwar aus wohlbegreiflichen Gründen, der Pentateuch ausgeübt. Unter den Vertretern des modernen, negativ-kritischen Standpunktes in der denselben betreffenden Frage mag neben Weber's Verdeutschung des Kuenen'schen Einleitungswerkes Th. Arndt („Zur Kritik des A. T." in der „Protestant. Kirchenzeitung", Nr. 24 f.) genannt werden. „So viel", meint derselbe, „ist durch die Bemühungen der Kritiker jetzt jedenfalls erreicht, daß das Deuteronomium als der sicherste Ausgangspunkt der Hexateuchkritik gilt, und daß dasselbe seinem Kern nach ins siebente Jahrhundert (kurz vor Josia's Regierung, oder in diese selbst) gesetzt wird". Was den Hauptgegner der Vatke-Reuß-Kuenen'schen Position, A. Dillmann, betrifft, so mache derselbe so zahlreiche Zugeständnisse, daß er kaum mehr als ihr Gegner gelten könne. Er durchbreche immer wieder sein eigenes System; er sei hauptsächlich als „ein Mitarbeiter an der Hexateuchkonstruktion zu begrüßen". Eine solche Bewillkommnung des berliner Theologen als Eines Geistes mit den Pentateuchkritikern erfolgt nun freilich seitens Stade's in einer Recension von Dillmann's

Numeri-Kommentar in der „Theol. Literaturzeitung“ Nr. 9 keineswegs. Vielmehr betont Stade, entgegen der von jenem immer noch festgehaltenen Grundauffassung des A. T. als einer weissagenden Vorstufe und Vorbereitung auf das Neue: es sei überhaupt irrig und eine veraltete Ansicht, daß A. und N. T. sich wie Weissagung und Erfüllung zueinander verhielten. Im A. und N. T. handle es sich „um ganz verschiedene Heilsgüter, indem im Christenthum an die Stelle des rein naturhaften Heilsgutes der israelitischen Religion ein rein geistiges und sittliches Heilsgut getreten sei“. Es erhelle das beispielsweise aus Ezechiel’s messianischer Tempelhoffnung (Ez. 40—48) einerseits und aus Pauli Areopagrede (Apg. 17, 24) andererseits.

Höchst radikal hat der Franzose Gustave d’Eichthal sich zur Pentateuchfrage und zu dem damit Zusammenhängenden geäußert in seinen Mélanges de critique biblique“ (Paris, Hachette). In der mosaischen Kosmogonie erblickt er, ähnlich wie früher schon Lagarde, persische Verwandtschaften; in seiner Kritik des Deuteronomiums berührt er sich mit Seinecke, sofern er dasselbe, von einigen älteren Bestandtheilen abgesehen, der nachexilischen Zeit zuweist und es im Interesse der Reformbestrebungen des Esra und Nehemia verfaßt sein läßt. Was Maurice Vernes, der bekannte pariser Religionsforscher, Herausgeber einer „Revue d’histoire des religions“ seit 1879, und Verfasser einer im vorigen Jahre erschienenen „Histoire des religions“, in einer kritischen Beleuchtung dieser Eichthal’schen Phantasien darlegt („Une nouvelle hypothèse sur la composition et l’origine du Deuteronome. Examen des vues de Mr. G. d’Eichthal“. Paris, E. Leroux), weicht nur in unwesentlichen Punkten nach einer positiveren und maßvolleren Seite hin ab.

Der diesem Standpunkt schroff entgegengesetzte des unbedingten Festhaltens an der eigentlichen und vollständigen Mosaicität des Pentateuchs ist im allgemeinen nur derjenige römisch-orthodoxer Autoren wie der obengenannte Schenz, oder wie ähnlich auch Vigouroux und wie J. P. Martin, der bekannte biblische Textkritiker in Paris: „Introduction à la critique générale de l’Ancien Testament: De l’origine du Pentateuque. Tome I. Leçons professées à l’Ecole superieure de théologie de Paris en 1886—87“ (Paris, Maisonneuve). Doch fehlt es auch nicht an evangelischen Vertretern derselben These einer direkt mosaischen Autorschaft in Bezug auf die Thora. Wie Nordamerikas Hengstenberg, Prof. W. H. Green (nicht M. F. Green, wie Jahrg. 1887, S. 10 angegeben) am Princeton-Seminar in New-Jersey, seine in diesem Sinn abgegebenen Erklärungen zu behaupten fortfährt (z. B. in der Abhandlung: „Is the current critical division of the Pentateuch inimical to christian faith?“ im Juniheft des „Old Testament Student“), so hat jüngst bei uns G. W. Goßrau (emeritirter Gymnasialprofessor in Quedlinburg, † 1. Januar 1888) in seinem „Commentar zur Genesis“ (Halberstadt, Schimmelburg) beides, die Einheit und die mosaische Echtheit der Genesis, im vollen Umfange aufrecht zu erhalten versucht, unter Zurückweisung aller derartigen Vermittelungsversuche wie die von Dillmann, Delitzsch u. a. Nach ihm „ist die Genesis von Einem geschrieben, mit festem Plan und deutlichem Zeichen. Dieser Eine war Moses, der Führer der Kinder Israel

aus Aegypten, ihr Gesetzgeber und der Mittler zwischen Gott und Israel". „Alle Konjekturen, um eine Vielheit der Schriftsteller zu erweisen, sind zu verwerfen", wie für das erste, so auch für die übrigen Bücher Mosis. In dem Buche ist nach ihm „so wenig Irrthum als Betrug oder Fälschung der Wahrheit". Die Mehrheit der protestantischen Forscher geht nicht so weit. Sie erkennt das allmähliche Entstandensein der Thora aus mehreren Urkunden und durch die Thätigkeit mehrerer successiver Redaktoren bereitwillig an, ohne darum vom Wesentlichen des Geschichtsinhalts oder von der Gesetzgebung als einer ihrem Kerne nach mosaischen etwas preiszugeben.

Auf die vielen monographischen Arbeiten, worin diese vermittelnde Position zur Darlegung gelangt, sei hier mehr nur im Vorbeigehen hingewiesen. So auf W. Volck's Recension des Dillmann'schen Numeri- und Deuteronomium-Kommentars („Theol. Literaturblatt" Nr. 13), worin vieles in den Ausführungen des berliner Kritikers anerkannt, im übrigen aber, durch Behauptung eines schon vorjosianischen Ursprungs des Deuteronomiums und eines Herrührens der Kap. 32 und 33 desselben von Mose selbst, über seinen Standpunkt, nach rechts hin, hinausgegangen wird. Auf R. Kübel's Beleuchtung der Beziehungen der modernen alttestamentlichen Kritik zum N. T. („Beweis des Glaubens", Januar- und Februarheft), worin, bei aller Bereitschaft zur Anerkennung des Rechts der quellenscheidenden Kritik, doch solche angebliche Resultate derselben, welche auf gänzliche Mythificirung und Leugnung der Historicität des Inhalts der Thora hinauslaufen, als „einfach inacceptabel" für den neutestamentlich-schriftgläubigen Standpunkt bezeichnet werden. Auf R. Schmid's Erörterung der Schöpfungstage in Gen. 1—2, 4a, auf Grund modern-kritischer, aber dennoch offenbarungsgläubiger Gesammtauffassung der mosaischen Urgeschichte („Jahrbücher für protestant. Theologie" 4. Heft). Auf des schweizerischen Pfarrers R. Finsler „Darstellung und Kritik der Ansicht Wellhausen's von Geschichte und Religion des A. T." (Zürich, Schultheß), worin zwar einige unnöthig weitgehende Zugeständnisse an den radikal-kritischen Standpunkt gemacht, daneben aber doch manches Treffende — z. B. das Wesentliche der Opfergesetzgebung, der Stiftshütteneinrichtung, der theokratischen Festordnung und der Gliederung des Kultuspersonals gehe unzweifelhaft schon auf Mose zurück; die elohistische Quellenschrift A oder das priesterliche Gesetzgebungsbuch müsse schon um die Mitte der Königszeit, noch vor dem Deuteronomium entstanden sein — gegenüber der extremsten Ausprägung dieses Standpunktes zur Geltung gebracht wird. Endlich auf des kieler Orientalisten Baethgen eingehende Kritik dieser Finsler'schen Arbeit („Theol. Literaturzeitung" Nr. 4), welche das Gewicht von deren Argumentation, soweit sie sich gegen den Radikalismus wendet, noch durch einige weitere belangreiche Gesichtspunkte, entnommen den Religions- und Sakralalterthümern der stammverwandten Nachbarvölker Israels, verstärkt und demgemäß insbesondere die uralten Bußpsalmen der babylonisch-assyrischen Literatur, das Vorhandensein des Bundesgedankens in der religiösen Tradition der kanaanitischen Stämme, die aus vorexilischer Zeit herrührende phönikische Opfertafel von Massilia (mit ihren an die pentateuchisch-hieratischen Satzungen merkwürdig genau an-

klingenden Ritualvorschriften) als gegen die Wellhausen'sche Geschichtskonstruktion zeugende Momente hervorhebt.

Eine nicht geringe Zahl ähnlich lautender Stimmen aus dem außerdeutschen Sprach- und Literaturbereich ließe diesen Kundgebungen deutscher Forscher und Schriftsteller sich anreihen. Wir könnten auf die Fortsetzung der E. Renan'schen Studien über die „Origines de la Bible" („Revue des deux mondes", December 1886) verweisen, wo u. a. die Undurchführbarkeit der modernen Auffassung des Sopher Esra als des eigentlichen Urhebers der Thora (entgegen der blosen Redaktorrolle, die ihm geschichtlicher Bezeugung zufolge, zuzuschreiben ist) mit treffenden Gründen dargethan ist. Desgleichen auf C. Bruston's, Professors in Montauban, quellenkritische Analyse der auf den Tod und das Begräbniß Jakob's bezüglichen Berichte in Gen. 47—50 („Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft", Heft 2). Auf des Nordamerikaners W. Dawson naturwissenschaftlich-apologetische Bemerkungen zu mehreren Episoden der Urgeschichte der Genesis („The probable physical causes of the destruction of the cities of the plain" im Februarheft und „A study of Gen. II, 10—14" im Märzheft des „Expositor". Auf des oxforder Exegeten Driver Beleuchtung der Kosmogonie der Genesis von einem, ungefähr der Position Dillmann's gleichenden, kritisch-liberalen, aber nicht radikalen Standpunkte aus („Expositor", Januarheft). Auf C. E. Johansson's Apologie des göttlichen Ansehens und der Glaubwürdigkeit der H. Schrift gegenüber moderner Hyperkritik („Den heliga Skrift och den negativa Kritiken." Upsala 1886, Akademiska Bokhandeln), worin mit Anlehnung an solche deutsche Gelehrte wie Delitzsch, Klostermann ꝛc. einem besonnenen quellenkritischen Verfahren sein Recht gelassen, aber gegen das kühne Vatke-Wellhausen'sche Experiment einer Vorordnung des Prophetismus vor den Mosaismus als ein angeblich jüngeres Produkt mit treffenden Gründen zu Felde gezogen wird. Ferner auf eines anderen schwedischen Theologen, J. Personne, Beleuchtung der modernen Kritik und Hyperkritik von einem ähnlichen gemäßigt orthodoxen Standpunkte aus („Bibelkritikens nyaste hypoteser om gamla testamentet" in der „Tidskrift för kristlig tro och bildning", Heft 1).

Interessant sind solche Stimmen aus ausländischen Literaturen auf jeden Fall; denn das stetige Umsichgreifen freierer, vom Boden des scholastisch-orthodoxen Inspirationsglaubens gelöster Anschauungen in der kirchlichen Theologie unserer Nachbarnationen wird dadurch gleicherweise illustrirt, wie das Feststehen der Vertreter dieser Theologie auf offenbarungsgläubigem Grunde, trotz ihrer Anerkennung des Rechtes der Kritik als solcher. Die Zahl der in diesem Sinne sich äußernden Kundgebungen aus nah und fern würde leicht verdoppelt werden können. Doch erscheint es wichtiger, für jetzt auf das Feld unseres heimatlichen theologischen Schaffens zurückzukehren, um auf ihm noch eine trefflich gereifte Frucht umfassenden kritisch-exegetischen Studiums der Pentateuchfrage, mit specieller Rücksicht auf das erste und theologisch wichtigste Buch des Pentateuchs ins Auge zu fassen. Wir meinen den „Neuen Commentar über die Genesis" von Franz Delitzsch (Leipzig, Dörffling & Franke), unter den größeren exegetischen Publikationen des Jahres überhaupt eine der werthvollsten. Das im Verhältniß zur vierten Auflage des

früheren Kommentars (1872) allerdings nicht dem äußeren Umfange, wol aber dem inneren Gehalte nach gewachsene und sowol exegetisch als kritisch zu einer wahrhaft zeitgemäßen Erscheinung fortgebildete Werk trägt den Anforderungen der quellenscheidenden Analyse ganz in gleichem Maße Rechnung wie dem, was die apologetische Betrachtung der Anfangsstadien der biblischen Heilsgeschichte zu fordern hat. Auf Schritt und Tritt werden die Thatsachen der Urgeschichte und der israelitischen Patriarchengeschichte einerseits im Lichte ihrer urkundlichen Ueberlieferung und Gruppirung kritisch geprüft, andererseits in ihrem unveräußerlichen Wahrheitsgehalte dargethan und unter dem Gesichtspunkte theologisch vertiefter Gesammtbetrachtung der Heilsgeschichte gewürdigt. An derartigen feinen, tief eindringenden und schlagenden Bemerkungen zur Entkräftung der gegnerischen Hyperkritik, wie wir sie oben probeweise aus den Verhandlungen von Volck, Kübel, Finsler, Baethgen u. a. über den Gegenstand vorführten, umschließt das Buch einen bewundernswerthen Reichthum. Auf das hochentwickelte religiöse Kulturleben der Aegypter als historischen Hintergrund und zugleich als bestätigendes Zeugniß für den persönlichen Entwickelungsgang und das gesetzgeberische Walten Mosis wird nachdrücklich hingewiesen. Es wird aufmerksam gemacht auf das Verbreitetsein des Aussatzes als epidemischer Krankheit unter den Semiten Altägyptens und auf das eben hierin enthaltene Erklärungsmoment und geschichtliche Zeugniß für das schon mosaische Alter der Aussatzthora (Lev. 13 u. 14). Für das monumentale Schreiben auf kalkbeworfene Steine als im mosaisch-josuanischen Zeitalter schon geübt (Deut. 27, 2—4; vgl. Lev. 26, 1; Num. 33, 52) werden die hieroglyphischen Steininschriften des Nilreichs als lehrreiche Parallelen und indirekte Zeugnisse geltend gemacht. Auf den reichen Geschichtsgehalt, welchen die vielen bedeutsamen Personennamen in stammes- und familiengeschichtlichen Abschnitten wie Exod. 6, 14—25; Num. 1. 2. 7. 10 darbieten, wird mit treffender Wirkung hingewiesen. Daß eine reich entwickelte monotheistische Religiosität in vielen dieser Namen sich spiegelt — so in denen der Aeltern Mosis: Amram = erhabenes Volk und Jochebed = Jahwe's ist die Herrlichkeit — wird mit Recht gegenüber dem öden Naturalismus der Geschichtsbetrachtung der Gegner betont. Eine auf Mosis göttlich verursachte Mittlerschaft zurückgehende Thora gottoffenbarten Inhalts wird als ein historisches Postulat geltend gemacht, ohne welches die Kultusentwickelung Israels im Königszeitalter ganz ebenso unverständlich bleibt wie das prophetische Schriftthum der vorexilischen Zeit. Direkte wie indirekte Zurückweisungen auf Mosis gesetzgeberisches und eminent prophetisches Walten durchziehen die Prophetenliteratur von Anfang bis zu Ende. Daß gleich dieser Prophetenliteratur auch die Psalmenpoesie, und zwar in nicht wenigen ihrer ältesten, der davidischen Zeit sicher angehörigen oder doch nahestehenden Bestandtheilen mit handgreiflicher Evidenz für eine mosaische Thora als ihre historische Voraussetzung Zeugniß ablegt, bildet ein ferneres bedeutsames Glied in der als bestätigend für die Priorität des Gesetzes hier hervorgehobenen Thatsachenreihe.

Wenden wir uns zur Literatur über die nachpentateuchischen Bücher, und zwar zunächst der Prophetae priores. Ueber die Komposition der Bücher Josua

und Richter verhandelte C. Budde mit Ed. Meyer, Stade und Kuenen als Vertretern von theilweise von der seinigen abweichenden quellenkritischen Theorien („Zeitschrift für alttestamentliche Theologie“, 1. Heft). Zum Inhalt der Bücher Samuelis und der Könige veröffentlichten die Nordamerikaner Beecher, Burroughs und Harper „Induktive Bibelstudien“ („The Old Testament Student“, September bis December). Eine neue Auflage seines Richter-Kommentars besorgte P. Cassel („Theologisch-homiletisches Bibelwerk. Des A. T., 5. Tl.: Das Buch der Richter und Ruth, wissenschaftlich bearbeitet mit theologisch-homiletischen Betrachtungen. 2. Aufl.“ Bielefeld, Velhagen & Klasing). Für Strack-Zöckler's „Kurzgefaßten Kommentar“ (A. T. 3. Abth) bearbeitete A. Klostermann „Die Bücher Samuelis und der Könige“ (Nördlingen, Beck), und zwar nach streng wissenschaftlicher Methode, mit eingehender Berücksichtigung des textkritischen Verhältnisses zwischen der Masora und den Versionen, jedoch auch den isagogisch-kritischen und historischen Fragen theils in längerer Einleitung, theils in einem Anhange chronologischen Inhalts Rechnung tragend. Eine knapp gefaßte Auslegung der Bücher der Könige für Englands Cambridge-Bibel, wovon Theil I schon 1886 erschien, besorgte J. R. Lumby („The first book of the Kings. With introduction and notes.“ London, Cambridge Warehouse).

Von dem, was für die Exegese der prophetischen Bücher geleistet wurde, entfällt das meiste auf das Dodekapropheton. Von den vier großen Propheten äußerten, soweit unsere Kenntniß reicht, nur Jesaja und Daniel einige Anziehungskraft. C. J. Bredenkamp brachte seinen früher schon (Jahrgang 1887, S. 14) charakterisirten Jesaja-Kommentar („Der Prophet Jesaia, erläutert.“ Erlangen, Deichert) mittels eines zweiten und dritten Heftes zum Abschluß. George Rawlinson ließ in Verbindung mit einigen anderen englischen Gelehrten den Anfang einer ausführlichen wissenschaftlichen und homiletischen Erklärung desselben Buches erscheinen („The Pulpit Commentary: Isajah. Vol. I.: Expositions and Homiletics“. London, Paul). Ein anderer britischer Theolog, R. P. Smith, widmete den geschichtlichen Partien des Danielbuches eine Erläuterung („Daniel. An exposition of the historical portions of the writings of the prophet Daniel.“ London, Nisbet). Der Belgier A. Hebbelynck schrieb eine Dissertation über den historischen Charakter desselben Buches, verbunden mit einer Specialerklärung der Jahrwochen-Prophetie in Dan. 9 („De auctoritate historica libri Danielis necnon de interpretatione vaticinii hebdomadarum diss.“ Louvain, Vanlithout frères). Mit Auslegung der Stelle Dan. 5, 25 ff., insbesondere der geheimnißvollen Wandinschrift Mene mene tekel upharsin, haben sich neuestens mehrere Semitisten beschäftigt. Nach Th. Nöldeke (in der „Zeitschrift für Assyriologie“, November 1886) sind die räthselhaften Worte zu deuten: „Eine Mine, eine Mine, ein Sekel und Halbmine“ (ähnlich schon etwas vorher Clermont-Ganneau). Davon etwas abweichend, übersetzt ein anderer tüchtiger Kenner des Aramäischen, G. Hoffmann (im Jahrg. 1887 der genannten Zeitschrift): „Eine Mine, eine Mine in Sekel und zwei Halbminen“! Der tiefere Sinn dieses Spruches soll nach den folgenden Versen (26—28) sein: Eine Mine, d. h. Gott hat dein Reich voll ausgezählt; Sekel, d. h. gewogen bist du auf der

Wagschale und mangelhaft befunden; Halbminen, d. h. zerbrochen wird dein Reich und getheilt zwischen dem Meder und dem Perser.

Was die kleinen Propheten betrifft, so ist V. Ryssel's Micha-Kommentar für die höhere Kritik des behandelten Buches von erheblichem Belang, vermöge seiner Untersuchungen über die Authentie und Integrität der Micha-Propheticen, die er gegenüber Stade's Behauptung eines Nichtherrührens der Kap. 4—7 von Micha (sowie einer nicht ganz so weit gehenden kritischen Hypothese Cornill's) mit Glück vertheidigt. Erwähnt wurde ebenfalls bereits eine die syrische Version des Dodekapropheton betreffende textkritische Untersuchung von Sebök. In mehr oder weniger umfänglichen Zeitschriftenartikeln des In- und Auslandes wurden nahezu alle einzelnen Bestandtheile des kleinen Prophetenbuches bald unter kritischem, bald unter exegetischem Gesichtspunkte behandelt. So Obadja durch den nordamerikanischen lutherischen Theologen R. F. Weidner „Studies in Obadjah" (in „The Lutheran Church Review", October); Amos durch A. B. Davidson („Expositor", März und September); Hosea aus Anlaß einer in Kap. 12, 1 gemuthmaßten Interpolation durch C. H. Cornill („Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft", Heft 2); Habakuk in Ansehung des Gebets des Propheten in Kap. 3, durch G. A. Barton („The Old Testament Student", Februar); Maleachi und Haggai in textkritischer Hinsicht durch W Böhme („Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft", 2. Heft); Haggai unter isagogischem und exegetischem Gesichtspunkte durch M. Dods „Expositor", Mai); Joel unter historisch-kritischem Gesichtspunkt durch den Holländer J. C. Matthes („Nieuwe Joël-Studien" in der „Theol. Tijdschrift", Juli), der im Gegensatz zu Pearson's apologetischer Behandlung des Joëlbuches als einer der ältesten uns erhaltenen prophetischen Urkunden die Merx'sche Annahme einer erst nachexilischen Abfassung des Buches erneuert; endlich Jona durch W. Böhme („Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft", 2. Heft), nach welchem nicht weniger als vier Schriftsteller, sämmtlich der nachexilischen Zeit angehörig, zur Entstehung des Büchleins zusammengewirkt haben sollen. Fürwahr eine Leistung kritischer Zerstückelungskunst, vor welcher derartige Vertreter einer konservativeren Auffassung des Buches wie z. B. auch Nöldeke (der aus Sir. 49, 10 einen relativ frühen Ursprung der Jonaschrift folgert, aber freilich von unserem Kritiker darob zurechtgewiesen wird) sich in den Staub beugen müssen.

Unter den Hagiographen sind es Hiob und der Psalter, an welchen theils monographischer, theils das Ganze zusammenfassender Schriftstellerfleiß sich hauptsächlich versucht hat. Einen nur für gelehrte jüdische Kreise interessanten Hiob-Kommentar in hebräischer Sprache, geschmückt mit zwei hübschen Farbendruckbildern zu den Schilderungen in Kap. 25 und 26, lieferte der Rabbiner der Ober-Shalomgemeinde in Baltimore, Benjamin Szold (Baltimore, H. F. Siemers). Des Engländers W. H. B. Proby Untersuchung der hauptsächlichsten Einleitungsfragen zu Hiob („On certain questions concerning the Book of Iob." London, Rivingtons) weist das Buch bereits einer vorsalomonischen Zeit zu; ein im Hauran lebender Jude zu David's Zeit habe dasselbe gedichtet. Im schroffen Gegensatz zu solcher überorthodoxer Auffassung rückt T. K. Cheyne den dialogischen Kern

der Jobeïde in die Exilszeit herab, weist dagegen den Prolog und Epilog, sowie die Elihureden nebst der Behemoth- und Leviathanschilderung einer erst nachexilischen Epoche zu. Das in der nämlichen Monographie („Iob and Salomon: or the Wisdom of the Old Testament") mitbehandelte Salomonische Spruchbuch sucht Cheyne als durchweg erst nachsalomonisch zu erweisen; das einleitende „Lob der Weisheit" im Kap. 1—9 sei sogar erst nachhiskianisch. Koheleth wird an die äußerste Grenze der alttestamentlichen Kanonbildung verwiesen.

Ueber den Psaltertext der neuen britischen Bibelrevision verbreitete der ebengenannte oxforder Gelehrte (bekannt auch durch seine Psalmauslegung für den englischen Kanzelkommentar 1884) sich kritisch in mehreren im „Expositor" (April und Juni) veröffentlichten Bemerkungen. Von Delitzsch's Psalmenkommentar gab Eaton eine dreibändige englische Uebersetzung heraus, bei welcher der Verfasser revidirend mitwirkte („Fr. Delitzsch, Biblical Commentary on the Psalms from the latest edition, specially revised by the author." London, Hodder). Aus der festländischen exegetischen Literatur ist eine vierte verbesserte Auflage von A. Heiligstedt's „Präparation zu den Psalmen", hrsg. von O. Unbekannt zu nennen (Halle, Anton). Desgleichen zwei Monographien über einen der längsten und schwierigsten Psalmen, den 68. Beide, die des Niederländers J. W. Pont („Psalm LXVIII. Eene exegt.-kritische Studie." Leiden, Brill) und diejenige Ad. Hilgenfeld's „Die Schlacht bei Issos im A. T." („Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", 1. Heft), sind einig in der Herabrückung des Gedichts in die nachexilische Zeit. Aber der jenaer Theolog sucht, vermittelnd zwischen den Zeitbestimmungsversuchen von Reuß und von Ewald, es speciell der Epoche Alexander's des Großen zuzutheilen und in ihm „den frischen Eindruck der Entscheidungsschlacht bei Issus im November 333 auf die mit der Perserherrschaft unzufrieden gewordenen Juden" darzuthun. Ein vollständiger hebräischer Textabdruck des Psalms, nebst deutscher Uebersetzung und historischer Einleitung dient seiner Darlegung zur Grundlage.

Wichtig sind, außer den bereits erwähnten Daniel-Monographien, noch die Neubearbeitung von E. Bertheau's Kommentar über „Die Bücher Esra, Nehemia und Ester", welche V. Ryssel besorgte („Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum A. T." 17. Lfg. 2. Aufl. Leipzig, Hirzel), sowie aus dem apokryphischen Literaturbereich ein „Kommentar zum Buche Judith" von dem würzburger katholischen Exegeten A. Scholz (Würzburg, Woerl). Von geringerem Belang sind die historisch-apologetischen Bemerkungen zu Esther, Esra und Nehemia, welche M. Dods im „Expositor" (Juni bis Oktober) veröffentlichte.

Um die Förderung der alttestamentlichen Alterthumskunde und Geographie theils durch zusammenfassende Bearbeitungen des betreffenden Wissensstoffes, theils auf monographischem Wege, fanden mehrfache Bemühungen statt. Aus dem Nachlasse des katholischen Theologen P. Schegg († 1885) gab J. B. Wirthmüller den ersten Theil eines Lehrbuches der „Biblischen Archäologie" heraus (Freiburg, Herder) als den 8. Bd. 1. Ath. der „Theologischen Bibliothek". Mit beträchtlicher Gründlichkeit werden darin die allgemeinen Naturgrundlagen des Gemeinschaftslebens des biblischen Gottesvolks unter der Ueberschrift „Land und Leute,

Natur- und Volksleben" geschildert. Auf einigen Punkten, insbesondere in Betreff der Poetik und poetischen Literatur der Hebräer, gehen die Mittheilungen des Verfassers über das, was in der Regel zur biblischen Archäologie gerechnet zu werden pflegt, in erheblichem Maße hinaus. Ein zweiter Band soll die Religions- und Kultusalterthümer, ein dritter die Rechts- und Staatsalterthümer Israels auf entsprechend ausführliche Weise darstellen.

Etwas gedrängter bringt ein von Abbé Trochon bearbeiteter Doppelband des Lethielleux'schen Bibelwerkes die „Géographie et archéologie bibliques" zur Darstellung („La sainte Bible, tome II et VIII, avec 14 plans et gravures." Paris, Lethielleux). Eine Anzahl werthvoller Streiflichter entfallen auf die israelitische Topographie, Kultur- und Literaturgeschichte durch die lehrreichen Mittheilungen Cl. R. Conder's, des berühmten britischen Ingenieuroffiziers und Palästinavermessers, über Syriens Steindenkmäler und deren geschichtlichen Inhalt: „Syrian Stone-lore" (London, Bentley & Son). Es ist eine hauptsächlich auf epigraphische Quellen gestützte Uebersicht über die Kultur- und Literaturentwickelung Syriens im weiteren Sinne (also einschließlich des H. Landes), anhebend mit dem zweiten Jahrtausend v. Chr. und herabgehend bis zur Epoche der Kreuzzüge, was hier geboten wird. Für das alttestamentlich-archäologische Interesse sind von den durch den Verfasser statuirten neun Perioden hauptsächlich wichtig die drei ersten, nämlich 1. die vorjosuanische Zeit, während welcher das nach Conder's Annahme zur turanischen Völkerschicht gehörige Volk der Hethiter über semitische Vasallenstämme in Syrien und Palästina herrschte: 2. die vorkönigliche Zeit, zwischen Josua und Saul, verhältnißmäßig arm an Steindenkmälern und deshalb von Conder nur kurz behandelt; 3. Israels Königszeit bis zum Exil, für welche u. a. die Siloahinschrift, der moabitische Stein ꝛc. als Quellen verwendet werden. Ein beträchtlich hoher Kulturgrad und ein ziemlich entwickeltes Schriftthum muß schon während der dritten jener Perioden in Syrien heimisch gewesen sein. Die betreffenden Nachweise hierfür, welche Conder vorführt, verdienen gegenüber einer gewissen naturalistischen Auffassung der älteren Geschichte des Gottesvolkes wohl beachtet zu werden.

Einen kurzen Bericht über neuere „Fortschritte der Ortskunde von Palästina" erstattete E. Oehlmann (1. Tl. mit einer Karte des Sees Gennesareth. Norden, Soltau). Dem H. Lande der Epoche Salomo's und seinen blühenden Kulturverhältnissen widmete A. Thoma eine elegant geschriebene, mit Abbildungen geschmückte populäre Schilderung („Ein Ritt ins gelobte Land, Land und Leute in Palästina vor 3000 Jahren." Berlin, Haack). Ueber den salomonischen Tempel traten zwei neue Monographien ans Licht. E. C. Robins bot in zwei Vorlesungen eine Uebersicht über ältere und neuere Theorien betreffend die Gestalt und den Baustil dieses Heiligthums („The Temple of Solomon. A Review of the various theories respecting its form and style of architecture etc. Two lectures". London, Whittacker). Speciell unter dem Gesichtspunkte altphönikischer Kunst suchte der Katholik Th. Friedrich den Tempel und Palastbau Salomo's aufzufassen und auf Grund der Parallelberichte in 1 Kön. 5ff.; 2Chron. 2ff. zu erläutern („Tempel und Palast Salomo's, Denkmäler phönikischer Kunst.

Rekonstruktion, Exegese der Bauberichte, mit Grundrissen und Perspektiven." Innsbruck, Wagner). Ein anderer katholischer Schriftsteller, der Benediktiner Odilo Wolff, faßt mit seinen auf die Bauverhältnisse und Maße des jerusalemischen Heiligthums bezüglichen Studien („Der Tempel zu Jerusalem und seine Maaße." Mit 12 Tafeln. Graz, Styria) mehr die neutestamentliche Zeit, also den herodischen Tempel, ins Auge. Doch sucht er von dem aus, was er als geometrisches Grundgesetz von dessen Konstruktion ermittelt zu haben meint, Rückschlüsse auf die Größe und Beschaffenheit auch der früheren Tempelanlagen zu machen. Endlich sei hier noch hingewiesen auf einen gehaltvollen Vortrag von David Cassel über „Die Armen-Verwaltung im alten Israel" (Schrimm, Schreiber), sowie auf zwei Monographien zur alttestamentlichen Kultusgeschichte. Allgemeineren Inhalts und nicht eben reich an neuen Aufschlüssen ist die vergleichende Betrachtung eines englischen Theologen, C. F. Willis, über religiösen Kultus im Alten Bunde einerseits und im Neuen andererseits („The Worship of the Old Covenant, considered more especially to that of the New." London, Parker). Dagegen ergibt eine sprach- und religionswissenschaftliche Studie P. de Lagarde's über „Purim" („Ein Beitrag zur Geschichte der Religion." Göttingen, Dieterich) beachtenswerthe Aufschlüsse über ein theilweise bisher noch mit Dunkel verhüllt gewesenes Moment der späteren, an die talmudischen Zeiten angrenzenden alttestamentlichen Kultusentwickelung. Der Name Purim wäre nach dieser Abhandlung, da er in einem persischen Dialekte Frôharân (und damit fast wörtlich übereinstimmend bei Josephus Φρουραία, bei den LXX Esth. 928 f. Φρουραί) lautet, auf das ältere persische Farward oder Farwar (dialektisch Frohar) zurückzuführen. Das Purimfest wäre demnach dem wahren Sinn seines Namens zufolge ursprünglich ein Fest der Ferwers, d. i. der Ideen der menschlichen Individuen, gewesen, also ein persisch-jüdisches Allerseelen- oder Todtenfest; wie es denn in Armenien unter entsprechendem Namen als eine Todtenfeier sich erhalten habe. Bedenklich und schwer erklärlich bleibt hierbei nur, wie bei dem bekannten starken Abscheu der nachexilischen Judenschaft gegen alles Heidnische, also wol auch gegen das persische Heidenthum, die persische Ferwervorstellung ihren Weg in die Kultuspraxis sowol der Diaspora als auch der palästinensischen Juden gefunden haben soll. Auch fragt es sich, ob die Deutung von pûr = Los in Esth. 9, 24—26 (vgl. 3, 7) sich als so ganz grundlos beseitigen läßt, wie dies hier versucht wird.

Unter den Arbeiten zur biblischen Geschichte des Alten Bundes überwiegen der Zahl und großentheils auch dem inneren Gewichte nach diejenigen, welche für die Glaubwürdigkeit der im kanonischen A. T. überlieferten Geschichtsthatsachen apologetisch eintreten und die moderne Negation entweder vom streng orthodoxen oder von einem kritisch vermittelnden Standpunkte aus bekämpfen. Als neueste Proben einer hyperkritischen alttestamentlichen Geschichtschreibung möchten etwa hervorzuheben sein: für die israelitische Ur- und Vorgeschichte David Castelli, der italienische Nachahmer Seinecke's und Stade's, der die vormosaische Entwickelung in gehaltlose Mythen und Stammessagen auflöst, Mose lediglich als einen Nomadenscheich gelten läßt und in ähnlichem Geiste auch die Zeiten Josua's und der Richter verarbeitet in seiner „Storia degli Israeliti dalle

origine fino alla monarchia, secondo le fonte bibliche criticamente esposte" (Mailand, Hoepli); für die späteren Perioden der Berührungen zwischen israelitischer und babylonisch-assyrischer Geschichte der leidener Theolog C. P. Tiele im ersten Theil seiner für die „Handbücher der alten Geschichte" verfaßten „Babylonisch-assyrischen Geschichte" (Gotha, F. A. Perthes). Die Haltung dieses Werkes ist eine in bedauerlicher Weise naturalistische. Von den Annahmen Schrader's weicht es mehrfach in einem noch bibelfeindlicherem Sinn ab. Die ganze Urgeschichte bis auf Mosen soll mythisch sein. Noah sowol als Nimrod seien „legendarische Personen", die niemals existirt hätten. Der Chronologie der alttestamentlichen Geschichtsbücher gehe jeder historische Werth ab; das Danielbuch sei als gänzlich sagenhaft aus der Zahl der Geschichtsquellen zu streichen. Als eine mittlere Haltung zwischen solchem Radikalismus und zwischen einer konservativeren Geschichtsbetrachtung bethätigend, mag E. Renan's für weitere Kreise geschriebene „Histoire du peuple d'Israel" genannt werden, wovon ein erster Band, nach dem Plan des Verfassers das erste Drittel, ans Licht trat (Paris, Calman-Lévy). Ueberwiegend apologetisch gehalten sind Vincent Goehlert's „Statistische Betrachtungen über biblische Daten" (in der „Zeitschrift für Ethnologie", 19. Bd. 2. Heft). Es werden darin, unter Vergleichung verschiedener historischer Data oder selbsterlebter neuerer Ereignisse, die Zahlenangaben des alttestamentlichen Textes in Bezug auf Israels Vermehrung in Aegypten von Jakob bis zu Mose, desgleichen betreffs seiner Heeresstärke unter Josua, Saul, David ꝛc. kritisch geprüft, und zwar in der Hauptsache mit positivem, für die Glaubwürdigkeit der biblischen Berichte günstigem Ergebnisse. Nur betreffs der Zahlen der patriarchalischen Lebensalter zwischen Adam und Noah, sowie weiterhin zwischen Sem und Abraham verhält der Verfasser sich skeptisch.

Andere monographische Beiträge zur konservativen historischen Forschung auf alttestamentlichem Gebiete lieferten Flöckner in der Fortsetzung seiner Kritik der Steinthal'schen Melkart-Hypothese in Bezug auf Simson („Theologische Quartalschrift", 1. Heft; vgl. Jahrg. 1887, S. 7); G. Lyon in einem die Politik der Könige Israels und Judas während der assyrisch-babylonischen Zeiten behandelnden Aufsatze („Israelitic politics as affected by Assyrian, Babylonian and early Achaemenian kings" im „Old Testament Student", Juni); E. B. Savoureux in einer Reihe historisch-exegetischer Studien, welche J. F. Astié mit Vorwort herausgab („Etudes historiques et exégétiques sur l'Ancien Testament" (Paris, Fischbacher); de Broglie in mehreren wider den modernen Rationalismus auf biblischem Gebiete gerichteten Artikeln der „Annales de philosophie chrétiene", welche auch als besondere Broschüren erschienen (z. B. „L'histoire religieuse d'Israël et la nouvelle exégèse rationaliste"; „Le charactère historique de l'Exode" etc. Paris, Bureau des Annales de philosophie chrétienne); S. J. Curtiß in einer kritischen Beleuchtung der naturalistischen Geschichtsauffassung von Wellhausen und Stade („The history of Israel from the standpoint of modern Criticism" im „Expositor", November).

Mehr der Klasse populär-erbaulicher Betrachtungen genähert erscheinen die Lebensbilder hervorragender Persönlichkeiten der alttestamentlichen Geschichte, welche

unter dem Kollektivtitel „Men of the Bible“ (London, Nisbet) von einem Verein englischer Theologen herausgegeben wurden; so „Abraham, his life and times, by W. F. Deane“; „Moses, by G. Rawlinson; „Salomon, by F. W. Farrar“; „Elijah, by W. Milligan“. Demselben Genre steht nahe das die Königszeit bis zum babylonischen Exil darstellende Schlußbändchen von A. Edersheim's „History of Israel and Judah, from the decline of the two kingdoms to the Assyrian and Babylonian Captivity, being the 7th and concluding volume of the Bible History“ (London, Religious Tract Society).

Den Zeitrechnungsverhältnissen der alttestamentlichen Geschichte sind mehrere Specialbearbeitungen zutheil geworden, von welchen sich indessen schwerlich sagen läßt, daß der biblischen Wissenschaft eine nennenswerthe Förderung aus ihnen erwachsen werde. E. Mahler's „Biblische Chronologie und Zeitrechnung der Hebräer“ (Wien, Konegen) ergeht sich in kühnen Spekulationen, von welchen ein fruchtbringendes Eingreifen in die betreffenden wissenschaftlichen Verhandlungen um so weniger zu erwarten sein dürfte, als der Verfasser seinerseits die Vorarbeiten und Hypothesen der modernen kritischen Forschung so gut wie ganz ignorirt. Ein anderer Schriftsteller, C. F. A. Harmuth, verbreitet sich über den „Chronologischen Rhythmus des A. T.“ (Breslau, Preuß & Jünger). Auch in den mit beträchtlichem Fleiß und nicht ohne Geist und Scharfsinn ausgearbeiteten „Beiträgen zum Ausgleich zwischen alttestamentlicher Geschichtserzählung, Zeitrechnung und Prophetie einerseits, und assyrischen nebst babylonischen Keilinschriften andererseits“ (Gotha, F. A. Perthes), womit Pfr. R. Howard sich als Theilnehmer an dem in Rede stehenden Untersuchungsgebiete eingeführt hat, vermögen wir eine wirkliche Förderung der betreffenden Verhandlungen nicht zu erblicken. Einige der von ihm befolgten Grundsätze, namentlich seine Warnung vor allzu leichtgläubiger Hinnahme der Angaben assyrischer Königsinschriften verdienen auf jeden Fall beherzigt zu werden und versprechen bei verständiger wissenschaftlicher Verwerthung Dankenswerthes zur Wegräumung der mancherlei auf diesem Arbeitsfelde erwachsenden Schwierigkeiten beizutragen. Aber die Art, wie Howard im einzelnen operirt, fordert vielfach zum Widerspruch heraus und führt die betreffenden Untersuchungen um so weniger zu endgültig überzeugendem Abschlusse, da er an den von kritisch-liberaler Seite aufgestellten Theorien und Hypothesen nicht selten achtlos, ohne sie zu kennen, vorbeigeht und überhaupt einen namhaften Theil seiner Probleme mit unzureichender Literaturkenntniß bearbeitet hat.

Die innere Seite der alttestamentlichen Geschichte oder die biblische Theologie A. T. erfuhr Förderung durch einige monographische Beiträge. Aus dem Nachlaß des züricher Docenten E. Wörner gab L. Pregizer Vorlesungen über „Biblische Anthropologie“ heraus (Stuttgart, Kitzinger), die, der Natur des Gegenstandes entsprechend, bei den grundleglich bedeutsamen anthropologischen Aussagen des A. T. vorzugsweise eingehend verweilen. Verschiedene Momente der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte erfuhren mehr oder minder eingehende Behandlung in Einzeluntersuchungen. So die gottbildliche Erschaffung des Menschen gemäß Gen. 1, 27 durch eine aus H. F. Kohlbrügge's Nachlaß veröffentlichte Betrachtung „Erklärung der Stelle 1 Mose Cap. 1: 27“ (Leipzig,

Gustorff); die Bedeutung des „Baumes des Lebens“ in der Paradiesesgeschichte durch G. Zietlow (im Januarheft dieser Zeitschrift); die Religion der Patriarchen durch T. Whitelaw („The Patriarchal Times“ (London, Nisbet); die Theodicee in den Psalmen, insbesondere in Ps. 37, 49 und 73, durch G. Sturmfels („Beweis des Glaubens“, September); die Messiasvorstellungen des Judenthums vor und nach dem Exil nach ihrem Verhältniß zu Jesu messianischem Selbstzeugnisse und zum Christusglauben der Apostel durch V. H. Stanton („The Jewish and the Christian Messiah.“ Edinburgh, Clark); die Zukunftserwartungen in der prophetischen und hagiographischen Literatur des A. T. durch den katholischen Theologen M. H. Flunk („Die Eschatologie Alt-Israels“ in der „Zeitschrift für katholische Theologie“, 3. Heft). Hierher gehören auch zwei das Verhältniß der babylonisch-assyrischen zur israelitischen Religionsentwickelung beleuchtende Arbeiten, eine deutsche von A. Jeremias über die „Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. Nach den Quellen mit Berücksichtigung der alttestamentlichen Parallelen dargestellt“ (Leipzig, Hinrichs), und eine englische, bestehend in Hibbert-Vorlesungen des oxforder Assyriologen A. H. Sayce, worin der Einfluß des religiösen Kulturlebens der Altbabylonier nicht blos auf die Hebräer und sonstigen semitischen Stämme, sondern auch auf die arische Völkerwelt, insbesondere auf die ältesten religiösen Sagenbildungen der Hellenen und der Altitaliker so weit als möglich zu erstrecken versucht wird („Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of the ancient Babylonians. The Hibbert-Lectures for 1887.“ London, Williams & Norgate).

Für die Uebergangszeit zwischen der kanonisch-alttestamentlichen und der neutestamentlichen Entwickelungsstufe der jüdischen Theologie lieferte V. Ryssel lehrreiche Aufschlüsse in der Abhandlung „Die Anfänge der jüdischen Schriftgelehrsamkeit“ („Theologische Studien und Kritiken“, 1. Heft). Ueber Spuren einer Einwirkung der mysteriosophischen Lehren des hellenischen Philosophen Heraklit auf zwei der jüngsten Erzeugnisse der hebräischen Chokmaliteratur, die Bücher Koheleth und Weisheit Salomo's, handelte der tübinger Philosoph, Edm. Pfleiderer, in einem schon 1886 erschienenen Werke: „Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee“ (Berlin, G. Reimer), welchem er neuerdings eine Abhandlung über angebliche heraklitische Einflüsse auch auf verschiedene Denkmäler des Urchristenthums, insbesondere den Epheser- und Kolosserbrief, die Apokalypse und das Johannesevangelium, folgen ließ („Heraklitische Spuren auf theologischem, insbesondere altchristlichen Boden, innerhalb und außerhalb der kanonischen Literatur“, „Jahrbücher für protestantische Theologie“, 2. Heft). Die schon von Früheren aufgestellte Behauptung eines tiefgreifenden Einflusses des Stoicismus auf die religiöse Gedankenwelt des spätesten Judenthums und der Urchristenheit erscheint hier verdrängt durch die entsprechende Rolle, welche der mysteriösen Weisheit des „dunklen“ Philosophen von Ephesus zugewiesen wird. Gewisse Anklänge an einzelne Sätze dieser Weisheit mögen da, wo Pfleiderer sie bei Koheleth und im alexandrinischen Weisheitsbuche finden will, immerhin anzuerkennen sein. Aber ob diese Anklänge mehr

sind als zufällige Analogien oder durch die Einwirkung dieser oder jener Zwischenglieder bewirkte, lediglich mittelbare Berührungen, erscheint doch sehr fraglich. Und zumal da, wo die betreffenden Muthmaßungen in den neutestamentlichen Literaturbereich hinübergreifen, gewinnen sie das Aussehen willkürlicher, aller festen Anhaltspunkte entbehrender Hypothesengebilde.

Daran, daß auch der talmudische Literaturbereich durch manche dankenswerthe Publikationen gefördert worden ist, so namentlich durch eine neue erweiterte Bearbeitung des lehrreichen Artikels „Thalmud" in der „Protestantischen Real-Encyklopädie" von H. L. Strack (auch als „Einleitung in den Thalmud" separat erschienen; Leipzig, Hinrichs), können wir hier nur im Vorübergehen hinweisen.

Aus der Gruppe praktischer und erbaulicher Schriften über das A. T. heben wir zunächst hervor ein neues Lehrbuch der Bibelkunde von umfassender, auch das N. T. mit einschließender Anlage und über das elementare Lehr- und Lernbedürfniß sich erhebender, ebendaher auch den Ergebnissen und Hypothesen der neueren kritischen Schriftforschung theilweise Rechnung tragender Haltung: G. Fr. Pfisterer, „Bibelkunde mit Einschluß der biblischen Geschichte für obere Klassen höherer Lehranstalten und für nachdenkende Bibelleser" (Stuttgart, Krabbe). Von dem katholischen Pädagogen F. J. Knecht erschien ein „Praktischer Commentar zur biblischen Geschichte", verbunden mit einer „Anweisung zur Ertheilung des biblischen Geschichtsunterrichts und einer Konkordanz der biblischen Geschichte und des Katechismus", bereits in 7. Auflage (Freiburg, Herder). Eine besonders erfreuliche Erscheinung darf die durch festen Glaubensstandpunkt, tiefes Eindringen in den Geist der Offenbarung und treffliche Darstellungsform ausgezeichnete „Heilige Geschichte. Erklärung der historischen und einiger Lehrbücher des A. T. als Offenbarung der äußeren und inneren Erziehung des Volkes Gottes" des Pfr. L. Krekeler in Stift Berg bei Herford genannt werden (Bielefeld, Schriften-Niederlage der Anstalt Bethel). Sie dürfte insbesondere solchen jüngeren Theologen, die während ihres akademischen Studiums das A. T. hauptsächlich oder gar ausschließlich unter kritischem Gesichtspunkt zu behandeln genöthigt gewesen, als Einführung in ein tieferes Verständniß und in eine nutzbringendere Verwerthung dieser grundlegenden Abtheilung des Offenbarungsganzen zu empfehlen sein.

Unter den Beiträgen zur praktischen Auslegung einzelner alttestamentlicher Bücher verdienen, weil auf eine der zumeist vernachlässigten und doch schönsten Bestandtheile der prophetischen Literatur sich beziehend, „Die Weissagungen des Propheten Amos, aus der Zeitgeschichte Israels für bibelforschende Christen ausgelegt" von Pfr. J. S. Jaspis in Buchholz hervorgehoben zu werden (Köln, Hassel). Von C. H. Spurgeon's „Alttestamentlichen Bilder-Predigten" erschien die 2. Auflage einer deutschen Ausgabe (Hagen, Risel & Co.). Von neuen englischen Originalveröffentlichungen seien genannt: eine typologische Auslegung des Buches Josua von H. F. Witherby („The Book of Joshua, as shadowing forth the fulness of christian Blessing in Christ." London); eine biblisch-theologische und mystisch-erbauliche Studie über die heilige Siebenzahl von

R. Samuel („Seven, the sacred number: its use in Scripture and its application to Biblical Criticism.“ London), sowie ein eigenthümlicher populärer Beitrag zur Theorie der Schriftauslegung von Cuthbert Collingwood, worin in apologetischem Interesse auf Neubelebung der mystisch-allegorischen Interpretation der H. Schrift, insbesondere des A. T. gedrungen wird („The Bible and the Age.“ London).

Der Sieg des Christenthums in Gaza.

Von Dr. **Johannes Dräseke** in Wandsbeck.

Von welcher hohen Bedeutung die Stadt Gaza seit den ersten Anfängen von Städtegründungen an der Küste Palästinas bis in die spätesten Zeiten römischer Herrschaft in allen Beziehungen gewesen ist, davon gibt K. B. Stark in seiner schon im J. 1852 erschienenen Sonderdarstellung „Gaza und die philistäische Küste“ ein sehr klares, den überaus weitschichtigen Stoff erschöpfendes und anschaulich gestaltendes Bild. Das erste Buch, welches die Zeit orientalischer Abgeschlossenheit bis zur Eroberung Gazas durch Alexander den Großen zum Gegenstande hat, führt uns, von der Urgeschichte des Volkes, der Stadt und der Küste ausgehend, die politische Entwickelung der philistäischen Städte bis auf Alexander sowie die kulturgeschichtliche Stellung der Philistäer vor; während der Verfasser in dem die Geschichte des Hellenismus an der philistäischen Küste bis zur Eroberung durch die Araber umfassenden zweiten Buche einmal die politische Geschichte der Stadt und der Küste unter der Diadochen- und Ptolemäer-Herrschaft, sodann die Zeit von Antiochus dem Großen bis auf Pompejus' Erscheinen in Cölesyrien, ferner die politischen Zustände und Ereignisse der philistäischen Städte unter den Römern und endlich die hellenistische Kultur und das geistige Leben auf der philistäischen Küste behandelt.

Schon derjenige, welcher nur die Berichte über das jetzige, hauptsächlich durch seine Seifensiederei, Weberei und Töpferei[1] eine gewisse Bedeutung an der Küste Palästinas beanspruchende Gaza, welche G. Gatt in der „Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins“ VII, 1 ff. veröffentlicht hat, aufmerksam liest, wird aus den genauen Mittheilungen desselben über die Funde von Säulenresten, Bruchstücken von Bildsäulen, z. B. einer des Zeus, den gewaltigen Umfang sowie die Mächtigkeit der bei Gelegenheit von Neubauten mühsam durchbrochenen Schuttlagen, über die hier und da zu Tage tretenden Reste der einst riesigen Stadtmauern (a. a. O., S. 4)[2] und die bedeutende Ausdehnung der rings um die heutige Stadt sich

1) Vgl. G. Gatt's Aufsatz „Industrielles aus Gaza“ in der „Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins“ VIII, 69 ff.

2) Als muros ingentis operis bezeichnet sie Curtius in seiner Histor. Alexandri Magni IV, 6, 7.

erstreckenden Trümmerstätten[1]: der wird, meine ich, ahnen und zu dem Schlusse sich genöthigt sehen, daß wir dort vor einer Bildungsstätte von der hervorragendsten Wichtigkeit und dem höchsten Alterthum stehen. In welchem Jahrhundert Gazas Bedeutung und Blüte am größten gewesen, wann es mit allem Glanze griechischer Kunst verschönt und geschmückt worden, darüber werden theils die Ansichten sehr verschieden lauten, theils wird man auf eine sichere Ermittelung der in Betracht kommenden Thatsachen von vornherein zu verzichten haben. Eins aber ist sicher: eine Zeit ungeahnten künstlerischen und wissenschaftlichen Glanzes und Ruhmes beginnt für Gaza mit dem Siege des Christenthums in der Stadt. Reichlich fließen seitdem die Quellen unserer Kenntniß, wir erhalten eingehende und zuverlässige Kunde von dem kostbaren künstlerischen Schmucke der Stadt, von den anmuthig in Marmor strahlenden Bildsäulen, welche die Vorhallen der Häuser, die Straßen, Plätze und Umgebung der Stadt füllten, von den öffentlichen Anlagen und Bauten, den farbenprächtigen Gemälden, der kunstvollen Uhr der Stadt und besonders den prachtvollen Kirchen. Vor allem sind es die Wissenschaften, die Philosophie, die Redekunst und die Dichtkunst, welche um jene Zeit in Gaza in hervorragendem Maße gepflegt werden und durch Männer vertreten sind, welche auf jenen drei Gebieten eine große Thätigkeit entwickeln, „für gewisse Zweige allein in ihrer Zeit stehen und auch in der Nachwelt eine bestimmte Anerkennung erlangen“. Ich meine Prokopios,[2] Chorikios, Aeneas und Johannes von Gaza, Männer, deren Schriften bisjetzt nur zum Theil bekannt und gesammelt sind, und durch deren vollständige, hoffentlich nicht mehr zu lange währende Veröffentlichung[3] wir in den Stand gesetzt werden dürften, von jener Zeit des Glanzes Gazas sowol ein noch weit anschaulicheres Bild zu erhalten, als auch über den tiefgreifenden Einfluß jener Männer der Wissenschaft und der Kunst in den Zeiten der Kaiser Anastasius I. und Justinianus ein begründeteres Urtheil, als bisjetzt möglich, zu fällen.

Diese Zeit ist in ihrem vollen Umfange für unser geschichtliches Erkennen und Urtheilen noch nicht genügend erhellt, obwol u. a. Stark auch über sie schon die schätzenswerthesten Andeutungen und Ausführungen gegeben hat. Klar und deutlich

---

1) Unter diesen ist z. B. das lange verschollene, von Plinius bestimmt als nördlich dicht bei Gaza liegend verzeichnete Anthedon von Gatt in dem noch heute von den Einwohnern „Theda“ genannten Trümmerfelde, innerhalb dessen der Mufti von Gaza einen „Thedat“ benannten Garten besitzt, mit Sicherheit wiedererkannt worden. Vgl. a. a. O., S. 5 ff. mit Guthe's Anmerkung S. 7.

2) Vgl. u. a. Hans Malchin's Dissertation „De Choricii Gazaei veterum Graecorum scriptorum studiis“. Kiel 1884.

3) Wie verlautet, haben wir von Förster in Kiel die Herausgabe von Werken der Männer aus der Schule von Gaza zu erwarten. Möchte vorerst doch der vollständige Chorikios, soweit dies heute noch möglich, recht bald ans Licht treten! Des Johannes von Gaza Descriptio tabulae mundi und Anacreontea haben wir in einer neuen, 1882 zu Berlin erschienenen Ausgabe von Eug. Abel, sechs andere Schriften desselben stehen in Matranga's Anecdot. Graec. (Rom 1850) II, 575—641, ein Πανηγυρικὸς εἰς τὸν αὐτοκράτορα Ἀναστάσιον des Prokopios von Gaza in Villoison's Anecdot. Graec. (Venedig 1781) II, Nr. 3.

tritt uns dagegen in der Ueberlieferung der Anfang dieser letzten Blütezeit Gazas entgegen, die eben mit dem Siege des Christenthums beginnt. Nirgends ist der Kampf des Heidenthums mit der neuen, frisch aufstrebenden Geistesmacht des Christenthums länger und erbitterter gewesen als in Gaza. Gaza erscheint in der Ueberlieferung als der letzte feste Hort des Heidenthums, mit der Zerstörung des Marneions, des weit über die philistäische Küste hinaus berühmten, prachtvollen Nationalheiligthums ist der Sieg des Christenthums entschieden.

Nicht plötzlich und unvorbereitet haben die Christen zum Sturm auf jene letzte feste Stellung des Heidenthums zu schreiten vermocht. Ueber ein halbes Jahrhundert seit der Anerkennung des Christenthums als Staatsreligion verging, ehe sie dazu im Stande waren. Zwar hören wir schon von Gaza und Askalon als Bischofssitzen in konstantinischer Zeit; die Bischöfe beider Städte erscheinen als Gesinnungsgenossen des Athanasios auf der Kirchenversammlung zu Nicäa. Aber die Christengemeinden sind außerordentlich klein und unbedeutend. Die Wohlthaten, welche Constantinus verschwenderisch über diejenigen Städte ausschüttete, welche sich zum Christenthum bekannten, haben nachweislich ja Tausende in den Schoß der christlichen Kirche geführt; geringfügig waren und blieben aber die Erfolge des Kaisers an der philistäischen Küste, besonders in Gaza. Auch die Verleihung besonderer Stadtrechte an die gazäische Hafenstadt Majuma,[1] deren Bewohner in Massen plötzlich aus eifrigen Heiden Christen geworden waren, sowie die Errichtung eines Bischofssitzes daselbst blieb auf die Stimmung der zäh an den alten Göttern festhaltenden Bürgerschaft von Gaza ohne ersichtlichen Einfluß. Ja selbst die großartige Wirksamkeit des Einsiedlers Hilarion in unmittelbarer Nähe Gazas und die von ihm ausgehenden Klostergründungen im weiteren Umkreise der Stadt, zu Gerar, Kades, Bethelean, von denen die Bekehrung des Landvolkes in Angriff genommen wurde, vermochten das Heidenthum in Gaza nicht zu erschüttern. Vielmehr schöpfte dasselbe unter Julianus neuen Muth und neue Hoffnung; Kirchen und Klöster wurden im Sturme wieder beseitigt, Majuma auf der Gazäer Klage nach des Kaisers eigener Entscheidung (Sozom. V, 3) diesen wieder zugesprochen.

Der eigentliche Todeskampf des Heidenthums fällt ein ganzes Menschenalter später hauptsächlich unter des Theodosius Regierung. Noch einmal war die Gesammtmacht des römischen Reiches in einer thatkräftigen Hand vereinigt. Des Reiches Bestand durch wirksamen Schutz gegen äußere Gefahren und durch die Einheit des Glaubens im Inneren kräftig zu wahren, darin erblickte Theodosius seine Hauptaufgabe. In den Heiden sah er Abtrünnige; er griff darum mit Strenge zu den früheren Verordnungen gegen dieselben zurück. Noch heute zeugen die Rechtsbücher laut von dem stetig sich steigernden Eifer des Kaisers, das Heiden-

1) Μαϊουμᾶς, heute noch in der Form „Maimas" erhalten („Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins", VIII, 243), schon zu Arrianos' Zeiten, auch noch zu denen des Sozomenos (V, 3) 20 Stadien oder eine halbe Meile von Gaza entfernt, darum auch wol ἡ νέα Γάζα genannt, lag nach Gatt (a. a. O., S. 4) an der Stelle des heutigen Hafenplatzes. „Die östliche Stadtmauer", sagt derselbe, „etwa zehn Minuten vom Hafen, war dort, wo ich sie beobachten konnte, an drei Meter dick und befindet sich mehr als ein Meter unter dem Sande."

thum völlig zu beseitigen. Allmählich „wurden den Heiden die politischen Stellungen, Rechte, endlich die Privatrechte des Besitzes geschmälert oder genommen; die heidnischen Zeichen und Verbindungen entfernt und endlich die unmittelbare Zerstörung der heidnischen Mittelpunkte unterstützt“.

Als eine Hochburg des Heidenthums stand bis dahin unerschüttert und unangetastet der berühmte Wunderbau des Serapeions zu Alexandria. Fromme Scheu umgab des Gottes Heiligthum mit einer Art von Unnahbarkeit; versicherte man doch zuversichtlich, daß, wenn ruchlose Hand je des Serapis Heiligkeit versehren sollte, Himmel und Erde sofort in den trüben Wust des Uranfangs zurücksinken würden. So ragte das aus zahlreichen Metallplatten kunstreich gefügte Bild des Gottes, die Mauern des Heiligthums an allen Seiten berührend, in der Haltung und Bedeutung dem Zeus ähnlich, unterschieden von ihm durch den korbartigen Kopfaufsatz und das sinnbildliche Ungethüm in seiner Rechten mit Kopf und dreigeschwänztem Leibe einer Schlange, dessen drei Enden in die Häupter eines Hundes, eines Löwen und eines Wolfes ausliefen. Schon war es zwischen Christen und Heiden in Alexandria zu blutigen Kämpfen gekommen; befeuerte doch jene der berüchtigte Gegner des edlen Johannes Chrysostomos, Erzbischof Theophilos, nach Gibbon's bezeichnendem Ausdruck „der beständige Feind des Friedens und der Tugend, ein kühner, ruchloser Mann, dessen Hände abwechselnd von Gold und von Blut befleckt waren“. Da traf 391 der kaiserliche Befehl ein, welcher sofortige Zerstörung des Serapeions verlangte. Der Sturm auf das Heiligthum brach los, mit wuchtiger Streitaxt zerschmetterte ein beherzter Krieger das Haupt des Gottes, ohne daß Erde und Himmel untergingen. Völlige Vernichtung des Götterbildes und die Zerstörung der oberen Mauern des Heiligthums folgten. Man verzweifelte an dem Schutz des Gottes, und massenhaft trat das Volk zum Christenthum über, auf der Trümmerstätte erhob sich bald eine christliche Kirche. Leider ward bei dem Werke der Verwüstung auch die kostbare Büchersammlung von Alexandria mit ihren unersetzlichen Schätzen geplündert und zerstört. Noch nach zwanzig Jahren sah Orosius[1] die leeren Fächer dieses berühmtesten Sammelpunktes der schriftstellerischen Hinterlassenschaft des Alterthums, und sogar dieser Eiferer scheint zu bedauern, daß Christen die Zerstörer aller jener Geistesschätze waren.

Der Fall des Serapeions rief im Morgenlande eine gewaltige Erschütterung hervor. Jetzt war es nur noch die Küste Palästinas, die bislang mit Erfolg an den vaterländischen Göttern festhielt; aber fast noch ein Jahrzehnt zieht sich der Kampf um ihre Heiligthümer hin. Es sind die Tempel von Raphia, von Petra und Areopolis in Arabien, Heliopolis und Apamea, besonders aber die von Gaza. Das ist die Zeit, in welcher Hieronymus an Läta schreibt (Ep. VII. T. I, 35 ed. Fr.): Iam et Aegyptius Serapis Christianus factus est, Marnas Gazae luget inclusus et eversionem templi iugiter pertimescit.

Die Bedeutung und die häufigere Erwähnung des Gottes Marnas gehört, wie Stark nachgewiesen hat (a. a. O. S. 577 ff.), ganz der Zeit des letzten Kampfes

1) Oros. VI, 15: Nos vidimus armaria librorum, quibus direptis exinanita ea a nostris hominibus nostris temporibus memorant.

des Heidenthums an. Mit dem Namen Marnas, so belehrt uns derselbe Gewährsmann, ist die Gottheit an sich nur als Hauptgottheit bezeichnet, und zwar der Bedeutung und dem Begriff nach als wesentlich gleich dem herrschenden Bel oder dem griechischen Zeus. Demgemäß eignen ihm vorwiegend die Bezeichnungen des letzteren als Orakelgottes, ferner als des Herrn und Spenders des Regens bei Dürre und Trockenheit (in griechischer Auffassung also Marnas als Ζεὺς ἀγρεύς, ἀρουραῖος), endlich als des Höhenzeus, eines Ζεὺς ἀκραῖος, der Regen und Fruchtbarkeit von seiner wolkensammelnden Spitze auf die Erde herabsendet. Dieses Gottes Tempel hielten die Gazäer für den ruhmvollsten und wichtigsten unter allen;[1] jedenfalls war er in den Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung der bedeutendste in ganz Syrien. Nachdem das Serapeion gefallen, die Tempel von Heliopolis und Apamea kurz darauf in Asche gesunken, war das Marneion zu Gaza des Heidenthums letzter Hort.

Den entscheidenden Schlag gegen dasselbe führte ein Bischof, über dessen Leben und Wirken wir genauer unterrichtet sind als über das manches anderen, Porphyrios. Es ist ein nicht zu unterschätzender Vorzug, daß uns für diese Zeit und die geschichtlichen Vorgänge derselben der Bericht eines Augenzeugen, des dem Porphyrios eng befreundeten Diakonen Marcus vorliegt. Während den Früheren das von diesem verfaßte „Leben des Porphyrios" nur in der schlechten, stellenweise ganz unverständlichen[2] lateinischen Uebersetzung des Gentianus Hervetus und in einem Auszug aus den griechischen Menologien zum 26. Februar[3] zu Gebote stand, erfreuen wir uns seit 1875 durch Haupt's Bemühungen[4] der in vieler Beziehung sorgfältig gereinigten griechischen Urschrift. Aus derselben treten uns die entscheidenden Vorgänge, welche zum Siege des Christenthums in Gaza führten, viel lebendiger und anschaulicher entgegen, als dies sonst der Fall war, sodaß es sich der Mühe wohl verlohnt, an der Hand des schlichten, aber treuen[5]

---

1) Marc. Vita Porph. 64, S. 199, 25: τὸ Μαρνεῖον, ὃ ἔλεγον εἶναι Κρηταγενοῦς Διός, ὃ ἐνόμιζον εἶναι ἐνδοξότερον πάντων τῶν ἱερῶν τῶν ἁπανταχοῦ.

2) Vgl. Stark, a. a. O., S. 579, Anm. 1 und S. 599, Anm. 5.

3) Acta Sanctor. Febr. III, p. 645–649. Ed. Antv. 1658.

4) Marci diaconi vita Porphyrii episcopi Gazensis edita ex codice Vindob. ms. hist. Gr. III a M. Hauptio (Ex comm. reg. acad. sc. Berol. a. 1874 Berol. typis acad. 1875). Daß übrigens Marcus ein Grieche war und demzufolge seine Schrift ursprünglich griechisch, nicht aber, wie Gibbon (Kap. 32, in Sporschil's Uebersetzung Bd. VI, S. 178, Anm. 5) neben der Annahme ursprünglich griechischer Niederschrift noch für möglich hielt, in syrischer Sprache abfaßte, geht aus seinen eigenen Worten hervor (Kap. 4, S. 173, 22): κατ᾽ ἐκεῖνον δὲ τὸν καιρὸν συνέβη κἀμὲ ἐκ τῆς ᾽Ασίας καταπλεῦσαι χάριν τοῦ προσκυνῆσαι τοὺς σεβασμίους τόπους. Danach stammte Marcus aus der Provinz Asia, oder, wenn wir den neutestamentlichen Sprachgebrauch, insbesondere vielleicht den des Apostels Paulus (2 Kor. 1, 8. 2 Tim. 1, 15. 18) maßgebend sein lassen, geradezu aus Ephesus.

5) Marc. Vita Porph. 3, S. 172, 29: αἰτῶ δὲ τοὺς ἐντυγχάνοντας τῷδε τῷ συγγράμματι μὴ ἀπιστεῖν τοῖς λεγομένοις· αὐτόπτης γὰρ τῆς ἀρετῆς τοῦ ἀνδρὸς ἐγενόμην συνοικήσας καὶ συμπλεύσας καὶ συγκακουχηθεὶς αὐτῷ ἕως τῆς τελευταίας ἡμέρας τῆς ἐνθάδε αὐτοῦ ζωῆς. Ueber Neander's Bedenken, wonach die ihm nur in der lateinischen Uebersetzung bekannte Schrift des Marcus, „obgleich die Anordnung der darin enthaltenen Begebenheiten manche chronologische Schwierigkeiten gibt, zu sehr das Gepräge dieser Zeit" trägt, „als daß man sie nicht

und gar nicht ungewandt schreibenden Gewährsmannes jenen für Gaza so denkwürdigen Zeitraum, den Stark nur in großen Zügen uns vor Augen führt, ein wenig eingehender zu schildern.

Bischof Porphyrios von Gaza war durchaus der Mann, um das Werk voll und ganz und aller Hindernisse und Hemmungen, aller Schmach und Schande ungeachtet zu verrichten, in welches die Vorsehung ihn gewiesen. Er ist ein hervorragender Vertreter des Einsiedlerwesens und Mönchthums, dessen sittliche Berechtigung in jenem von politischen Stürmen so gewaltig erschütterten Zeitalter mit seinem naturgemäßen Gegensatz gegen die Ueppigkeit und das Afterwesen einer untergehenden Bildung einerseits und dessen tiefgreifende Bedeutung für die höhere, weltabgewandte Haltung des ganzen geistlichen Standes der folgenden Jahrhunderte andererseits Burckhardt in seinem Werke „Die Zeit Konstantin's des Großen" (2. Aufl. Leipzig 1880, S. 383 ff.) so trefflich geschildert hat. Porphyrios erscheint als ein Mann, der alles Irdische mit Freuden dahingibt, um es in den Dienst des Christenthums und seiner höchsten Aufgaben zu stellen, als ein Mann voll unermüdlicher Thatkraft, großer Sanftmuth, herzlicher Demuth, höchster Besonnenheit und himmlischen Erbarmens (Marcus' „Leben des Porphyrios" 8, S. 175, 17 ff.); dessen inneres Leben aber ein so gesteigertes und lebhaftes ist, daß es zu Gesichten und den Körper auf das tiefste erregenden und zerrüttenden Verzückungen neigt. Sein Leben kann als ein anschauliches Beispiel jener ganzen Gattung von Menschen dienen, deren Thun und Treiben uns heutzutage oft so fremdartig anmuthet, ohne deren Vorbild aber die Kirche, d. h. die einzige Pflegerin alles geistigen Dichtens und Trachtens der damaligen Menschheit, früh völlig verweltlicht und im Kampfe mit der rohen Gewalt sicherlich erlegen wäre.

Porphyrios stammte aus Thessalonike von angesehenem, reich begütertem Geschlechte. Inmitten alles irdischen Ueberflusses ergriff ihn ein unwiderstehlicher Drang, die Heimat und den Glanz des Vaterhauses zu verlassen und sich zu den Einsiedlern der Wüste nach Aegypten zu begeben. Hier in Skete verweilte er bei den frommen Vätern fünf Jahre, mit heiligem Eifer allen geistlichen Uebungen und Kasteiungen sich unterziehend. Dann zog es ihn zu den heiligen Stätten Palästinas. Bald aber suchte er wieder die Einsamkeit auf; er ging in die Gegend am Jordan und wohnte in einer Höhle, indem er gleicher Weise auch hier fünf Jahre unter vielem körperlichen Elend zubrachte. Infolge der großen Dürre und der Schwankungen in der Witterung jener Landstriche verfiel er in eine heftige Krankheit. Als er sich nun in der äußersten Gefahr sah, bat er einen seiner Bekannten, ihn nach Jerusalem hinaufzuschaffen; er war schwer leberkrank und fieberte beständig. Trotz der Zunahme seines Leidens und trotz der unaufhörlichen Schmerzen, welche seinen Leib immer mehr dahinschwinden ließen, hörte er nicht auf, obwol gebückt und unfähig sich aufzurichten, auf einen Stab gestützt, die

größtentheils für echt halten sollte" (Johannes Chrysostomus II, S. 159) — setzen wir uns jetzt leicht hinweg. Schwierigkeiten in der zeitlichen Anordnung der Begebenheiten sind thatsächlich nicht vorhanden, alle übrigen Nachrichten des Marcus aber sind im höchsten Grade vertrauenswürdig.

Auferstehungskirche Christi und die anderen Gebetsstätten täglich zu besuchen. In solchem bejammernswerthen Zustande traf ihn einst Marcus, der um jene Zeit zu Schiffe von Asien hinabgekommen war, um die heiligen Stätten zu besuchen, und der bei längerem Aufenthalt in Jerusalem sich von seiner Hände Arbeit als Schönschreiber nährte. Porphyrios befand sich auf den von Constantinus gestifteten Marterstufen und war nicht mehr im Stande, seinen Fuß weiter zu setzen. Da lief Marcus herzu, streckte ihm seine Hand hin und bat ihn sich darauf zu stützen und die Stufen hinanzusteigen. Er aber lehnte dies ab mit den Worten: „Es ist nicht recht, daß ich, der ich hierher gekommen bin, um Vergebung der Sünden zu erbitten, mich auf eines Anderen Hand stütze“ (Kap. 5, S. 173, 32 ff.). So schleppte er sich elend dahin, ja er verachtete sein Leiden so sehr, daß er, nach Marcus' Ausdruck, „seine Krankheit in fremdem Körper zu haben glaubte“. Nur ein Umstand betrübte ihn, „daß sein Vermögen immer noch vorhanden und nicht dem Worte des Evangeliums gemäß verkauft und an die Armen vertheilt war“. Als er vor Jahren seine Vaterstadt verlassen, waren seine Brüder noch Kinder gewesen. Zur Erledigung dieser Angelegenheit bat er Marcus, der ihm ein theilnehmender Freund geworden, nach Thessalonike zu schiffen. Dieser, mit Vollmacht versehen, entledigte sich in drei Monaten seines Auftrages und kehrte mit dem nicht unbeträchtlichen Vermögen des Porphyrios nach Jerusalem zurück. Aber wie erstaunte er, als Porphyrios ihn bei seiner Ankunft unter Freudenthränen umarmte. Marcus kannte ihn nicht, so hatte er sich verändert; der vordem so Gebrechliche stand in blühender Gesundheit, frisch und fröhlich vor ihm (Kap. 6, S. 174, 8 ff.). Um den Grund dieser wunderbaren Wandelung befragt, theilte Porphyrios einen Vorgang mit, der für des Mannes eigenartiges Wesen zu bezeichnend ist, als daß ich ihn hier übergehen sollte.

„Als ich mich vor etwa vierzig Tagen“, so erzählte er Marcus (Kap. 7, S. 174, 30 ff.), „nachtwachend in der Kirche befand, befielen mich unsagbare Leberschmerzen, und da ich meinen Schmerz nicht mehr ertragen konnte, ging ich weg und legte mich nahe der h. Schädelstätte nieder. Infolge des heftigen Schmerzes gerieth ich wie in Verzückung und sehe den Heiland von Nägeln durchbohrt am Kreuz und einen der Schächer mit ihm hangend an einem anderen Kreuz und ich fange an zu schreien und des Schächers Wort zu rufen: „Gedenke meiner, o Herr, wenn du in dein Reich kommst“! Und es antwortete der Heiland und sprach zu dem hangenden Schächer: „Steige herab vom Kreuze und rette jenen, der da liegt, so wie auch du einst gerettet wurdest“. Und der Schächer stieg herab vom Kreuze, umarmte und küßte mich, reicht mir seine Rechte und richtete mich auf mit den Worten: „Gehe zum Heiland“! Und sofort stand ich auf und lief zu ihm und sehe ihn, wie er herabgestiegen ist vom Kreuz und zu mir sagt: „Nimm dieses Holz und bewahre es“! Und ich nahm dasselbe werthe Holz und trug es und sofort kam ich von meiner Verzückung wieder zu mir, und von jener Stunde hatte ich keine Schmerzen mehr, ich wußte nichts mehr von dem Sitz meines Leidens.“ Seit jener Zeit schloß sich Marcus immer enger an Porphyrios an. Des von jenem ihm überbrachten Vermögens entäußerte sich Porphyrios gar bald; die Kleider wurden verkauft, das meiste Silbergeschirr zu heiligen Geräthen

gestiftet, alles übrige Geld aber den Dürftigen nicht allein in der heiligen Stadt, sondern auch in anderen Städten, Dörfern und Klöstern, zumeist den dessen besonders benöthigten ägyptischen Klöstern überwiesen. Er entblößte sich so sehr von allen Mitteln, daß er bittere Noth litt und, als er zu dem wenig einträglichen Gewerbe eines Lederarbeiters griff, gleichwol des mit reicheren Mitteln versehenen Marcus Vorschlag, mit ihm ein gemeinschaftliches Leben zu führen, ablehnte.

Es konnte nicht ausbleiben, daß Bischof Praylios von Jerusalem bald auf den strengen Büßer aufmerksam wurde, von dessen wunderbarem Begegniß in der Verzückung und daran sich schließender Genesung ihm erzählt worden war. Er machte ihn trotz seines Widerstrebens zum Presbyter und Hüter des h. Kreuzes. Porphyrios war damals etwa 45 Jahre alt; er setzte auch nach seiner Weihe sein beschwerliches, arbeitsames Leben mit Fasten und Nachtwachen fort.

Drei Jahre nach seiner Wahl zum Priester — wahrscheinlich im J. 395 — starb der Bischof Aeneas von Gaza, der seinen Vorgänger Irenion nicht lange überlebt hatte. Die Christengemeinde zu Gaza, welche damals an Zahl noch gering war, wandte sich, da in ihrem Schoße Streit und Eifersucht herrschten, an den Erzbischof von Cäsarea, Johannes, mit der Bitte, ihnen einen Bischof zu geben. Dieser bat brieflich Praylios, ihm behufs Lösung einer Streitfrage der h. Schrift, worin Porphyrios ganz besonders bewandert war, den letzteren nach Cäsarea zu senden. In Begleitung des Marcus, eines jungen Dieners Barochas und zweier Eseltreiber machte sich Porphyrios auf den Weg und wurde von Johannes, wiederum gegen seinen Willen — er weinte heftig und behauptete, eines so hohen Amtes nicht würdig zu sein — zum Bischof von Gaza ernannt. Erfreut nahmen die gazäischen Abgeordneten ihren neuen Bischof und zogen über Diospolis, woselbst man übernachtete, nach Gaza, wo sie, von den mit Zweck und Bedeutung ihres Zuges durch das Gerücht schnell bekannt gewordenen Bewohnern der in der Nähe von Gaza liegenden Dörfer vielfach geplagt und unangenehm behelligt, glücklich um die dritte Stunde der Nacht eintrafen. Sie begaben sich sofort zur bischöflichen Wohnung, die vordem, freilich klein und beschränkt, Bischof Irenion[1] sammt der Irene-Kirche gegründet hatte.

Einer an die große Vergangenheit der Stadt erinnernden örtlichen Ueberlieferung gedenkt bei dieser Gelegenheit Marcus. „Man erzählt nämlich", sagt er Kap. 18, S. 179, 29, „die Einwohner von Gaza hätten, als die Stadt von Alexander dem Macedonier erobert wurde, auf ein gewisses Zeichen dort den Kampf eingestellt, und seitdem heiße die Stätte Irene (Friede). Diesen Ort fand der selige Irenion geehrt von den Gazäern vor und gründete deswegen auf demselben die Kirche. Sei es nun der eben erwähnten Umstände, sei es um des Namens des Gründers willen blieb sie bis auf diesen Tag so genannt."

1) Irenion treffen wir 363 in Antiochia, wo er mit vielen anderen Bischöfen das von denselben an Kaiser Jovianus gerichtete, von Sokrates (III, 25) aufbehaltene Schreiben unterzeichnete.

Die ersten Zeiten der bischöflichen Amtsführung des Porphyrios sollten für die kleine, nach Marcus (Kap. 19, S. 180, 13) nur 280 Personen, Männer, Weiber und Kinder, zählende christliche Gemeinde gleich höchst bedeutungsvolle und wichtige werden. Die Ereignisse erinnern unwillkürlich an Vorfälle, die bereits etwa ein Menschenalter früher ebendort sich zugetragen hatten. Schon zur Zeit des Aufenthalts des h. Hilarion in der Nähe der Stadt war während der Cirkusspiele, bei denen ein christlicher Pferdebesitzer, durch des Heiligen Rath unterstützt, seinen dem Marnas ergebenen Gegner im Rennen geschlagen hatte, der Ruf erschollen: „Marnas ist von Christus besiegt!“ Jetzt handelte es sich um die Abstellung empfindlichen Regenmangels. Weder im Monat Dios (November) noch den Monat darauf hatte Marnas, dessen besondere Bedeutung hierfür in Aehnlichkeit mit dem hellenischen Zeus ich zuvor schon hervorgehoben, regnen lassen. Sieben Tage hintereinander hatten seine Verehrer Hymnen gesungen, waren zu der dem Gotte geweihten, außerhalb der Stadt unter freiem Himmel gelegenen Gebetsstätte hinausgewallfahrt, ohne etwas ausgerichtet zu haben. Da versammelten sich die Christen, baten Porphyrios, mit ihnen vor die Stadt zu ziehen und inbrünstig um Regen zu flehen, da man die Dürre und die infolge derselben bereits eingetretene Hungersnoth gerade dem Eintreffen des Bischofs in der Stadt schuld gab. Dieser kam der Bitte nach, wachte mit seiner ganzen Gemeinde die Nacht hindurch in der Kirche unter Gesang und Schriftverlesung, und von da zogen alle insgesammt in feierlichem Zuge zu der alten, im Westen der Stadt gelegenen, einst, wie es hieß, von Bischof Asklepas gegründeten Kirche. Von hier aus wandte man sich zu der außerhalb der Mauern befindlichen Grabstätte des Märtyrers Timotheos und flehte Gott um Regen an. Als endlich die Heimkehr zur Stadt angetreten wurde, fand man das Thor von den erbitterten Heiden verschlossen. Nach zweistündigem vergeblichen Harren erhob sich plötzlich ein starker Südwind, der Himmel bedeckte sich mit Wolken, und mit Sonnenuntergang begann unter Blitzen und Donnern wolkenbruchartiger Regen herniederzuströmen, der drei Tage anhielt. Die armen Ausgeschlossenen achteten des kaum, vor übergroßer Freude hatten sie einander umarmt. Hier schien nun auch vielen Heiden die Hand Gottes sichtbar zu walten, sie wurden gläubig, öffneten das Thor, mischten sich unter die Christen und riefen: „Christus allein ist Gott, er allein hat gesiegt“! In der That, Marnas hatte geschwiegen, Christus im Wetter geredet; Marcus durfte bei dieser Gelegenheit wol an Elias und die Baalspriester auf dem Karmel erinnern.

Diese göttliche Errettung aus Hungersnoth führte an jenem Tage 127 Heiden der Kirche zu, andere 105 folgten noch in demselben Jahre. Bei den Heiden aber nahm die Erbitterung ein immer drohenderes Gepräge an. Heidnische Archonten schädigten die Christen, wo sie nur konnten, insbesondere war der Bischof den lästigsten Plackereien ausgesetzt. Ja der Diener desselben, Barochas, wurde von Landleuten, als er zur Erhebung einer kirchlichen Abgabe in einem nahe bei Gaza gelegenen Dorfe erschien, so furchtbar zugerichtet, daß er halbtodt am Wege liegen blieb. Hier fanden ihn Christen zufällig am folgenden Tage und trugen ihn nach Gaza. In der Meinung, man habe einen Todten in die

Stadt getragen, rotteten sich die Heiden, wüthend über den Frevel, zusammen, rissen den schwer verwundeten Barochas von den Schultern seiner Träger herunter, schlugen auf dieselben los, und bald erfüllte sich die ganze Stadt mit Lärm und Getümmel. Bischof Porphyrios eilte sofort mit Marcus und anderen Brüdern zur Stelle, und während er selbst den größten Beschimpfungen und Mißhandlungen von seiten der haßerfüllten Heiden ausgesetzt war, gelang es den Christen, im Gedränge der für und wider den Bischof Partei Nehmenden, den unglücklichen Barochas in die Kirche zu retten, wo er die Nacht unter sorgsamer Pflege verbrachte und erst ganz allmählich wieder zu sich kam Auch vor der Kirche erschien nun am nächsten Morgen noch einmal die wüthende Volksmenge, an ihrer Spitze der Schirmvogt der Bürgerschaft sammt den Friedensrichtern und den beiden Archonten Timotheos und Epiphanios, mit der Beschuldigung, die Christen hätten gegen die väterlichen Gesetze gefrevelt. Bischof Porphyrios trat allein dem rasenden Haufen entgegen und versuchte vergeblich, unter Hohn und Spott von allen Seiten, sich Gehör zu verschaffen; ja seine Gehülfen Marcus und der Diakon Kornelius, die ihm zu Hülfe kamen, wurden gröblich gemißhandelt. Da erhob sich in wunderbarer Kraft und Frische Barochas von seinem Schmerzenslager, ergriff ein Holzscheit und hieb damit so furchtbar auf die verblüffte Menge ein, daß sie in wilder Flucht auseinanderstob, von dem Simson Barochas bis zum Marneion verfolgt (Kap. 19, S. 180, 2 bis Kap. 25, S. 183, 25).

Diese Vorgänge in Verbindung mit der Beobachtung, daß die von den Heiden gegen die Christen begangenen Frevel sich täglich mehrten, ließen in Porphyrios den Beschluß reifen, seinen getreuen, jetzt zum Diakonen geweihten Marcus nach Byzanz zu senden, um den Kaiser um Zerstörung der Götzentempel zu bitten. Denn der Ereignisse in Alexandria ungeachtet ertheilten die Tempel zu Gaza, besonders der des Marnas, nach wie vor Orakel. Mit einem Schreiben an Erzbischof Johannes (Chrysostomos) reiste Marcus nach Konstantinopel. Dieser vertrat bei dem Cubicularius Eutropios, jenem mißgestalteten, unersättlich habgierigen Verschnittenen, dessen schamloses Treiben Claudianus so vortrefflich geißelt, persönlich Porphyrios' Bitte und setzte bei dem damals allmächtigen Günstling des Arcadius die Ausfertigung eines kaiserlichen Befehls durch, „daß die Götzentempel der Stadt der Gazäer geschlossen werden und nicht mehr Orakel ertheilen sollten" (Kap. 26, S. 184, 12). Bei seiner Heimkehr nach Gaza fand Marcus den Bischof krank liegen, die vielen Bedrängnisse und Beängstigungen von seiten der Heiden hatten ihn aufs Krankenlager geworfen; jetzt machte ihn die Freude über den Brief des Chrysostomos schnell gesund. Sieben Tage nach Marcus' Rückkehr traf der mit der Ausführung des kaiserlichen Befehles betraute höhere Beamte Namens Hilarius sammt Vertretern des Consularis und zahlreichen Schutzmannschaften aus Azotos und Askalon in Gaza ein. Sofort nahm er die drei Stadtältesten in Gewahrsam, setzte sie jedoch gegen ein Lösegeld wieder auf freien Fuß und eröffnete ihnen nun den kaiserlichen Befehl, daß die Götzentempel von Gaza bei Gefahr des Lebens der Vorsteher selbiger Stadt geschlossen werden sollten. Er ließ die Götterbilder in denselben stürzen und die Tempel schließen, das Heiligthum des Marnas jedoch tastete er, durch eine große Summe Goldes

bestochen, nicht an; es blieb nach wie vor den Befragenden geöffnet (Kap. 27, S. 184, 15—27).

So war der erste Versuch zur Beseitigung des Heidenthums in Gaza im wesentlichen fehlgeschlagen. Wann ist derselbe anzusetzen? In welches Jahr fällt Marcus' Reise nach Byzanz? Aus Marcus selbst ist Gewisses darüber unmittelbar nicht zu entnehmen. Da er jedoch Eutropios als noch im vollen Genuß seines unumschränkten Einflusses auf den Kaiser und die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten erwähnt, derselbe aber nach vierjähriger schmachvoller Herrschaft im J. 399 gestürzt wurde, so muß dieses Jahr, was auch aus dem Folgenden sich ergibt, als der äußerste Zeitpunkt angesehen werden. Zugleich kann Marcus aber nicht vor 398 in Byzanz gewesen sein, weil in diesem Jahre erst, am 26. Februar (Sokr. VI, 2), Johannes Chrysostomos sein erzbischöfliches Amt in Konstantinopel antrat. Die letztere Thatsache ist von Eberhard (Bursian's Jahresbericht III, S. 544) nicht berücksichtigt, der des Marcus Sendung nach Konstantinopel zwischen die J. 395 und 399 fallen läßt. Es bleiben somit nur die beiden J. 398 und 399.

Die Verhältnisse hatten sich für die Christen in Gaza nach Hilarius' Erscheinen in keiner Weise gebessert. Im Gegentheil, infolge des stetigen Anwachsens der christlichen Gemeinde steigerte sich der Haß und die Erbitterung der Heiden dermaßen, daß man die Christen sogar an der Ausübung ihrer bürgerlichen Rechte hinderte. Aus Schmerz hierüber machte sich endlich Bischof Porphyrios zum Erzbischof Johannes nach Cäsarea auf, um ihn zu bitten, persönlich mit ihm nach Konstantinopel zu reisen und den Kaiser um Abstellung der Schäden anzuflehen. Nach langem Sträuben willigte Johannes trotz der Nähe der Wintersonnenwende in den Vorschlag, Porphyrios ließ seinen Diakon Marcus nachkommen, und so trat man im December des J. 400 die Seefahrt an. Nach einem kurzen Besuch bei dem damals berühmten Einsiedler Prokopios auf Rhodus, der die Bischöfe in sehr eingehender Weise mit den augenblicklichen Verhältnissen bei Hofe bekannt machte, gelangten sie von da nach zehntägiger Fahrt glücklich nach Byzanz.

Halten wir hier einen Augenblick inne, um auf unseres Gewährsmannes Führung einen prüfenden Blick zu werfen.

Wenn Hase zur Kennzeichnung des eigenthümlichen Gepräges der deutschen Geschichte Lambert's von Hersfeld den treffenden Ausdruck gebraucht, er lasse die Geschichte der Welt und seines Volkes am kleinen, gemalten Fenster seiner Zelle vorüberziehen, so trifft dies in gewissem Sinne auch auf die Geschichtschreibung des Marcus zu, nur daß der Gesichtswinkel in dessen „Leben des Porphyrios" noch bedeutend kleiner, der Gesichtskreis weit enger erscheint als der des deutschen Mönches. Es mangelt in seinem Werke zwar nicht an gelegentlichen werthvollen geschichtlichen und mythologischen Bemerkungen, dergleichen ich hin und wieder zuvor schon in meine Darstellung aufgenommen, auch Zeit- und Wegemaße sind mehrfach mit lobenswerther Genauigkeit verzeichnet;[1] aber es fehlt dem treuen

1) Besonders die auf die Seefahrten bezüglichen Angaben in der Schrift, die Schilderung des Sturmes auf der Fahrt von Rhodus nach Gaza würden vielleicht auch für Breusing

Diakon durchaus der Blick für das Große und Bedeutende. Ausschließlich bedacht auf die Verwirklichung dessen, worin seine Zeit das erstrebenswerthe Muster und Ziel alles christlichen Dichtens und Trachtens setzen zu müssen glaubte, hat er kein Auge für die gewaltigen Ereignisse der Zeit. Er sieht nur das, was seinen bewunderten Bischof Porphyrios angeht. Gewiß sind wir ihm für so manche treu bewahrte und anschaulich geschilderte Einzelheit aus dessen Leben wie insbesondere auch hinsichtlich des großen Chrysostomos und des in seiner Schrift überaus deutlich in den Vordergrund tretenden Ränkespiels der obersten Hofbeamten zu Byzanz zu Danke verpflichtet. Wir suchen aber vergeblich nach einem einzigen Hinweis auf gewisse gleichzeitige geschichtliche Thatsachen, die, wenn anders Marcus nicht zu einseitig seines Bischofs Lebenszwecken hingegeben gewesen wäre, ihn nicht unberührt hätten lassen können. Ich denke dabei weniger an die seinem ersten Aufenthalt in Byzanz gleichzeitige Anwesenheit der gleichfalls zum Zwecke der Bitte um Erleichterung mannichfacher Uebel aus der Provinz Cyrenaica erschienenen Gesandtschaft, an deren Spitze der berühmte Synesios, der in seiner „Rede über das Königthum" vor Kaiser Arcadius kühner als je ein Hellene gesprochen zu haben sich rühmen konnte; weniger an das heftige Erdbeben vom J. 400, während dessen, um von Chrysostomos' Angaben[1] zu schweigen, der zur Betreibung der Angelegenheiten seines Heimatlandes immer noch in Byzanz weilende Synesios, die allgemeine Bestürzung benutzend, sich in ein Schiff warf und, ohne bei Hofe und seinen Freunden Abschied genommen zu haben, nach Kyrene zurückkehrte. Vielmehr vermissen wir einen Hinweis auf den besonders die hauptstädtische Bevölkerung in ungeheuere Aufregung versetzenden Sturz des Eutropios, der doch des Marcus Anliegen das erste Mal so eifrig gefördert hatte, und den dieser jetzt nun nicht mehr in Konstantinopel vorfand. Wir vermissen vor allem einen Hinweis auf die gewaltigen Ereignisse, welche das oströmische Reich in seinen Grundfesten erschütterten, die Verschwörung, die Niederlage und den Tod des Gothen Gainas im J. 400. Doch folgen wir zunächst wieder dem trotz aller dieser Mängel in den Angelegenheiten seines Bischofs so wohl bewanderten und zuverlässigen Gewährsmanne weiter.

Der erste Gang der Bischöfe am Tage nach ihrer Ankunft in der Hauptstadt führte sie zu dem gefeierten Erzbischof Johannes (Chrysostomos), um ihm ihre Angelegenheit vorzutragen. Dieser erkannte sofort den Marcus wieder; er erinnerte sich der bereits früher gepflogenen Verhandlungen und sagte alsdann — die für des edlen Redners Muth so bezeichnenden und für seine damalige Stellung wichtigen Worte dürfen wir als von Marcus getreu überliefert ansehen —: „Ich selbst bin nicht im Stande mit dem Kaiser zu reden; denn es hat ihn die Kaiserin wider mich aufgebracht, weil ich ihr Vorwürfe wegen eines Be-

---

von Wichtigkeit gewesen sein, dem in seinem höchst verdienstlichen, mit beherrschender Sachkenntniß geschriebenen und den Stoff erschöpfend behandelnden Werke „Die Nautik der Alten" (Bremen 1886) nach Ausweis des Verzeichnisses der von ihm berücksichtigten Stellen der Alten des Marcus „Leben des Porphyrios" entgangen zu sein scheint.

1) Chrysost. opp. ed. Montfaucon, T. IX, S. 58 ff. Hom. VII in Act. Apost. und S. 311, Hom. XLI.

sitzes gemacht, den sie, da sie seiner begehrte, gewaltsam an sich gebracht hat.[1] Ich selbst kümmere mich nicht darum, daß sie mir zürnt, noch bin ich deswegen besorgt; denn sie haben sich selbst geschädigt, nicht mich" (Kap. 37, S. 189, 5 ff.). Durch den bei der schönen Kaiserin Eudoxia in hohem Ansehen stehenden Kämmerling Amantios, einen eifrigen Christen, wußte er den Ankömmlingen einen Empfang bei derselben auszuwirken. Eudoxia war durch Amantios bereits von dem Reisezweck der palästinischen Bischöfe unterrichtet und ihnen von vornherein gewogen. Aufgefordert, ihre Bitte vorzutragen, klagten sie, wie die Götzendiener ungescheut ruchlose Dinge trieben und dabei die Christen vergewaltigten, indem sie ihnen nicht gestatteten, ihre bürgerlichen Rechte auszuüben, noch ihre Aecker zu bestellen, von deren Ertrag sie doch dem Kaiser ihre Abgaben entrichteten. Reich beschenkt entließ Eudoxia dies erste Mal die Bischöfe, redete sofort mit dem Kaiser und bat ihn um die Zerstörung der Tempel in Gaza. Arcadius sträubte sich anfangs, so ohne weiteres hierauf einzugehen: er wußte den guten Willen und die Wichtigkeit der Stadt als einer bedeutenden Steuerzahlerin wohl zu schätzen und fürchtete von strengem Vorgehen gegen dessen heidnische Bürgerschaft einen Rückgang in den Einnahmen. Ihm schien es sicherer, das Heidenthum allmählich zurückzudrängen, die Anhänger desselben zunächst von obrigkeitlichen Aemtern auszuschließen, sodann ihnen ihre bürgerlichen Rechte zu verkürzen, die Tempel zu schließen und die öffentliche Befragung derselben zu verbieten. Arcadius hatte sich aber verrechnet, die schlaue und thatkräftige Kaiserin, deren beredter Zärtlichkeit ihr Gemahl ernstlich zu widerstehen nicht im Stande war, wußte stets Mittel und Wege zu finden, um ihren Willen durchzusetzen. Beim zweiten Empfange am folgenden Tage theilte Eudoxia den Bischöfen zunächst den Unwillen des Kaisers mit, hieß sie aber trotzdem guten Muthes sein, mit dem Versprechen, selbst nicht ablassen zu wollen, bis sie das Ziel erreicht. In überströmendem Dankeserguß warfen sich die Bischöfe der Kaiserin zu Füßen, und jetzt verstieg sich Porphyrios, dem die Erinnerung an des Einsiedlers Prokopios Worte betreffs

1) Höchst wahrscheinlich ist hier der Raub des Weinberges des Witwe des Theognostos gemeint, dessentwegen Chrysostomos jenen herrlichen, freimüthigen Brief an Eudoxia schrieb, den ihm die leidenschaftliche Kaiserin niemals verzeihen konnte. Vgl. Neander, a. a. O. II, S. 93, S. 157 u. 158. Böhringer, „Die alte Kirche", IX, S. 69. Bei Gelegenheit des Nachweises, daß Nikephoros Kallistos u. a. auch XIII, 14 von Sozomenos (VIII, 16) bezw. Sokrates (VI, 15) abhängig sei, merkt Jeep („Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern". Leipzig, 1884) S. 102 an, „daß im Anfang die Erwähnung des Weinbergs der Kallitrope, den sich die Kaiserin Eudoxia angeeignet haben sollte, aus Georgios vit. Chrysost. genommen ist". Er knüpft daran die Bemerkung: „Es wäre besser gewesen, wenn Neander („Der heil. Chrysostomus". 3. Aufl. II, S. 115) diese alberne Anekdote beiseite gelassen und sich nur an Palladius gehalten hätte, statt dessen Plagiator und Verbrämer eines Wortes zu würdigen. Merkwürdig, daß auch in der Gegenwart noch immer in dasselbe Horn gestoßen wird, dessen Schall nur den Ruhm des Johannes und die Niederträchtigkeit der schönen Eudoxia verkündet. Endlich sollte man doch einmal die Geschichte besser studiren". Wie aber? Sollte in des gleichzeitigen, in Konstantinopel gewesenen, dort bei Chrysostomos aus- und eingegangenen und dessen Aeußerungen mit liebevoller Treue berichtenden Marcus Worten nicht deutlich doch so etwas Aehnliches wie Raub oder rechtswidrige Aneignung fremden Gutes (χώριν κτήματος οὗ ἐπιθυμήσασα ἀφήρπασεν) angedeutet sein?

des Zustandes der Herrscherin durch den Kopf fuhr, zu dem weitausschauenden prophetischen Worte: „Zum Lohn für deine Mühe wird Christus dir einen Sohn schenken, der leben und herrschen wird, sodaß du es erleben und dich dessen viele Jahre lang freuen wirst“. Hochbeglückt von dieser Rede, von holder Röthe übergossen, die sie noch viel schöner erscheinen ließ, als sie schon war — wie selbst Marcus bewundernd bekennen muß —, empfahl Eudoxia sich selbst den Gebeten der frommen Männer und versprach, wenn Gott sie gnädig beschirmt, nicht blos ihre Bitte zu erfüllen, sondern mehr noch als das zu thun: mitten in Gaza eine Kirche zu erbauen. In täglichem Verkehr mit Johannes Chrysostomos und dem Kämmerling Amantios, der hin- und herging, manchmal Antworten der Kaiserin bringend, manchmal die Gunst einer Unterredung, verging den Bischöfen die Zeit des Harrens. Da trat das freudige Ereigniß ein, „die Kaiserin gebar einen Sohn, und man nannte seinen Namen Theodosius nach dem Namen seines Großvaters, des Spaniers Theodosius, des Mitkaisers des Gratianus. Der junge Theodosius aber war im Purpur geboren, weswegen er auch seit seiner Geburt den Titel Kaiser führte“. Die Kaiserin, welche unmittelbar nach der Geburt den Bischöfen den Dank für ihre Gebete und das erneute Gelöbniß der Erfüllung ihrer Bitte durch Amantios hatte übermitteln lassen, hieß dieselben in einem gleich nach ihrer Genesung ihnen bewilligten Empfange eine Bittschrift verfassen und diese, nachdem sie den betreffenden Hofbeamten ins Geheimniß gezogen, bei Gelegenheit der Taufe des jungen Kaisers dem Träger desselben überreichen. Nach wenigen Tagen sollte die Taufe des Prinzen stattfinden. Ganz Konstantinopel war festlich bekränzt und mit seidenen und golddurchwirkten Stoffen kostbar geschmückt, eine frohbewegte Menge in bunten, farbenprächtigen Gewändern durchflutete die Straßen der Stadt (Kap. 38—46).

Auch hier wieder zeigt sich Marcus' Eigenart in der Berichterstattung; er erklärt sich außer Stande, den Glanz jener festlichen Ausschmückung der Stadt zu beschreiben; er überläßt das den Redegewandten; seine Theilnahme haftet gespannt an dem Festzuge. War doch an die richtige Ausführung der Anordnungen der schlauen Kaiserin die Erfüllung sämmtlicher Hoffnungen der Gazäer geknüpft. Zu sehen gab es ja auch so noch mancherlei, was der Ueberlieferung werth schien. Und so erhalten wir denn von dem schlichten Erzähler ein Bild von solcher Anschaulichkeit, wie es von heutigem Festgepränge etwa nur eine photographische Augenblicksaufnahme zu geben vermag. „Nachdem der junge Theodosius getauft war“, so berichtet Marcus (Kap. 47, S. 193, 13 ff.), „und nun wieder aus der Kirche zum Palast kam, konnte man abermals die Pracht der zahlreich Voranschreitenden und den Glanz ihrer Gewänder schauen. Alle trugen nämlich weiße Gewänder, sodaß die ganze Menge wie mit Schnee bedeckt schien. Voran schritten aber die Patricier, die Illustres und jede Klasse der Würdenträger sammt den Befehlshabern des Heeres, alle Wachskerzen tragend, sodaß man glauben konnte, die Sterne leuchteten auf der Erde. In der Nähe desjenigen aber, der das Kind trug, schritt Kaiser Arcadius selbst mit heiterem Antlitz, das mehr strahlte als der Purpur, mit welchem er umgeben; einer der Großwürdenträger trug das Kind in leuchtendem Gewande. Wir aber wunderten uns, als wir solche Pracht

sahen. Da sprach Porphyrios zu uns: „Wenn das, was nach kurzer Zeit verschwindet, solchen Glanz hat, wie viel mehr das Himmlische, das den Heiligen bereitet ist, das kein Auge gesehen, das kein Ohr gehört, das in keines Menschen Herz gekommen ist?" Wir waren aber mit unserer Bittschrift in die Vorhalle der Kirche getreten, und als man nun von der Taufe herauskam, riefen wir laut: „Wir flehen deine Frömmigkeit an!" und hielten das Papier empor. Als aber der Träger des Kindes, der, von der Herrin unterrichtet, um unsere Sache wußte, dies sah, befahl er, das Papier ihm zu reichen, und nachdem er es empfangen, blieb er stehen. Er gebot Ruhe, öffnete es und las einen Theil, dann faltete er es zusammen, legte seine Hand unter des Kindes Kopf, ließ denselben ein wenig nicken und rief laut vor allen: „Seine Majestät hat befohlen, daß der Inhalt der Bittschrift geschehe". Alle aber, die es sahen, wunderten sich und huldigten dem Kaiser, indem sie ihn glücklich priesen, daß ihm die Gnade zutheil geworden, bei seinen Lebzeiten seinen Sohn als Herrscher zu sehen; er freute sich aber, als er das hörte. Vorweg aber wurde auch der Kaiserin Eudoxia der Vorfall mit ihrem Kinde gemeldet, welche sich freute und auf den Knieen Gott dafür dankte".

Die List war gelungen. Obwol ungern, mußte Arcadius doch den Bitten der Kaiserin nachgeben und das Gesuch der Gazäer gleichfalls genehmigen. Die nächsten Anordnungen waren verhältnißmäßig einfach. Es wurde im Namen beider Kaiser ein dem Inhalt der Bittschrift genau entsprechender Erlaß ausgefertigt und mit der Ausführung desselben ein Rath aus dem Konsistorium Namens Kynegios beauftragt, ein glaubenseifriger Mann, dem Eudoxia persönlich noch ganz besonders einschärfte, alle Tempel in Gaza bis auf den Grund zu zerstören und dem Feuer zu übergeben. Den übrigen Theil des Winters brachten die Bischöfe noch in der Hauptstadt zu. Erst nach dem Osterfest des J. 401 schickten sie sich zur Heimkehr an, nachdem sie von der Kaiserin auf das gnädigste entlassen und für den Bau der von ihr gelobten Kirche und einer daneben zu errichtenden, zur Aufnahme der in der Stadt weilenden fremden christlichen Brüder bestimmten Herberge mit reichen Geldmitteln versehen waren, denen Arcadius bei einem besonderen Abschiedsempfang noch eine bedeutende Summe hinzufügte. Auf der Heimfahrt hatten die Bischöfe einen furchtbaren Sturm zu bestehen, landeten aber am fünften Tage, nachdem sie Rhodus verlassen, glücklich in Majuma. Ein herzerfreuender Empfang ward ihnen hier zutheil. Die Christen von Gaza zogen Psalmen singend ihnen entgegen, und die ganze Menge, verstärkt durch die noch weit zahlreicheren Christen der Hafenstadt, unter ihnen viele ägyptische Weinhändler, wandte sich, nachdem die Reisenden das Land betreten, zur Stadt, während die Heiden bei diesem Anblick vor Wuth knirschten, dennoch aber nichts zu unternehmen wagten, da sie gehört hatten, wie große Ehre die Bischöfe von den Kaisern erfahren. Die Nachricht vielmehr, daß die Tempel zerstört werden sollten, erfüllte sie mit Sorge und Angst. Als ein böses Vorzeichen mußte ihnen gleich dasjenige erscheinen, was sich auf dem Wege zur Stadt ereignete.

An der s. g. Tetramphodos, dem Kreuzungspunkte zweier Straßen zwischen

Gaza und Majuma, stand oberhalb eines Altars ein Marmorbild der Aphrodite, nach Marcus' Beschreibung einer Anadyomene. Unserem Gewährsmann zufolge (Kap. 59, S. 198, 2 ff.) genoß das Bild der Göttin von allen Gazäern, besonders den Weibern, hohe Verehrung; bei nächtlichem Dienste zündete man ihr Lampen an und opferte Weihrauch. Vornehmlich hieß es, daß die Göttin denen, die zur Ehe schreiten wollten, im Traume Orakel ertheile. Mit den Kindern seiner Zeit schreibt Marcus alle diese Wirkungen den Dämonen zu: ein Dämon wohnt nach dem Glauben der damaligen Christen in der Bildsäule; Dämonen sind es, welche das namenlose Elend der vielen durch jenen Aphroditedienst gestifteten Mißehen verschulden. Als der über die glückliche Heimkehr des Bischofs und den über Erwarten großen Erfolg der Reise desselben freudig gestimmte Zug der Christen an jener Stätte vorüberzog, stürzte das Marmorbild der Aphrodite um und zerbrach in viele Stücke, ein Wahrzeichen für die als Zuschauer zahlreich hinausgeströmten Heiden, daß es mit der Herrschaft der alten Götter zu Ende gehe, und eine ernste Mahnung, sich der christlichen Kirche zuzuwenden. Ein nicht unerheblicher Zuwachs der Gemeinde war die Folge dieses zufälligen Ereignisses.

Bischof Johannes, dem gleichfalls von Arcadius alle gewünschten Vorrechte für seine Kirche bewilligt waren, kehrte nach zwei Tagen nach Cäsarea zurück. Wenige Tage später aber traf der kaiserliche Bevollmächtigte Kynegios ein, der den Consularis und den Dux und ein zahlreiches kriegerisches und bürgerliches Aufgebot mit sich brachte. Viele Heiden, besonders die reichen Bürger, die vorher davon Kunde erhalten, hatten die Stadt schon verlassen und sich theils auf die Dörfer, theils in andere benachbarte Städte geflüchtet; ihr Besitzthum ward von Kynegios eingezogen. Derselbe berief am Tage nach seiner Ankunft in der Stadt eine allgemeine Versammlung der Einwohner und theilte ihnen in Gegenwart des Dux und des Consularis das kaiserliche Schreiben mit, das den Befehl aussprach, die Götterbilder und deren Heiligthümer zu zerstören und dem Feuer zu übergeben. Als die Heiden dies hörten, erhoben sie ein so lautes Wehgeschrei, daß die Behörden sich zu strengem Einschreiten veranlaßt sahen, während die Christen jubelnd die Kaiser und die Behörden priesen (Kap. 63, S. 199, 9—21).

Sofort brach man jetzt zur Zerstörung der Tempel auf. Nach Marcus (Kap. 64, S. 199, 22 ff.) befanden sich damals acht öffentliche Tempel in der Stadt, der des Helios, der Aphrodite, des Apollon, der Kore, der Hekate, das s. g. Heroon, der der Tyche der Stadt, das s. g. Tycheion und das mehrfach erwähnte Marneion. Dem letzteren galt der erste Sturm der von Kynegios zu diesem Zwecke mitgebrachten Soldaten und der Christen der Stadt. Hier stieß man aber auf ungeahnten Widerstand. Die Priester des Marnas, von dem herannahenden Unheil benachrichtigt, hatten die Thore des inneren Tempels mit großen Steinen verrammelt und in das innerste Heiligthum alle im Besitz des Tempels befindlichen kostbaren Geräthe geborgen; sie selbst waren mittels unterirdischer Ausgänge, die zahlreich vorhanden sein sollten, geflohen. Man eilte daher zu den anderen Tempeln. Zehn Tage währte das Werk der Verwüstung;

da wandte man sich wieder zum Marneion und berathschlagte, wie das Heiligthum zerstört werden solle. Auf den Ausspruch eines siebenjährigen Knaben hin, in welchem man einen göttlichen Auftrag zu sehen meinte, wurde flüssiges Pech, Schwefel und Schweinetalg gemischt, damit die inneren Thore bestrichen und Feuer daran gelegt. Sofort fing der ganze Tempel ringsum Feuer, hoch empor schlugen die Flammen. Kein Christ aus Gaza rührte von den Schätzen des Tempels etwas an, nur die Soldaten und die gerade anwesenden Fremden raubten aus dem Feuer, soviel sie an Gold, Silber, Eisen oder Blei erraffen konnten. Der Brand des gewaltigen Bauwerks währte mehrere Tage Danach fand eine Durchsuchung der Häuser statt; noch waren die Vorhallen und Höfe mit zahlreichen Götterbildern geschmückt. Alles auf das Heiligthum bezügliche Bildwerk wurde schonungslos zertrümmert, theils dem Feuer übergeben, theils in den Koth getreten. Ein gleiches Geschick hatten die heiligen Bücher, die zu den Geheimdiensten und feierlichen Weihen gebraucht wurden (Kap. 65, S. 200, 4 bis Kap. 71, S. 203, 11).

Es ist erklärlich, daß eine beträchtliche Zahl von Heiden nunmehr die väterlichen Götter verließ und sich dem Christenthum zuwandte; erwähnenswerth aber ist, daß Bischof Porphyrios im Gegensatz zu den Eiferern, welche die Massenübertritte der Heiden auf Furcht zurückführten und deshalb mißbilligten, alle ohne Ausnahme mild und freundlich wie ein liebender Vater aufnahm, sie gründlich unterwies, dann taufte und auch nachher sie zu belehren und im Glauben zu befestigen nicht abließ. An 300 Seelen, bezeugt Marcus, wurden in jenem Jahre der christlichen Gemeinde hinzugethan, und dieselbe erfuhr seitdem stetigen Zuwachs (Kap. 72, S. 203, 11 bis Kap. 74, S. 204, 14).

Als das Marneion völlig niedergebrannt und die Stadt wieder zur Ruhe gekommen war, ging Bischof Porphyrios, der theils um auch nach Entfernung der Behörden die Ordnung aufrecht zu erhalten, theils um ihre Dienstleistung zu anderen Zwecken in Anspruch zu nehmen, die Hülfsmannschaften zurückbehalten hatte, mit der Gemeinde zu Rathe, wie der Bau der Kirche, zu welchem die Kaiserin ihn so reichlich mit Geld versehen hatte, auf der Stätte des ehemaligen Marneions zur Ausführung zu bringen sei. Es ist bezeichnend für die Anschauungen der damaligen Christen, daß viele dafür stimmten, die Kirche in der Form des alten Tempels zu erbauen.

Das Marneion war nämlich, wie wir von Marcus, und zwar nur von ihm, beiläufig erfahren, ein Rundbau, von zwei ineinandergefügten Säulenhallen umgeben; τὸ δὲ μέσον αὐτοῦ ἦν ἀναφυσητικὸν κιβώριον καὶ ἀνατεταμένον εἰς ὕψος, so lautet der Ausdruck des Marcus (Kap. 75, S. 204, 25). Was heißt das? Gentianus Hervetus übersetzt: medium erat ad emittendos vapores constitutum septentrionaleque et extensum in altum. Hat derselbe den ihm vorliegenden griechischen Wortlaut nicht verstanden, vielleicht weil er durch Fehler der Abschreiber verderbt und entstellt war? Es hat durchaus den Anschein, als ob er statt κιβώριον etwa καὶ βόρειον gelesen habe. Stark wußte (a. a. O., S. 599, Anm. 5) demnach mit dem dieser, selbstverständlich verderbten, Lesart entsprechenden septentrionaleque nichts anzufangen und entnahm der Ueber-

setzung für seine Darstellung Folgendes: „Das Heiligthum selbst (Adyton), mit starken ehernen Thüren versehen, erhob sich hoch in der Mitte und hatte hier eine Deckenöffnung zum Herauslassen des Rauches; es ist dies also die Pantheonform mit Kuppeldach, höchstwahrscheinlich nach dem in römischer Zeit ausgebildeten System des Kuppelbaues“. Es ist klar, daß Stark seine Deutung des Kuppelbaues aus der lateinischen Uebersetzung nicht erschließen konnte, sondern aus vergleichender Betrachtung anderer, in ähnlicher Weise mit ringsumlaufenden Säulenhallen versehener Tempelanlagen folgerte. Der griechische Wortlaut aber bestätigt meiner Meinung nach seine Ansicht durchaus; denn er enthält nichts weiter als die Angabe der Form des Mittelbaues. Dieselbe ist ein dem Pflanzenreiche entlehnter Vergleich und vielleicht zu übersetzen: „Der mittlere Theil desselben aber war eine aufgeblasene Wasserrose“ (oder genauer etwa „einer aufgeblasenen Fruchtkapsel der Wasserrose ähnlich“, wiewol man einen den Vergleich andeutenden Ausdruck vermißt) „und hoch sich erhebend“. Da haben wir eine ganz genau vorstellbare und bekannte Form, und gegen Stark's Kuppelbau wird kaum etwas einzuwenden sein. Nur müssen wir den von Gentianus Hervetus erfundenen Rauch und die dafür in der Mitte des Baues gelassene Oeffnung als eitelen Dunst fahren lassen.

In jener Form nun, meinten einige, sollte die Kirche erbaut werden, andere widersprachen mit der Behauptung, auch das Andenken an jene Form müsse vertilgt werden. Der Meinungsverschiedenheit machte ein Schreiben der Kaiserin ein Ende, welches zugleich den Grundriß der Kirche in Kreuzesform enthielt nebst dem Versprechen der Sendung von Marmor und kostbaren Säulen. Nachdem der Brandschutt des Tempels zwischen den beiden rundum laufenden Säulenhallen, die man hatte stehen lassen, entfernt war, und Porphyrios die Reste der für heilig gehaltenen Marmorbekleidung des Marneions zum Pflastern der Straße vor dem Tempel hatte verwenden lassen, ein Verfahren, welches die Heiden besonders verletzte und sie, hauptsächlich die Frauen, noch nach Jahrzehnten veranlaßte, jene Stätte nicht zu betreten, wurde der Bau, unter feierlicher Theilnahme der ganzen Gemeinde und unter Leitung des Baumeisters Rufinus aus Antiochia (Kap. 78, S. 206, 5), nach dem von Eudoxia gesandten Grundrisse, in Angriff genommen. Derselbe schritt nun rüstig fort. Im folgenden Jahre sandte Eudoxia die versprochenen Säulen, 32 an der Zahl, aus smaragdgrünem karystischen Marmor (Kap. 84, S. 208, 4 ff.). Die Kirche, an prachtvoller Ausstattung bewundernswerth, ward von allen Kirchen damaliger Zeit die größte. Sie erhielt nach dem Namen ihrer Stifterin den Namen Eudoxiana und wurde nach fünf Jahren am Osterfest von Porphyrios unter der Theilnahme von nahezu tausend Mönchen, zahlreichen Bischöfen, Klerikern und Laien mit großem Gepränge eingeweiht (Kap. 92, S. 211 ff.).

Der Sieg des Christenthums war damit äußerlich entschieden. Die innere Ueberwindung des Heidenthums jedoch ging von jener Zeit an erst ganz allmählich vor sich; die große Menge der Bevölkerung Gazas blieb noch lange Jahre den alten Göttern treu, deren Bilder und Tempel ihnen genommen waren. Bezeichnend für diese Zeit des Ueberganges ist es, daß viele im Manichäismus

Zuflucht und Trost suchten. Eine, wie es scheint, nicht gewöhnlich gebildete Frau aus Antiochia, Namens Julia, vertrat mit Erfolg Mani's Lehren in Gaza und machte verschiedene der neuen Christen von ihrem Glauben abwendig. Marcus, den wir sonst schon als genauen Beobachter kennen gelernt haben, hat auch hier das Wichtigste und Unterscheidende der ketzerischen Lehre scharf erfaßt. Der Manichäismus erscheint ihm eine aus den Meinungen verschiedener Sekten und aus hellenischen Glaubenssätzen zusammengebrachte Lehre. „Sie reden", sagt er (Kap. 85, S. 208, 24 ff.), „von vielen Göttern, um den Hellenen zu gefallen, sodann aber auch vom Ursprung, dem Schicksal und der Astrologie, um ungescheut zu sündigen, als ob die Sünde nicht in uns läge, sondern aus Schicksalsnothwendigkeit stammte. Auch Christum bekennen sie; doch sagen sie,[1] er sei nur zum Scheine Mensch geworden". Noch einmal auf die Mischung zurückkommend, spricht Marcus den eigenthümlichen Satz aus: „Indem sie Lehren des Bühnendichters Philistion und des Hesiodos und anderer s. g. Philosophen mit christlichen Lehren vermischten, haben sie ihre eigene Ketzerei zu Wege gebracht". Was Hesiodos in diesem Zusammenhange zu bedeuten, braucht kaum erläutert zu werden, dagegen weiß ich mit der Beziehung auf Philistion (σκηνικός), vermuthlich den in Rom unter Kaiser Tiberius lebenden berühmten Mimographen aus Magnesia (oder Nicäa), den Verfasser von biologischen Komödien, nichts anzufangen. Porphyrios, durch die Erfolge der Manichäer beunruhigt, lud Julia und ihre Anhänger zu einem Religionsgespräch, das, wie alle derartige Verhandlungen, erfolglos verlief, für die Sache des Christenthums dadurch aber zum Heile ausschlug, daß Julia, das Haupt der Manichäer, unmittelbar nach dem Gespräch mit Porphyrios ihren Gläubigen durch einen plötzlichen Tod entrissen und infolge dessen die große Menge der von ihr Irregeleiteten für die christliche Kirche wieder gewonnen wurde. Für die theologische Wissenschaft verdient eine andere Bemerkung des Marcus noch besondere Beachtung. Er theilt nämlich mit, daß er selbst die umfangreichen Verhandlungen zwischen Porphyrios und Julia, die in des Bischofs Auftrage zunächst der in den biblischen Beweisstellen besonders bewanderte Diakon Kornelius, von ihm und Barochas unterstützt, schriftlich aufzeichnete, in einer eigenen Schrift zur Darstellung gebracht habe. Meines Wissens ist dieselbe bisjetzt nicht bekannt; sie irrt vielleicht ohne Namen oder unter fremder Aufschrift, wie so manches derartige Schriftstück, in dem weitschichtigen, der Ketzerbestreitung gewidmeten Schriftthum der alten Kirche umher oder harrt noch staubbedeckt in einem unbeachteten Winkel irgendeines griechischen Klosters des Morgenlandes eines glücklichen Entdeckers.

Nach diesem Zwischenfall und der zeitweiligen Störung des Wachsthums der christlichen Gemeinde von Gaza, durchtobte nur noch einmal ein von seiten der erbitterten Heiden losbrechender Aufruhr die Straßen der Stadt. Sieben Christen, unter ihnen der furchtlose Barochas, wurden dabei getödtet. Der entfesselte Glaubenshaß loderte derartig empor, daß nach Marcus' Ausdruck alle Christen nahe daran waren vernichtet zu werden (Kap. 95, S. 212, 16). Es war besonders

1) Kap. 86, S. 208, 27: δοκήσει δὲ αὐτὸν λέγουσιν ἐνανθρωπῆσαι nach Eberhard's richtiger Verbesserung statt des überlieferten γὰρ αὐτῶν.

auf den glaubenseifrigen Bischof Porphyrios abgesehen. Allein von seinem treuen Marcus begleitet, floh derselbe über die Dächer der Stadt, um der Wuth der heidnischen Menge zu entgehen. Einige Tage hielten sich die Flüchtigen verborgen; nächtlicher Weile wagten sie sich erst hervor, als die Gemüther sich wieder beruhigt hatten. Das strenge, thatkräftige Einschreiten des Consularis Clarus, der von Cäsarea starke Mannschaften in die aufrührerische Stadt entsandte und die Schuldigen vor Gericht stellte, benahm den Heiden für die Zukunft den Muth, mit Gewalt die unliebsame Thatsache des endgültigen Sieges des Christenthums in Gaza wieder aus der Welt zu schaffen (Kap. 95, S. 212, 6 bis Kap. 99, S. 214, 3). Von da an nahm die Ausbreitung des Christenthums einen ruhigen, durchaus friedlichen Verlauf. Dasselbe zeitigte, wie ich zuvor schon erwähnte, unter den Kaisern Anastasius I. und Justinianus die herrlichsten Blüten. Es ist dies ein für die Entwickelung des Geisteslebens und der Wissenschaften hochbedeutsamer Vorgang, den jedoch völlig klar zu übersehen wir bei dem derzeitigen Zustande der wissenschaftlichen Kenntniß von demselben, wie ich im Eingang gleichfalls schon hervorhob, vorläufig noch außer Stande sind.

Wichtig erscheint es mir, hier zum Schluß noch einmal einen Blick auf die Berichterstattung des Marcus zu werfen, der uns ja so überaus schätzbare, genaue und zuverlässige Nachrichten über den geschilderten, für die Geschichte Gazas und des Christenthums so wichtigen Zeitabschnitt überliefert. Am Schluß seines „Lebens des Porphyrios" theilt Marcus mit, daß Porphyrios wenige Jahre nach der Einweihung der von Eudoxia gestifteten Kirche starb, „am zweiten Tage des Monats Dystros des J. 480 nach der Rechnung der Gazäer, nachdem er 24 Jahre, 10 Monate und 7 Tage Bischof gewesen war" (Kap. 103, S. 215, 25). Da Porphyrios wahrscheinlich im J. 395 sein Bisthum antrat, so würden wir damit in das J. 419 oder 420 gewiesen sein. Nach diesem Zeitpunkt, aber wol nicht sehr lange nach dem Tode des gefeierten Freundes schrieb Marcus dessen Leben. Einige höchst auffallende Beobachtungen drängen sich auch hier wiederum auf, sie liegen auf derselben Linie, wie die zuvor schon gemachten, nur erscheint jetzt des Marcus Schweigen noch viel wunderbarer, als dies vorher der Fall war.

Eudoxia starb schon vier Jahre nach der Geburt ihres von den Bischöfen einstmals so sehnsüchtig erwarteten Sohnes, des jungen Theodosius (Herbst 404). Die überschwengliche Weissagung des Porphyrios, daß sie ihres Sohnes glückliche Herrschaft erleben und sich viele Jahre desselben freuen werde, war nicht in Erfüllung gegangen. Gibbon, der in seiner nüchternen deistischen Denkweise ganz besonders wenig befähigt war, die für jenes Jahrhundert und die Folgezeit so bedeutungsvollen geistigen Mächte des Einsiedlerwesens und Mönchthums richtig zu schätzen, läßt (a. a. O., S 178, Anm. 5 u. S. 179) Porphyrios durch den Auftrag der Kaiserin, die Tempel in Gaza zu zerstören, „in Verzückung gerathen" und zeiht ihn ob jener seiner Worte der „Dreistigkeit". Dies Urtheil ist jedenfalls zu hart. Wir werden die berechtigte Freude des schlichten, demüthigen Mannes, der sich plötzlich an dem Ziele aller seiner Wünsche sieht, milder beurtheilen müssen, und auch seine Weissagung wird uns, wenn wir die eigenthümliche,

schwärmerisch-religiöse Richtung des Porphyrios, sein fast bis zur Krankhaftigkeit gesteigertes Seelenleben gebührend berücksichtigen, in etwas anderem Lichte erscheinen. Auffallend aber ist und bleibt es, daß Marcus jene weissagenden Worte, deren Richtigkeit der frühe Tod der Kaiserin doch unwiderleglich dargethan, trotzdem in seine Darstellung aufzunehmen kein Bedenken trug. Jeder zeitgenössische, mit den Thatsachen vertraute christliche Leser mußte doch daran Anstoß nehmen, und die Schätzung des Porphyrios, dessen Reden und Thun überall in das rechte Licht zu stellen Marcus in seiner treuherzigen Berichterstattung zum alleinigen Zweck und Ziel hat, in den Augen der Leser unbedingt dadurch herabgemindert werden. Doch wir urtheilen auch hierin vielleicht zu streng, d. h. nach unserem heutigen Geschmack in derartigen Fragen. Der des fünften Jahrhunderts war ein wesentlich anderer: man nahm eben dergleichen Dinge, zu denen ich auch die vielfachen Träume und Wundergeschichten in dem „Leben des Porphyrios" rechne, anstandslos hin, wo wir uns vielmehr nachdrücklich dagegen verwahren und auf die natürliche Erklärung der Vorgänge, die übrigens bei Marcus mehrfach sehr nahe liegt, nicht glauben verzichten zu dürfen.

Nicht weniger auffallend ist es, daß Marcus weder des Kaisers Arcadius Tod, der am 1. Mai 408 erfolgte, noch den der Eudoxia auch nur mit einer Silbe erwähnt. Gebot es in diesem Falle nicht die Pflicht der Dankbarkeit, des gütigen Kaiserpaares ehrfurchtsvoll zu gedenken, durch dessen Gnade allein der letzte große Sieg über das Heidenthum in Gaza errungen war? Die von Eudoxia gestiftete Kirche wurde erst nach fünf Jahren vollendet und geweiht; die gnädige Kaiserin, deren Frömmigkeit und Leutseligkeit besonders bei der Bischöfe Anwesenheit in Konstantinopel Marcus zu rühmen nicht müde wird, starb aber schon vier Jahre nach der Geburt ihres Sohnes Theodosius, hat also die Vollendung des von ihr ins Werk gesetzten und mit wahrhaft kaiserlicher Freigebigkeit geförderten Baues nicht mehr erlebt. War es, so müssen wir abermals fragen, bei der Schilderung der Einweihungsfeierlichkeiten nicht Pflicht des Geschichtschreibers, das Andenken der kürzlich Heimgegangenen, deren Namen doch der von Fremden und Einheimischen angestaunte Prachtbau in Gaza trug, in gebührender Weise zu feiern? Die Entschuldigung, welche wir für das ganz ähnliche Verhalten des Marcus anderen geschichtlich wichtigen Zeitereignissen gegenüber vorher glaubten aussprechen zu dürfen, ist in den zuletzt angeführten Fällen doch kaum zulässig; sein Verfahren bleibt hier durchaus unbegreiflich. Wir müssen ihn einfach so hinnehmen, wie er ist. Er steht eben in seiner Leistung als Geschichtschreiber nicht höher und nicht tiefer als mancher andere ehrenwerthe christliche Schriftsteller jener Zeiten, und wir sind ihm trotzdem — das wird immer die Hauptsache bleiben — für so manche sonstige Vorzüge seines Werkes, ich meine vornehmlich den schlichten Wahrheitssinn, die Genauigkeit seiner Beobachtung und die Sorgfalt in vielen schätzenswerthen Einzelheiten entschieden zu ganz besonderem Danke verpflichtet.

Zwei kleine Dante-Studien.

Von Franz Delitzsch.

I.

Ich bin kein Dante-Kenner. Zweimal aber in meinem Leben bin ich, ohne es zu suchen, in kleine Specialstudien über Dante hineingezogen worden. Bei der einen dieser Specialstudien, mit der ich hier beginnen will, handelte es sich um ein schwerverständliches italienisches Sonnett und in entferntem Zusammenhange damit um einiges Fremdsprachige und, wie es scheint, Hebräische in Dante's Commedia. Jahrzehnte lang haben diese Räthselfragen wie neckische Kobolde meines Stumpfsinnes gespottet. Nunmehr will ich den Zauberkreis, in den sie mich gebannt, durchbrechen, selbst auf die Gefahr hin, von den Zwergen als Zwerg verhöhnt zu werden.

Im J. 1836 erschien meine Geschichte der nachbiblischen hebräischen Poesie, worin ein bis dahin der christlichen Welt so gut wie unbekanntes Literaturgebiet erschlossen ward, welches von den hebräischen Fragmenten des Spruchbuchs Sirachs bis zu einer unabsehbaren Menge lyrischer, epischer, dramatischer Dichtungen in modernem Stil herabreicht. Unter den Dichterwerken, die ich da zu verzeichnen hatte, sind auch Nachbildungen des Inferno Dante's von Mose Zacuto, des Paradiso von Mose de Rieti und von Jakob Daniel Olmo,[1] und der ganzen Divina Commedia mit Ausschluß des Purgatorio von Immanuel ben Salomo Romi (dem Römer), dem Verfasser der Machberoth, eines Divans nach dem Vorbilde der Makamen Harîri's und des mit Harîri wetteifernden jüdischen Dichters Harîzi. Der Schlußtheil dieser Machberoth, welcher eine Durchwanderung der Hölle und des Paradieses beschreibt, ist durchaus ein Spiegelbild der Divina Commedia, fantasiereich in Abbildung der jenseitigen Strafen und Belohnungen, schaurig realistisch in Aufdeckung der unter den Zeitgenossen und besonders den jüdischen Notabeln grassirenden Laster, bewunderungswürdig in Bemeisterung der biblischen Sprache, die er sich zu jederlei Zweck dienstbar macht, unerschöpflich in treffenden Sentenzen, sinnigen Anspielungen, überraschenden Reimen, unentstellt durch exklusiv jüdische Engherzigkeit — aber es fehlt dieser Schilderung der Hölle und des Paradieses die mystische Weihe und der tiefe Ernst des Werkes Dante's; man wird den Eindruck nicht los, daß der Dichter wie ein Kunstfeuerwerker die Raketen und Leuchtkugeln seiner Erfindungsgabe und Reimkunst steigen läßt, mehr um selber zu leuchten als um zu beleuchten, zumal wenn man die dem Schlußtheil vorausgehenden 27 Gesänge kennt, welche sich in so witzelnder burlesker und theilweise schlüpferig erotischer Manier gefallen, daß Joseph Karo, der Verfasser des Schulchan aruch, dieses Buch mit dem Anathema belegt hat. Ein hervorstechender Makel haftet wie dem ganzen Buche so auch dem Schluß-

---

1) Alle drei sind selbstgemachte, nicht geborene Dichter, s. die richtige Werthung derselben bei Karpeles, Geschichte der jüdischen Literatur II (1886), 745 f., 889—891.

theile an: eine prahlerische Eitelkeit, die sich in übertriebenstem Selbstlob ergeht. Der Dichter Immanuel hat auch Commentare zu mehreren biblischen Büchern geschrieben: sie sind, nach dem mir bekannten Commentar zu den Proverbien zu urtheilen, in der Weise der von Aristoteles beherrschten mittelalterlichen Scholastik mehr philosophirend und moralisirend als grammatisch historisch, und nach unserem jetzigen Begriff von der Aufgabe des Exegeten werthlos. Um so höher werthet er sie selber. Als ihm Daniel, der alte biblische Seher, der bei ihm als sein Führer die Stelle Virgil's bei Dante vertritt, vor dem Uebergange in das Paradies erklärt hat, wodurch die Verdammten die Pein der Verdammniß verwirkt haben, beichtet er als einer der gleiches Geschick verdiene seine Sünden. Daniel aber tröstet ihn daß er durch seine Schriftauslegung sich Anspruch auf die Seligkeit erworben, und als er mit Daniel im Paradies angelangt ist, da schallt die Kunde weit und breit: Immanuel ist da, nun ist Lachens Zeit.[1] David eilt ihm entgegen und spricht: Im Namen Gottes sei dir mein Gruß geweiht, Der du vom Rost der Zeit Meine Perlen hast befreit. Ezechiel ruft ihm entgegen laut, Dem Löwen gleich der die Beute schaut: Als du die Erklärung angehoben Ueber die Erscheinung des Cherubwagens droben, Da wandeltest zur trockenen Fläche Du aller Zweifel Meere und Bäche, Ja aller Tiefe Quellen wurden da erschlossen, Und Israel, des heiligen Bunds Genossen Zogen mit trockenem Schritte Durch der Weisheitsmeere Mitte. Jesaia fällt dem Ezechiel ins Wort und ruft: Sei mir gegrüßt, Der als Erklärer Seherrang genießt; Du hast durch der Erklärung Meisterschaft Das Leben jenseit dir verschafft! Salomo kommt und mit ihm eine Schar anderer heiliger Schriftsteller. „Sie hatten mich erkannt als sie mich kaum erblickt, Begrüßten mich im Namen Gottes hochentzückt: Sei denn willkommen an den Heilsgestaden Der mit Scharfsinnsgarben schwer beladen! . . Sie führten mich alsdann Des Paradieses Höhn hinan Ins Zelt wo Moses weilt, der Gottesmann. Als ich da sah sein strahlend Angesicht, Ward immer dunkler meiner Augen Licht. Ich rief: Dies muß gewiß der Gottesmann doch sein! Sogleich verhüllte er des Antlitzes Strahlenschein. Ich kam ihm wie ein Garten vor Reich am schönsten Blumenflor, Und nichts schien mir zu fehlen, Was ihn für mich zur Liebe konnt beseelen." Moses selbst wundert sich daß ein Mensch, obwol nicht sündenfrei, ein so großer Ausleger des prophetischen Wortes sein kann, und spricht: Nicht ob deiner Tugend, deines Edelsinnes wegen Wird dir zutheil des ewigen Lebens Segen, Blos um deiner Commentare willen Die alles Dunkle klar enthüllen . . . Indem meinen Hiob du erklärt so klar und offen Hast du dich selber übertroffen Und an Ruhm dem Größten dieser Welt Dich gleichgestellt. König Salomo pflichtet Moses bei und schwört: Bei meinem Leben, ich staune daß es dir konnt gelingen In meine Sprüche so tief einzudringen. Auch Joseph, der Patriarchensohn, ist herbei gekommen, den Paradiesesgast zu sehen, Der durch reich gespendet Lob Ihn und

---

1) Ich folge weiterhin mit einigen Aenderungen nach dem Grundtext der Uebersetzung von M. E. Stern: Tofet und Eden oder die Divina Commedia des Immanuel ben Salomo aus Rom, Wien 1865.

seine Thaten stets erhob: Seit Rab Elija [1] in unsern Kreis gekommen Haben wir deine Dichtermacht vernommen Und sprechen alle: Groß so wie noch nie Ist deine Macht in Poesie. Als aller Länder Zier prangt einzig sie allein Während alle andern gebrechliches Gestein.

Es ist wahr, daß Immanuel neben Harîri und Harîzi als dritter größter Makamen-Dichter gelten darf, aber das Selbstlob, von dem auch seine Leichenrede auf sich selbst in der 21. Makame strotzt, ist so lächerlich, daß es wie Selbstverhöhnung lautet. Indeß ist Eitelkeit ein verhältnißmäßig minder tief sitzendes Uebel als der Stolz; ein schlimmerer Makel fällt auf ihn, wenn er wirklich Verfasser der von dem Herzog von Bonito 1872 aus Handschriften der Barberina in Neapel mitgetheilten drei italienischen Sonnette ist: diese [2] lauten bis zur Charakterlosigkeit kosmopolitisch. Daß er ein Verehrer Dante's war, zeigt seine Nachbildung der Divina Commedia. Und daß er ein Zeitgenosse Dante's war, geht aus Zeitangaben und zeitgeschichtlichen Beziehungen seines Werkes hervor: er gedenkt z. B. der Zurückeroberung von Acco (Ptolemais) durch den Sultan von Aegypten im J. 1291 und feiert seinen jüngeren Vetter Leo Romano, der um das J. 1320 ein berühmter Religionsphilosoph war und Schriften des Albertus Magnus, Thomas Aquinas und anderer kirchlicher Autoritäten in das Hebräische übersetzt hat. [3] Seit dem J. 1853 aber wissen wir, daß Immanuel nicht nur Verehrer und Zeitgenosse Dante's war, sondern auch persönlich ihm nahe stand. Denn in diesem Jahre 1853 zog der jetzt verstorbene Professor Filippo Mercuri in Rom einige italienische Sonnette ans Licht, durch welche er sein Beweismaterial dafür, daß Dante später als man gewöhnlich meine gestorben sei, verstärkte. Es ist zwar durch den florentiner Geschichtsschreiber Giovanni Villani, welcher Dante genau kannte, unumstößlich beglaubigt, daß dieser am 14. Sept. 1321 in der Verbannung zu Ravenna gestorben ist; aber Mercuri, ein tüchtiger Dante-Kenner, glaubte zwingend beweisen zu können, daß er wenigstens 1328 noch gelebt haben müsse. Auch jene Sonnette führte er ins Feld. Denn im J. 1328 starb Castruccio Castracani, der bekannte Ghibelline und Tyrann von Lucca, welcher Ludwig den Bayer nach Rom begleitete und von dort hinwegeilte, um das wieder freigewordene Pistoja zu züchtigen: er eroberte es, erlag aber gleich darauf der Anstrengung. Das dritte der vier Sonnette meint Mercuri setze voraus, daß Dante erst nach Castruccio gestorben sei. Aber er irrt, indem er dies zu Gunsten seiner Hypothese herausliest.

Das erste der vier Sonnette, welches sich schon bei Allacci findet, ist von Bosone aus Agubbio (Gubbio), Dante's vertrautem Freunde; er schüttet da seinen Schmerz über den Hingang des großen Dichters in das Herz des Juden Manoello (Manoello Giudeo) aus, veranlaßt dadurch daß diesem nun auch seine Gattin gestorben war, denn das Sonnett beginnt Due lumi son di novo al mondo

---

1) Nach Zunz' Vermuthung (Gesammelte Schriften 3, 184) der im Sommer des J. 1298 erschlagene Elia ben-Samuel

2) Jahrbuch der Deutschen Dante-Gesellschaft 4, 669–672.

3) Siehe das Verzeichniß seiner Uebersetzungen bei Zunz, Gesammelte Schriften 3, 159–161.

spenti Zwei Lichter sind nunmehr der Welt erloschen. Die drei anderen Sonnette theilt Mercuri zum ersten male aus einer Handschrift der Casanatensis (im Vatikan) mit; sie finden sich auch im Cod. 1050 der Mailänder Trivulziana. Das erste der drei (das zweite der vier) ist Manoello's Antwort an Bosone, beginnend Io che trassi le lagrime dal fondo Ich der ich zog die Thränen aus der Tiefe (Des Herzensabgrunds, die empor ich sende). Es ist das Echo der Klage Bosone's um den Verlust Dante's, den jedweder, Christ oder Jude, zu beweinen habe; er stille des Schmerzes verzehrendes Feuer mit der Flut der Thränen, aus welcher der bußfertige Vorsatz hervorgehe, fortan einen anderen Weg einzuhalten und ohne Wanken dabei zu beharren. Dieser Manoello ist kein anderer als Immanuel ben Salomo aus Rom. Seine Beziehung zu Dante ist seit Abraham Geiger's Aufsatz im Magazin für die Literatur des Auslands 1860 Nr. 3 von christlichen wie jüdischen Gelehrten in Büchern und Zeitschriften viel besprochen worden. Aber ein Fehlgriff war es, daß Geiger den Daniel, dessen herrlichen himmlischen Ehrensitz Immanuel zu sehen bekommt, mit Dante identificirte, was sich schon dadurch widerlegt, daß jener Daniel damals noch nicht gestorben, sein Thronsessel noch unbesetzt war. Und desgleichen ein Fehlgriff, wenn in Rahmer's Jüdischem Literaturblatt 1879, Nr. 15 der Daniel, welcher bei Immanuel als Führer durch Hölle und Paradies die Stelle Virgil's bei Dante vertritt, für Dante gehalten wird; es ist der Daniel des biblischen Buchs, dem auch sonst in Apokalypse und Sibyllinen eine ähnliche Rolle zugetheilt wird. Aber anderwärts zielt Immanuel auf Dante. Er eröffnet seine Nachbildung der Divina Commedia mit der Klage über den Hingang eines großen Mannes, welcher jünger als er hinweggerafft worden und dessen Tod, wie er auch in jenem Sonnett bekennt, für ihn ein Ruf zur Buße geworden sei. „Als von meinen Jahren — sagt er — Ihrer sechzig geschwunden waren Und ich des Todes Wehen Sah eilends mir entgegengehen: Sieh, seine Tage da plötzlich schloß Ein Mann voll Lebens und an Thaten groß. Er stammte von heiligen Ahnen ab[1] Und jünger als ich sank er ins Grab. Als ich das sah, senkte Schrecken sich auf mich herab Und ich sprach: Weh mir sich selber täuschendem Thoren! Und tief beschämt gab ich mich verloren". Hier ist es Dante, den er meint. Dieser war 1321 inmitten des 56. Lebensjahres gestorben, als Immanuel bereits das sechzigste überschritten hatte. Er überlebte ihn ungefähr ein Jahrzehnt und blickt hier als Ueberlebender auf den früh Entrissenen zurück.

Das dritte der vier Sonnette ist überschrieben: Cino a Messer Bosone essendo morto Dante e Manoel Giudeo. Cino von Pistoja ist der als Rechtsgelehrter und Dichter berühmte Zeitgenosse Dante's. Mehrere Dante-Forscher (Paur, Carducci, Scheffer-Boichorst) haben ihm die Abfassung dieses Sonnetts abgesprochen. Und weshalb? Allerdings lautet es feindselig gegen Dante, aber zwischen Dante und Cino bestand wirklich kein ungetrübtes Verhältniß wechselseitiger voller Anerkennung, sie hatten an einander viel zu loben, aber auch viel auszusetzen und besonders die Vertheilung der Hölle und des Paradieses auf ge-

1) Der Ahn Dante Alighieri's machte als Ritter den Kreuzzug Kaiser Konrad III. mit (1147—1149) und fiel im heiligen Krieg (Paradies 16, 145—148).

wisse Personen in der Commedia war nicht nach Cino's Sinne. Der schroffe Ton, in welchem sein Sonnett beginnt, macht es begreiflich, daß es ihm in tiefster Seele zuwider war, den Juden Manuel sich in dem Ruhme Dante's sonnen zu sehen. Seine Autorschaft ist durch zwei alte Handschriften bezeugt, und übrigens ist das Sonnett so schwerverständlich, daß man es doch, um es ihm abzusprechen, zuvor verstehen müßte. Ich habe, um mir das Verständniß zu erzwingen, alles in Bewegung gesetzt. Mein Erlanger Freund Karl Hegel, der ausgezeichnete Dante-Kenner, gab mir schätzbare Beiträge zur Entzifferung. Ein in Erlangen studirender savoyischer Kandidat, Namens Faa, welcher von dort zum Kriegsdienst abberufen wurde und im Kampfe um die Selbständigkeit Italiens fiel, lieferte mir eine um das Verständniß sich abmühende französische Abhandlung. Ein anderer, Namens Carlo Giussani, machte mir zu dieser Abhandlung seine schriftlichen Glossen. Und mein Freund, Karl Axenfeld, der von seinem Feldprediger-Dienst im J. 1870 gelähmt zurückkam und, als er sich nothdürftig an Krücken bewegen konnte, in Italien Heilung suchte, erbat mir in Rom von der Frau Professorin Mercuri seine auf Dante's Todesjahr und die vier Sonnette bezügliche Schrift. Das geschah im J. 1873. Ich habe seitdem noch mancherlei hinzugesammelt, ohne aber an dem Räthsel wieder lange Zeit zu vergeuden. Und doch — weshalb sollten die vielen und langen Anstrengungen zu gar nichts geführt haben? Ich habe einen neuen Anlauf genommen und gebe hiermit Uebersetzung und Erklärung, indem ich meine, endlich mir das rechte Verständniß erobert zu haben.

Außer Dante und Manuel werden in dem Sonnette zwei Personen erwähnt, die dem Adelsgeschlechte der Interminelli (Antelminelli) oder (weicher gesprochen) Interminei in Lucca angehörten, nämlich Alessio (Alessi) und Castruccio. Alessio gehört zu jenen unwahrhaftigen charakterlosen Schmeichlern, welche Dante im 18. Gesang von einer Brücke aus tief unten in einer Seitenkluft des Höllenkessels erblickt. Ihre Strafe ist daß sie über und über in Menschenkoth stecken.

Und wie ich mich so forschend vorwärts strecke,
 sah ich ein Haupt, so ganz von Kothe schmierig,
 daß ich, obs Pfaff ob Laie, nicht entdecke.
Er schrie herauf: Was blickst du so begierig
 auf mich mehr als die Schmutz'gen die hier stehen?
 Und ich zu ihm: Die Antwort ist nicht schwierig.
Ich hab dich schon mit trocknem Haar gesehen —
 du bist Interminei der Luccheser,
 darum die Augen mir nach dir sich drehen.
Drauf er den Kürbis [den Schädel] schlagend und noch böser:
 Die Schmeichelei warf mich in diese Jauche;
 der Zunge Gier zu schmeicheln ward stets größer.

In welchem Verhältniß Alessio zu Castruccio stand, dem heldenmüthigen, thatkräftigen, aber selbstsüchtigen und grausamen Ghibellinen-Führer, wird nicht berichtet, aber gewiß gehörte er zu denen unter seinen Parteigängern, welche auch seine Rechtswidrigkeiten gut hießen und seine Gewaltthaten als Heldenthaten priesen. Abgesehen von Machiavelli's historischem Roman, welcher diesen Castruccio

zum Gegenstande hat, ist selbst Tegrimi's Vita Castruccii in Muratori's Bd. 11 seiner Rerum Italicarum Scriptores ein des sittlichen Urtheils ermangelnder verhimmelnder Panegyricus.

Das Verhältniß Immanuel's zu Dante war nach dem Urtheil Cino's ein ähnliches wie Alessi's zu Castruccio. Es war ihm anstößig, daß der jüdische Dichter sich an Dante angedrängt und bei ihm eingeschmeichelt. Daß auch schon der Jude als Jude ihm widerwärtig war, zeigt sofort der erste Vierzeiler des Sonnetts, welches sich an Bosone, den Herrn von Agubbio, richtet und nach Manuel's Tode (also nach 1321, dem Todesjahr Dante's) und nach Castruccio's Tode (1328) nicht lange vor Cino's eigenem Tode (1336/37) geschrieben ist:

Messer Boson, lo vostro Manoello
seguitando l'error de la sua legge
passato è nell' inferno, e prova quello
martir ch' è dato a chi non si corregge.

D. h. „Mein Herr Bosone, euer Manoello, folgend dem Irrthum seines Gesetzes, ist in die Hölle gefahren und leidet jene Qual, die beschieden ist dem der sich nicht bessert".

Der folgende Vierzeiler beschreibt Manoello's sonderliche Strafe.

Non è con tutta la comune gregge,
ma con Dante si stà sotto 'l cappello,
del qual, come nel suo libro si legge,
vide coperto Alessi Interminello.

D. h. „Nicht ist er bei dem großen gemeinen Haufen, sondern bei Dante weilt er unter jener Haube, mit der, wie man in seinem Buche lieset, er [Dante] bedeckt sah den Alessi Interminello". Der Hut ist die Beschmierung des Kopfes mit Kothe, welche den bestraften Schmeichler Alessio kennzeichnet.[1] Nun ist Dante selbst, welcher Personen, die es nicht verdienten, in das Paradies versetzt, mit Manoello, von dem er lobgepriesen ward, eben dieser Schmeichlerstrafe verfallen.

Das schwer Verständliche beginnt nun erst mit dem Dreizeiler:

Tra lor non è solazzo, ma corrucio,
del qual fu pieno Alessi come un orso
e raggia là dove vede Castruccio.

D. h. „Zwischen ihnen ist nicht Trost, sondern Zorn, dessen voll war Alessi gleich einem Bären und rasete dort wo er sah Castruccio". Weit entfernt, sich zum Troste zu sein, sind sie, die Schmeichler und die Geschmeichelten, gegeneinander erbittert. Als Alessi des später gestorbenen Castruccio, dem er geschmeichelt hatte, ansichtig ward, gerieth er, seine Verblendung erkennend, in Rage (Wuth) gleichwie ein in Wuth versetzter Bär.[2] Und Manoello? - Alessi stellt dem Dante unter die Augen, was für ein erbärmlicher Parasit dieser für ihn gewesen ist.

---

1) Dieses Strafbild findet sich auch bei Immanuel S. 223 der Lemberger Ausg. (1870).

2) Das aus der italienischen Schriftsprache verschwundene raggia, welches sich in dem Antworts-Sonnett wiederholt, kann dem Zusammenhang nach nur „rasen, toben" bedeuten; Mercuri vermuthet daß raggiare in dem Sinn von adirarsi der pistojeser Mundart angehörte.

Dies der Sinn des letzten Dreizeilers:

E Dante dice: quel da tiro morso
ci mostrò Manoello 'n breve sdruccio
de l'uom ch'inesta 'l persico nel torso.

D. h. „Und Dante spricht: Jener, von Tollwuth gebissen, zeigte uns den Manoello im kleinen Spalt des Mannes [den ein Mann macht], welcher den Pfirsich auf den Wildstamm pfropft". Wie von der Tarantel gestochen hat Alessi den Manoello, der nicht besser als er, so gehetzt, daß er, der elende Wicht, sich in einen kleinen Spalt verkrochen hat gleich dem Spalte des Wildstammes, in den einer ein Pfropfreis einsetzt. So bekommt ihn Dante zu sehen, nun den Schmeichler durchschauend. Vielleicht deutet sich damit an, daß Dante seine Commedia wie ein Pfirsichreis auf den Wildstamm der lingua volgare gepfropft und Manoello sich dazwischen parasitisch eingedrängt hat.[1]

Hat Dante es nicht verschmäht, mit einem Juden Umgang zu pflegen, so befremdet es auch nicht, daß einiges Hebräische in seinem Gedichte vorkommt. Der 7. Gesang des Paradieses beginnt mit einer lateinischen Terzine, dem Lobgesang:

Osanna sanctus Deus Sabaoth,
superillustrans claritate tua
felices ignes horum malahoth.

Hier sind Osanna und Sabaoth hebräische Wörter der Kirchensprache, malahoth aber (bisher wenig verstanden) ist das hebräische maaloth, welches öfter bei Immanuel von den Paradieseshöhen vorkommt;[2] Dante denkt an die abgestuften drei Ternare feuriger Kreise, von denen nach der Schilderung im 28. Gesang des Paradieses die Gottheit umzogen ist.

Im 31. Gesang der Hölle beschreibt der Dichter den riesigen Nimrod, den Himmelsstürmer, der halb in den Höllenabgrund eingesenkt ist und halb darüber hinausragt. Sein grauses Maul, für das, wie dort gesagt wird, sich süßere Psalmen nicht schicken, bricht in die Klage aus (nach Streckfuß' Texte):

Rafel maï amech izabi almi

d. h. heile, o Gott, wie tief ist meine ewige (endlose) Pein.[3]

Und im 7. Gesang der Hölle zu Anfang ruft Plutus den Satan zu Hülfe gegen die beiden Wanderer, welche die Hölle zu besuchen wagen, indem er mit heiserer Stimme anhebt:

Pape Satan, pape Satan, aleppe

---

1) Das Antworts-Sonnett Bosone's sagt, daß Manoello nicht in das Reich Lucifers, des Rebellen gegen Gott, gehöre, und wenn er sich dort befände, so wäre es eine Entstellung der Wahrheit, daß ihn und Dante solcher Schmutz (veggo, auch ein obsoletes Wort) bedecke. „Alessi rasete unter jener Haube, aber er kann sich nicht beschweren, wenn er mit ihm gelaufen ist, ihm welcher den Herrn Guerruccio [eins der Schlachtopfer Castruccio's in Lucca] hinrichten ließ." Dante und Manoello — so schließt Bosone — können beide ihrer Entrückung aus dem jenseitigen Feuer gewärtig sein.

2) S. 230 מעלות העדן; S. 231: מעלות העדן הגבוהים. Umschrieben mahaloth (mie h = ע wie in Israhel) und mundrechter gemacht malahoth.

3) Hebräisch: רפא אל מה עמק עצבי עלמי (עלמים), wobei die Richtigkeit des Textes, wie er bei Streckfuß lautet, vorausgesetzt wird.

Da aleppe (gewöhnlich für den Buchstaben aleph gehalten) wahrscheinlicher Tausende bedeutet, so halte ich auch das andere für entstelltes Hebräisch: Komm bring herbei, Satan, komm bring herbei, Satan, die Tausende (nämlich deiner Herrschaft).[1]

II.

Ein zweites Mal trat Dante's Commedia in meinen Gesichts- und Lebenskreis ein, seit ich durch meinen Universitätsfreund Caspari (seit 1847 Professor der Theologie in Christiania) mit seinem dessauer Landsmann und Freunde Karl Graul bekannt ward. Als ich in meinen leipziger Privatdocentenjahren den Kandidaten Graul in Dessau besuchte, um ihn zur Mitarbeit an unserer evangelisch-lutherischen Heidenmission zu bestimmen, deren Direktion in Dresden er 1844 übernahm, war er ganz und gar von Dante hingenommen und umgeben von Hülfsmitteln für das Studium Dante's – besonders den Folianten des Thomas von Aquino — die ihm der Herzog zur Verfügung gestellt hatte; er war des Italienischen von Italien her mächtig, wo er einige Jahre als Hauslehrer einer englischen Familie zugebracht hatte, und plante eine deutsche Uebersetzung der Commedia, welche in der Reimverschlingung der Terzinen und dem durch die 14320 Terzinen hindurch festgehaltenen weiblichen Reime ein treueres Abbild des Originals werden sollte, als alle bisherigen Uebersetzungen, und in der That: er war zu dieser riesigen Aufgabe durch seine hohe dichterische Begabung hervorragend befähigt. Im J. 1843 erschien im Verlage seines Anhalt-Dessauer Landsmanns, des Buchhändlers Dörffling in Leipzig, als erster Theil die Uebersetzung der Hölle — er wurde aber dann von der Fortsetzung dieses Werkes durch das Missionsdirektorat hinwegverschlagen, welches seinen Studien und Geistesschöpfungen die Richtung auf Ostindien gab.

Unvergeßlich sind mir die Stunden, in denen er mir und Caspari Proben seiner Umdichtung des Dante vortrug. Von daher datirt auch mein Interesse an einer denkwürdigen Weissagung Dante's, welche, diesem unbewußt, durch Gottes Fügung eine sogar buchstäblich zutreffende geworden ist.

Der erste Gesang der Hölle beginnt damit, daß Dante, vom Sündenschlaf erwacht, sich in der Irre eines schaurig finsteren und dichten Waldes befindet. Beim Schein des Vollmonds gelangt er an den Fuß eines anmuthigen Hügels. Nachdem er sich von der Anstrengung des Umherirrens ausgeruht, sucht er den Hügel zu erklimmen, aber erschreckt durch drei höllische Thiere stürzt er wieder zur Tiefe hinab. Das erste Thier ist ein gefleckter Panther, ein Bild der Tücke, welche in dem von der wechselseitigen Bekämpfung der weißen und schwarzen Guelfen zerrissenen Florenz ihren Sitz hat. Das zweite Thier ist ein heißhungeriger Löwe mit emporgerichtetem Haupte, ein Bild der Gewaltthätigkeit nach Art Philipp's IV. und seines Bruders Karl von Valois, des Begründers des französischen Königshauses der Valois, welche beide den Parteihader Italiens

---

1) בא הָבֵא שטן בא הבא אַלְפֵי, dies freilich nur eine sehr gewagte Vermuthung, die sich aber mehr als die bisherigen Erklärungsversuche empfehlen dürfte. Daß aleph Tausend bedeute, konnte Dante aus lateinischen Glossaren wissen.

durch ihr plumpes Eingreifen nur noch mehr entflammten. Das dritte Thier ist eine magere, aber um so gierigere Wölfin, ein Bild der Unersättlichkeit, wie sie in Rom mit der ungeistlichen Gier seines Kirchenthums nach weltlichem Besitz koncentrirt ist. Vor diesen Thieren und besonders der Wölfin, dieser friedlosen Bestie (bestia senza pace), in das Dunkel zurückgewichen bekommt Dante einen zu sehen, in welchem er Virgil erkennt, seinen Meister in der Dichtkunst. Er fleht ihn an, ihn von diesem Thiere zu retten, und erhält die Antwort, daß da kein anderer Rath sei als die Flucht nach einer anderen Richtung, denn dieses Thier halte die Straße besetzt, morde und fresse alle die diese Straße ziehen und verstärke sich durch Paarung mit mehr und mehr anderen Thieren:

Manch Thier kenn' ich, das sich mit ihm beweibet
 Und mehr noch werden's, bis einst seine Fährte
 Der Windhund aufspürt und es so entleibet.
Der nährt sich weder von Metall noch Erde,
 nein Stärke, Lieb' und Weisheit, und inmitten
 Feltro und Feltro haust er, der bewährte.
Das arme Italien hat dann ausgelitten,
 für dessen Heil Euryalus, Camilla,
 Nisus und Turnus sich zu Tod gestritten.
Durch jede Stadt jagt sie [die Wölfin] sofort sein Wille
 Schnurstracks hinab zu ihrem Höllenneste,
 Daraus der Neid sie trieb, die nimmerstille.

So übersetzt Graul. Die römische Wölfin wird ungehemmt ihr Wesen treiben, infin che 'l veltro verrà, bis il veltro der Windhund erscheinen wird der ihr Todesschmerz verursacht, er der nicht Erde und Metall speist d. i. nicht von irdischem Gut und von Silber und Gold sich sättigt, sondern Weisheit Liebe und Stärke (sapienza e amore e virtute) zu Quellen seiner Kraft hat. Er wird dem von Parteikämpfen jetzt, wie nach Virgil's Aeneis schon uralters, zerrissenen römischen Reiche Frieden bringen und jene Wölfin, welche höllischer Neid auf den Schauplatz der Geschichte heraufgebracht, in die Hölle, wohin sie gehört, zurückwerfen.

VELTRO ist das Anagramm von LVTERO. Selbstverständlich wußte Dante davon nichts. Es ist Zufall, aber göttlicher d. i. gottgefügter Zufall.

Wenn Dante sagt, daß der Künftige tra feltro e feltro geboren werden wird, so deutet dies nach der wahrscheinlichsten Erklärung auf einen Ort zwischen dem Castell Feltro im trevisaner Gebiet und dem Monte Feltro in der Romagna. Jenes Castell Feltro kam acht Jahre nach Dante's Tode in den Besitz seines edlen Beschützers und Freundes, des Herzogs Can della Scala in Verona, und man wird anzunehmen haben, daß Dante den künftigen Reformator in einem Nachkommen dieses Can della Scala erwartete, gerade so wie Virgil in seiner 4. Ekloge die Hoffnung auf Erneuerung des goldenen Zeitalters an die Geburt eines Sohnes, wie es scheint, seines hochherzigen Freundes, des Konsuls C. Asinius Pollio knüpft, an die Geburt eines wundersamen Mannes der Zukunft, welcher für ihn Repräsentant des römischen imperium sine fine (Aeneis I, 279) im höchsten Sinne ist. Auch die alttestamentlichen Propheten schauen End-

zeitiges mit Nächstkünftigem zusammen. So gewiß in Jesus der Sohn Isai's erschienen ist, den Jesaias sein Reich auf den Trümmern des assyrischen aufrichten sieht, so gewiß ist in LVTERO der VELTRO erschienen, der, wie von Dante vorausverkündigt, zwar nicht der katholischen Kirche ein Ende machen wird (denn eine andere Kirche als diese gabs ja für Dante nicht), der aber der Habsucht des Papstthums, welche weiterhin in dem schon von Dante durchschauten gewinnsüchtigen Ablaßhandel gipfelte, und seiner angemaßten Suprematie über das Kaiserthum den Todesstoß versetzen soll.

Im 20. Gesang des Fegefeuers sehnt Dante jenen Künftigen herbei, dem das unersättliche Thier, die verderbte verweltlichte Hierarchie, weichen wird: „Vermaledeit seist du, uralte Wölfin, die du mehr Beute als alle anderen Thiere gemacht hast ob deines endlos bodenlosen Hungers! O Himmel, in deß Kreislauf, wie man glaubet, der Stand der Dinge hienieden sich verändert, wann wird erscheinen der, dem diese (questa, nämlich antica lupa) Platz macht?" — Der VELTRO ist vor 400 Jahren erschienen, aber ein Gegenbild Luther's, ein zweiter Luther voll Weisheit, Lieb' und Stärke wäre der armen evangelischen Christenheit bei der steigenden Macht Roms von nöthen. Quando verrà?! — —

Die jüngste Papstwahl.

Von Prof. Dr. Frederik Nielsen in Kopenhagen.

In früheren Zeiten hat die Stellung, welche die verschiedenen Regierungen zu einer Papstwahl eingenommen, den Augen der Historiker sich in der Regel lange entzogen; jedoch die blauen und grünen Bücher der Neuzeit haben längst schon viele der diplomatischen Aktenstücke enthalten, die sich auf die jüngste Papstwahl beziehen. Daher vermögen wir uns schon jetzt eine klare Vorstellung von dem Standpunkte zu bilden, den die europäischen Mächte dem Konklave gegenüber eingenommen haben, aus welchem der Kardinal Pecci als Papst hervorgegangen ist. Die Konklaven selber haben indeß auch ihre Geschichte, mitunter eine sehr lange. Auch die Geschichte des letzten Konklave ist ungewöhnlich schnell an das Tageslicht gefördert worden. Schon im J. 1878 gab der spanische Abbé Gerardo Mullé de la Cerda, welcher der Konklavist eines der spanischen Kardinäle gewesen war, ein kurzes Tagebuch über seine römischen Erlebnisse bei der letzten Papstwahl heraus[1]; und jüngst hat ein Italiener, Raphael de Cesare, alle ihm zugänglichen Mittheilungen zu einer Schilderung des Konklave Leo's XIII. gesammelt.[2]

---

1) „Reseña Historica del ultimo conclave y biografia de N. S. P. Leon XIII. por O. Gerardo Mullé de la Cerda" (Madrid 1878).

2) Raphaël de Cesare (Simmaco), „Le conclave de Léon XIII. Avec 4 portraits et documents" (Rom 1887).

Kurzsichtigen Politikern bot die Wahl des Nachfolgers Pius' IX. nur geringes Interesse; denn diesmal sollte ja nicht ein Herrscher über vier Millionen Italiener, sondern nur ein Nachfolger eines „Gefangenen im Vatikan" erkoren werden. Trotzdem aber gab wie gewöhnlich der Tod des Papstes Veranlassung zu mancherlei Prophezeiungen in Bezug auf die Thätigkeit des bevorstehenden Konklave. Einige meinten, die Kardinäle würden jetzt einen Papst erwählen, der zwar ein ebenso frommer Mann sein würde wie Pius IX., jedoch nachgiebiger gegenüber dem jungen Italien. Andere meinten, das Regiment Pius IX. habe so lange gedauert, daß man aller Wahrscheinlichkeit nach eine Kopie von ihm bekommen würde, einen Mann, der es vielleicht vorziehen werde die vatikanische Gefangenschaft mit einer babylonischen Verbannung auf Malta oder sonst an einem verborgenen Ort zu vertauschen, bis der internationale Kulturkampf dem Papstthum und seinem Einfluß für immer ein Ende gemacht haben würde. Aber es war noch eine dritte, noch näher liegende Möglichkeit vorhanden, und diese mußte denen, welche einen Einblick in das Entwickelungsgesetz des Papstthums besaßen, wahrscheinlicher vorkommen: die Wahl konnte auf einen solchen Kirchenfürsten fallen, der sich die Aufgabe stellte, die Schwierigkeiten, durch welche die Gefangenschaft herbeigeführt worden, nach und nach zu beseitigen. Es hat nämlich das päpstliche Rom sich nicht blos auf die Kunst verstanden, nach allen Seiten Blitze zu entsenden, sondern es hat auch Erfahrung in jener Geduldsübung, die in der Stille festgeschlossene Knoten löst. Es hat Päpste gegeben, die durch Bannstrahlen oder durch Soldaten sich aus schwierigen Situationen befreiten; aber St. Petrus hat auch Nachfolger gehabt, die den minder aufsehenerregenden und weniger martialischen Ausweg wählten, sich die nöthige Freiheit zu verschaffen, indem sie eine kluge Anwendung von der Regel „divide et impera" machten.

Bei dem Tode Pius' IX. bedurfte man in hohem Maße gerade eines so gearteten Papstes. Eine Flucht aus dem Vatikan würde schicksalsschwanger gewesen sein; denn eine babylonische Gefangenschaft konnte in der Gegenwart von noch längerer Dauer werden als im Mittelalter, und sie konnte die größten Gefahren mit sich bringen. Dagegen ein besonnenes Bestreben die harten Knoten einen nach dem anderen zu lösen, die in den Tagen Pius IX. geschürzt worden, würde mehr unvermerkt, aber nicht weniger sicher zum Ziele führen: zur Wiedergewinnung des dem Papstthum verloren gegangenen Einflusses. Für eine oberflächliche Betrachtung würde es allerdings den Anschein gewinnen, als stehe der neue Papst in einem Gegensatz zu den Grundsätzen seines Vorgängers; denn das Herausfordernde und Aggressive im Auftreten war ja aufgegeben. Dem tiefer Blickenden jedoch würde es bald klar sein, daß es nur zwei etwas voneinander abweichende Versuche seien, das gleiche Ziel zu erreichen. Das Sprichwort sagt: alle Wege führen nach Rom; aber mit ebenso viel Wahrheit kann man auch sagen: Rom versteht es alle Wege zu gebrauchen. Die Geschichte hat viele verschiedene Papsttypen aufzuweisen: Heilige und Soldaten, finstere Asketen und lebensfrohe Beschützer von Kunst und Wissenschaft, einfältige Mönche und Diplomaten von verschlagener Klugheit; alle jedoch haben sie ein gemeinsames Ziel

verfolgt: die Hegemonie Roms. Nicht selten sind diese Papsttypen in sonderbarer Mischung aufeinander gefolgt. Bald hat ein Asket die Christenheit das Aergerniß vergessen machen sollen, welches ein genußsüchtiger Papst erregt hatte; bald wieder fiel einem Diplomaten auf dem päpstlichen Stuhl die Aufgabe zu, bei den Völkern die Blitze in Vergessenheit zu bringen, welche ein Mönch ausgesandt hatte. Nach einem Papst wie Pius IX., der im Laufe seiner Entwickelung mehr und mehr einer geschwätzigen Nonne glich[1], bedurfte man mehr als je eines Mannes, der sich auf die Kunst Talleyrand's verstand.

Dies erkannten die leitenden Persönlichkeiten im Vatikan sehr wohl; aber viele unter den Politikern außerhalb des Vatikans hielten die Sache des Papstthums für so gründlich verloren, daß sie sich nicht die Mühe geben mochten, die Folgen einer solchen Möglichkeit zu erwägen. Es besteht ein sonderbarer Gegensatz zwischen der großen diplomatischen Rolle, welche Leo XIII. bereits gespielt hat, und der absoluten Interesselosigkeit, mit welcher man in den meisten diplomatischen Kreisen der Wahl eines Nachfolgers Pius IX. entgegensah.

Die spanische Regierung, welche damals von Canovas Castillo geleitet wurde, sprach den spanischen Kardinälen und ihren Abgeordneten am päpstlichen Hofe lediglich den Wunsch aus, daß aus der Wahl ein „moderater" Papst hervorgehen möge. Es war in Spanien viel Sympathie für den Kardinal Franchi vorhanden, welcher seinerzeit Nuntius in Madrid gewesen, und die spanischen Kardinäle, geführt von dem Kardinal-Erzbischof Moreno von Toledo, wünschten sehr seine Wahl. Spanien ist eine der römisch-katholischen Mächte, die seit alter Zeit die „Exklusive", d. h. das Recht besitzen, ein Veto gegen eine in den Augen der spanischen Regierung ungeeignete Wahl einzulegen. Doch es ist viel erfolgverheißender, wenn man für die Wahl einer persona grata sich ins Mittel legt, als wenn man einer persona ingrata gegenüber sich des Vetorechtes bedient. In dieser Beziehung hatte Spanien in einem der letzten Konklaven eine bittere Erfahrung gemacht. Als Gregor XVI. Papst wurde (1831), hatten nämlich die Kardinäle zunächst ihre Stimmen auf den Kardinal Giustiani vereinigt; weil er aber als fanatischer Anhänger des Absolutismus bekannt war, so machte die Regierung der Maria Christina von der Exklusive Gebrauch. Indeß die Folge davon war nur, daß das Konklave sofort Mauro Capellari wählte, der zu derselben reaktionären Gruppe des Kardinalkollegiums gehörte. Dessen eingedenk hatte Spanien keine Ursache auf das Vetorecht großes Gewicht zu legen; aber die spanische Regierung sah doch gern, daß die spanischen Kardinäle sich in Bewegung setzten, um die Stimmen auf einen solchen Kandidaten zu vereinigen, der sich als Freund ihres Landes gezeigt.

Auch bei den liberalen Ministern Frankreichs zeigte sich kein irgendwie lebhaftes Interesse für die bevorstehende Papstwahl. Waddington, der damals unter Mac Mahon's Präsidentschaft das Ministerium des Aeußeren verwaltete, hatte vor dem Tode Pius IX. den Wunsch laut werden lassen, daß das Konklave in

---

1) Vgl. bei W. E. Gladstone, „Rome and the newest fashions in religion" den Abschnitt „Speeches of pope Pius IX."

der Lage sein möge, sich in voller Freiheit zu versammeln, damit nicht hinterher Einsprüche erhoben würden. In einem Gespräch mit dem italienischen Gesandten in Paris hatte er sich ferner dahin ausgesprochen, daß die französische Regierung vor allen Dingen einen gemäßigten Papst wünsche, welcher eine Aussöhnung mit dem Königreich Italien ermöglichen könne. Und zugleich hatte er erklärt, was Frankreich betreffe, so könne von einer Anwendung der Exklusive nur in dem Fall die Rede sein, daß man etwa einen Nicht-Italiener wählen sollte.

Der einzige fremde Kardinal, um den sich die Stimmen möglicherweise sammeln konnten, war der österreichische Erzbischof Fürst Schwarzenberg von Prag. Er hatte einen großen Namen sowol in Rom als in Oesterreich und gehörte zu denen, die am längsten Mitglieder des Kardinalkollegiums gewesen; er hatte nämlich in einem sehr frühen Alter den Purpur aus der Hand Gregor's XVI. empfangen. Doch weder Schwarzenberg selber noch Oesterreich hatten dahin gerichtete Wünsche, und die österreichische Regierung sah der neuen Papstwahl mit ebenso geringer Spannung entgegen wie die übrigen Mächte. Auch in Wien beschränkte man sich auf die Hoffnung, es möge ein versöhnlicher Papst gewählt werden.

Diese Hoffnung war noch lebhafter in Deutschland, wo Fürst Bismarck schon anfing, des Kulturkampfes, der beim Tode Pius' IX. in vollem Gange war, müde zu werden. Döllinger prophezeite gleich in einem Gespräch mit einem italienischen Diplomaten, das Konklave werde nicht von langer Dauer sein, und er betonte, die Anwendung der Exklusive werde bedeutungslos bleiben, wenn nicht sämmtliche Regierungen einig seien. Es sei freilich früher einmal im vorigen Jahrhundert, als die Bourbonen mehrere Throne bekleideten, ein solches gemeinsames Auftreten von großer Wirkung gewesen; ohne Einigkeit jedoch werde nichts erreicht werden. Pius IX. war gegen Preußen zuletzt so feindlich gesinnt gewesen, daß dieser Staat durch einen Papstwechsel nichts zu verlieren hatte. Darum beschränkte sich der preußische Staatssekretär v. Bülow darauf, der italienischen Regierung mitzutheilen, Deutschland hege der katholischen Kirche gegenüber zwar keineswegs feindselige Gefühle, aber das Deutsche Reich müsse fordern, daß seine Souveränetät geachtet werde. Es gab damals nur einen einzigen deutschen Kardinal, der zur deutschen Reichsregierung in ein Verhältniß zu treten vermochte. Das war der Kardinal Hohenlohe; aber er genoß in Rom keine große Achtung. Man beschuldigte ihn dort völligen Einverständnisses mit Fürst Bismarck, und man behauptete, er habe ihm verschiedene Mittheilungen gemacht, die man dem Feinde ungern anvertraut sah. Der polnisch-deutsche Kardinal Ledóchowski, dessen Stern in Rom so hoch stand, hatte seinerseits Oel ins Feuer gegossen; infolge dessen war keine Aussicht vorhanden, daß Kardinal Hohenlohe in dem Konklave irgendwelche Rolle spielen, geschweige daß er aus der Wahl als Papst hervorgehen werde.

Wenn man nun berücksichtigt, wie kühl und interesselos die Großmächte sich zu der Sache gestellt haben, so kann man ohne Uebertreibung sagen, daß keines der neueren Konklaven sich mit größerer Freiheit habe bewegen können als dasjenige, das am 18. Februar 1878 in Rom zusammengetreten ist. Für das junge

Königreich Italien mußte es eine Ehrensache sein, trotz aller Antipathie gegen die Politik des Papstthums, der Welt zu zeigen, daß es diejenige Freiheit in vollem Maße respektire, welche das Garantiegesetz dem Kardinalskollegium zugestehe. Eine wesentliche Veränderung jedoch war durch das Resultat der politischen Entwickelung nothwendig geworden. Das letzte Konklave war, gleich mehreren der nächst vorhergehenden, im Quirinalpalast abgehalten worden. Das war diesmal nicht möglich; denn über dem Quirinal wehte ja nunmehr die italienische Königsflagge.

Pius IX. starb gegen Abend am 7. Februar 1878. Mehrere der Kardinäle, die ihm am nächsten gestanden, umgaben sein Sterbelager, und im Seitenzimmer versammelten sich fast alle übrigen Mitglieder des Kardinalskollegiums, die ihren festen Aufenthalt in Rom hatten, und mit ihnen der römische Adel und die beim päpstlichen Stuhl beglaubigten Diplomaten. In dem Augenblick, als der Papst den letzten Seufzer that, will Kardinal di Luca den Kardinal Hohenlohe, der unruhig auf- und niederschritt, halblaut haben sagen hören: „Ich will Bismarck melden, daß es mit Pius IX. vorbei ist".

Nachdem die Aerzte die Todesbescheinigung unterschrieben hatten, waren die Kardinäle in zweifacher Richtung in Anspruch genommen. Die einen hatten mit den Veranstaltungen zu thun, die zu treffen waren, um dem verstorbenen Papst die letzte Ehre zu erweisen; die anderen sannen auf die bevorstehende Papstwahl. Zu diesen letzteren gehörte Joachim Pecci, der frühere Erzbischof von Perugia, nunmehr Kardinal und Camerlengo. Der Augenblick, in welchem Pius IX. die Augen geschlossen, machte ihn in seiner Eigenschaft als Camerlengo zum Herrn des Vatikans. Man sah ihn im Palast umhereilen, ein großes Schlüsselbund in der Hand, umgeben von Schweizern und nach allen Seiten hin Befehle austheilend. Einige freuten sich darüber, daß Pecci eine Energie entwickelte, die man ihm nicht zugetraut hatte; andere, besonders Frauen, zürnten ihm, weil er durchaus keine Zeit oder keine Lust hatte, den zahlreichen an ihn herantretenden Wünschen derer zu willfahren, die in diesem bedeutungsvollen Augenblick gern den Vatikan betreten hätten. Der Bruder des Kardinals Berardis, von den Römern gewöhnlich „Pippo" (d. h. Philippo) genannt, versuchte z. B., indem er sich den Anschein gab, als sei er vom Quirinal entsandt, wiederholt eine Audienz bei dem Camerlengo zu erwirken; Pecci jedoch wollte ihn nicht empfangen, weil er wohl wußte, daß Philippo Berardis sein Vergnügen daran hatte, ohne irgendwelches Mandat sich den Anstrich einer politischen Rolle zu geben.

Am Morgen nach dem Tode des Papstes versammelten sich die 38 in Rom anwesenden Kardinäle in einem der vatikanischen Säle, um den Eid der Verschwiegenheit abzulegen und um die erste vorläufige Kongregation abzuhalten. Da keine Bibel bei der Hand war, nahm man ein großes Krucifix, und auf dieses legten die Kardinäle, einer nach dem anderen, je nachdem sie in den Konsistorialsaal eintraten, ihren Eid ab. Als alle versammelt waren, leitete Kardinal di Pietro, welcher während der Krankheit des Kardinaldekans den Verhandlungen zu präsidiren hatte, die Erörterung über die wichtige Frage ein, wo das Konklave abzuhalten sei. Aus Rücksicht auf die Verhältnisse wünschte man, daß die Wahl

außerhalb Italiens vor sich gehe, und bei der ersten Abstimmung stimmten nur acht Kardinäle für Italien. Einige wollten sich ihrer Stimme enthalten, allein es war klar, daß bei weitem die meisten das Konklave außerhalb Roms veranstaltet zu sehen wünschten. Am nächsten Morgen, am 9. Februar, ergab jedoch die Abstimmung ein ganz anderes Resultat. Kardinal di Pietro erinnerte zunächst daran, wie die Stimmen am vorhergehenden Tage gefallen seien; doch er fügte hinzu, am besten werde es doch wol sein, man bliebe in Rom, da keine der ausländischen Mächte sich geradezu erboten habe, das Kardinalskollegium gastfreundlich aufzunehmen. Pecci, welcher das erste mal selber für das Ausland gestimmt hatte, war infolge einer späteren Unterredung mit den Abgesandten der fremden Mächte schwankend geworden. Eine Weile hatte er an Malta gedacht, schließlich aber hatte auch er sich für Rom entschieden. Sein Wort machte Eindruck sowol auf die schwankenden wie auf die, welche tags zuvor dem Auslande den Vorzug hatten geben wollen, und bei der zweiten Abstimmung sprachen sich nur einige wenige für München, für Spanien oder für Malta aus. Als einer der Kardinäle das Wort ergriff, um die Abhaltung des Konklave im Auslande zu empfehlen, ohne einen bestimmten Ort dafür angeben zu können, rief Kardinal Ferrieri, der Witzbold des Kollegiums: Wie wäre es, wenn wir das Konklave in einem Luftballon abhielten! Um der Diskussion ein Ende zu machen, beschloß man zu ballotiren, und es wurden 32 (weiße) Kugeln für Rom und nur fünf (schwarze) für das Ausland abgegeben.

Am 10. Februar ging man hinsichtlich der bevorstehenden Wahl einen Schritt weiter. Es wurde vorgeschlagen, man möge einen Italiener wählen, und es erfolgte dagegen kein Einspruch. Der Vorschlag wurde ebenso wol von Hohenlohe, Pitra, Ledóchowski, Howard und Manning wie von den italienischen Kardinälen unterstützt. Alsdann theilte der Camerlengo mit, daß in Bezug auf die Einrichtung des Konklave zwei Pläne vorlägen. Der eine gehe darauf hinaus, einen Theil des vatikanischen Palastes zu benutzen; der andere darauf, das Konklave im Stift der Peterskirche einzurichten. Die Prüfung beider Pläne wurde Pecci übertragen, damit die erforderlichen Arbeiten so bald als möglich in Angriff genommen werden könnten.

Nachdem dies erledigt worden, nahmen die vertraulichen Verhandlungen über die Wahl selber ihren Anfang. Selbst die italienischen Katholiken gaben willig zu, daß in diesem Konklave eine außergewöhnliche Armuth an Papstkandidaturen sich geltend gemacht habe. Für die Eingeweihten waren eigentlich nur drei Möglichkeiten vorhanden: Bilio, Franchi und Pecci.

Kardinal Bilio war 52 Jahre alt, mithin verhältnißmäßig jung. Er war von Geburt ein Piemontese, und das war keine Empfehlung. Doch er war auch einer der nächsten Freunde Pius' IX., und das verlieh ihm in den Augen derer, die wollten, daß alles beim alten bleibe, einen außerordentlichen Vorzug. Pius IX. hatte sogar mehrere male in Unterredungen mit seinen Vertrauten, auf Bilio hinweisend, gesagt: Der da wird mein Nachfolger! Vierzehn Jahre alt war Bilio als regulärer Kleriker vom St. Paulusorden eingetreten und stand in dem Ruf eines echten Mönchs. Indeß er gehörte zu den Ordensleuten, welche studiren.

In Parma, in Neapel und im Collegium Romanum hatte er Vorlesungen über griechische Sprache und über Philosophie gehalten und war ein thätiges Mitglied des dogmatischen Ausschusses gewesen, welcher dem vatikanischen Koncil den Vorschlag zur Proklamirung der päpstlichen Unfehlbarkeit unterbreitet hatte. Wünschte man einen frommen und gelehrten Mönch, der das Werk Pius' IX. fortsetzen solle, so konnte man keinen geeigneteren Mann finden als eben den Kardinal Bilio.

Diejenigen aber, die einen Politiker haben wollten, mußten ihre Gedanken auf einen anderen lenken. Es hatte keiner so viel von einem Diplomaten an sich wie Kardinal Franchi. Er war Römer von Geburt, und der Staatssekretär Gregor's XVI., der kluge Politiker Lambruschini, hatte seinerzeit große Stücke auf ihn gehalten. Er war 1853 in Madrid gewesen, um dort die schwierigen Verhandlungen über das spanische Konkordat zu leiten; später hatte er diplomatische Missionen nach Florenz und Modena gehabt, und 1868 war er abermals in Madrid als Nuntius thätig gewesen. Die Königin Isabella schätzte Franchi, der als Nuntius noch nicht die Kardinalswürde erlangt hatte, sehr hoch. Pius IX. pflegte zu sagen: „Die gute Isabella! die arme Isabella! Sie ist die königliche Persönlichkeit, die mir am höchsten steht", und es war ihm ein Trost zu wissen, daß die arme Isabella in Franchi einen zuverlässigen Freund besitze, der sich ebenso gut auf Politik wie auf Religion verstehe. Als die Vorarbeiten zum vatikanischen Koncil begannen, verließ indeß Franchi Spanien für immer; aber die Spanier bewahrten ihm ein sehr gutes Andenken. Nach dem Koncil wurde er nach Konstantinopel entsandt, um mit Abdul Aziz über die kirchliche Frage in Armenien zu verhandeln. Er wurde hier mit orientalischer Pracht empfangen; zum Unglück aber starb der Großvezir, und infolge dessen geriethen alle Verabredungen ins Stocken. Nichtsdestoweniger wurde Franchi nach seiner Rückkehr aus Konstantinopel zum Kardinal ernannt; er war ja nicht schuld daran, daß seine Sendung erfolglos geblieben. Pius IX. bezeugte ihm sogar sein besonderes Wohlwollen, indem er ihm die schöne Kirche Maria in Trastevere, nachdem dieselbe auf päpstliche Kosten einer durchgreifenden Restauration unterworfen worden, zuertheilte. Später machte er ihn zum Präfekten der Propaganda, und dadurch wurde Kardinal Franchi der einflußreichste unter allen Prälaten der römischen Kirche.

Trotz dieser äußerlich so glanzvollen Laufbahn hatten dennoch die politischen Kardinäle keine Neigung, Franchi ihre Stimme zu geben. Die abergläubischen Römer sagten, er habe „keine glückliche Hand" (la gettatura), und die Politiker wiesen auf das Mißgeschick hin, von welchem diejenigen Höfe getroffen worden seien, an denen Franchi seine Missionen ausgeführt. Florenz, Modena, Konstantinopel und „die arme Isabella": das waren lautredende Zeugen für die Richtigkeit des Volksglaubens. Seine Gegner erzählten auch eine boshafte Anekdote, die nicht eben das günstigste Licht auf seine politische Weitsichtigkeit warf. Als er 1859 Nuntius in Florenz war, soll er nach Rom geschrieben haben: Die Piemontesen werden niemals Toskana in ihre Gewalt bekommen. Als sie dann das Land besetzt hatten, meldete er dem Papst: Vor Ablauf eines

Monats wird der Großherzog zurückgekehrt sein; und als der Großherzog nicht zurückkehrte, besaß er die Kühnheit auszurufen: „Hab' ich's nicht gesagt"!

Joachim Pecci dagegen war eine Persönlichkeit aus ganz anderem Guß. Als Legat in Benevent und als Nuntius in Brüssel hatte er großen diplomatischen Takt gezeigt; und als Erzbischof von Perugia hatte er die Liebe seines Bisthums und die Achtung der italienischen Regierung gewonnen. Die vielen Jahre, die er in Perugia zugebracht, waren mehr und mehr als eine Zeit der Gefangenschaft erschienen, und dieses peruginische Martyrium hatte ihm in Rom viele Freunde verschafft. Kardinal Antonelli, der den Erzbischof von Perugia haßte, wollte indeß nie davon hören, daß Pecci von den umbrischen Höhen zu entfernen sei; und so sehr auch die Einwohner von Perugia ihren Erzbischof schätzten, so hatten doch auch sie das Gefühl, als thue man ihm unrecht, indem man ihn an ihre Stadt fessele. Solange der allmächtige Minister Pius' IX. lebte, konnte jedoch von einer Aenderung keine Rede sein. Im J. 1853 gab ihm Pius IX. allerdings, obwol mit gewissem Widerstreben, den Kardinalshut, den Gregor XVI. ihm schon längst als Belohnung für die Nuntiatur in Brüssel zugedacht hatte; aber noch war keiner vorhanden, der ihn nach Rom gerufen hätte. Die Leute in Perugia empfingen schließlich den Eindruck, daß der lang ausgedehnte Aufenthalt in ihrer Stadt auch dem Erzbischof selber zu lang werde, und er soll nicht immer seine ungeduldigen Gedanken im Zaun der Zähne haben halten können. Als einer aus seiner Umgebung die Meinung aussprach, Pius' IX. lange Papstzeit sei ein Wunder, welches Gott geschehen lasse zum Heil der Kirche, soll Kardinal Pecci in seiner ruhigen Weise hinzugefügt haben: Wer weiß, ob nicht dieses Wunder vielmehr der Kirche zur Züchtigung dienen soll? Solange Antonelli zu sagen hatte, mußte der Erzbischof von Perugia sich jedoch mit der Leitung seines Bisthums begnügen, wo er eine Thomas-Akademie gründete, die gleichsam ein Vorbote dessen war, was er später, unter größeren Verhältnissen, für das Studium der scholastischen Philosophie ausrichten sollte.

Aber sobald Antonelli die Augen geschlossen hatte, fingen die Freunde Pecci's in Rom an, Pius IX. zu seinen Gunsten zu bearbeiten; und trotz der Feindschaft Antonelli's hatten viele einflußreiche Persönlichkeiten in ihm längst den zukünftigen Papst gesehen. Als der italienische Minister Visconti-Venosta 1874 den Abt von Monte Cassino fragte, wer Pius' IX. Nachfolger werden würde, gab dieser ohne Bedenken zur Antwort: der Erzbischof von Perugia. Und als Ruggero Bonghi 1877 seine Flugschrift über die bevorstehende Papstwahl verfaßte, nannte er Pecci als eine der wahrscheinlichsten Möglichkeiten. Nach Bonghi's Ansicht war der Erzbischof von Perugia im Besitz aller der Eigenschaften, welche der h. Bernhard von einem Papst verlangte.

Einen solchen Mann konnte Pius IX. nicht auf die Dauer von Rom fernhalten. Er zog, dem Rathe Antonelli's folgend, Franchi dem Erzbischof von Perugia vor, als ein neuer Präfekt der Propaganda ernannt werden sollte, und auch bei der Wahl eines neuen Prodatarius bewog Antonelli ihn zur Uebergehung Pecci's. Als aber Antonelli todt war, und sowol Franchi als Panebianco

Pius IX. dringend baten, er möge Pecci zum Camerlengo machen, gab er schließlich nach.

Als Camerlengo mußte Kardinal Pecci in Rom wohnen. Er schlug sein Quartier im Palazzo Falconieri in der Villa Giulia auf, woselbst auch Kardinal Bartolini wohnte; und dadurch trat der neue Camerlengo mit einem der mächtigsten Mitglieder des Kardinalskollegiums in Beziehung. Bartolini war einer der gelehrtesten Kardinäle; doch seine Gelehrsamkeit war von anderer Beschaffenheit als die, durch welche sich Pitra und Hergenröther auszeichneten. Ihm waren die Untersuchungen übertragen, welche den Heiligsprechungen vorausgehen; und Gestalten wie Maria Alacoque und Joseph Labre haben dem gelehrten Kardinal zahlreiche, ebenso schwierige wie merkwürdige Probleme zu lösen gegeben. Er hat ein Buch über die Zeit vor dem Tode des Apostels Petrus geschrieben; dasselbe wird von italienischen Katholiken sehr gerühmt; nördlich der Alpen jedoch steht die Gelehrsamkeit Bartolini's nicht hoch im Kurs.

Bald nach Pecci's Uebersiedelung nach Rom wurde Bartolini schwer krank. Sowol während der Krankheit als auch später besuchte der Camerlengo seinen Hausgenossen, und gelegentlich dieser Besuche wurde es den beiden Kardinälen klar, daß sie sich in ihrer Anschauung über Antonelli und sein Regiment begegneten. Bartolini, der selbst kein Verlangen nach der Tiara hatte, beschloß nun für Pecci's Wahl thätig zu sein, wenn der Stuhl Petri erledigt sein würde, und der neue Camerlengo fand in dem gelehrten und beliebten Kardinal einen Freund, dessen Wort von großem Gewicht sein konnte. Es waren jedoch verschiedene Hindernisse zu beseitigen, ehe man die Mehrzahl der Kardinäle willig machen konnte für Pecci zu stimmen. Einer alten Tradition gemäß konnte weder der Staatssekretär noch der Camerlengo zum Papst gewählt werden; und die Wahl Pecci's würde in mehr als einer Beziehung einen Bruch mit dem Regiment Pius' IX. und Antonelli's bedeuten. Aus diesem Grunde waren verschiedene der Kardinäle, die sich am 10. Februar zu einer vorläufigen Berathung versammelten, nicht sofort geneigt für Joachim Pecci zu stimmen.

Am 11. Februar schickten etwa 500 Arbeiter sich an, diejenigen Aenderungen vorzunehmen, durch welche im Laufe weniger Tage der Flügel des Vatikans, für den man sich entschieden hatte, in den Schauplatz des Konklaves verwandelt werden sollte. Scheidewände wurden gezogen, bei Tag und bei Nacht wurde gemauert und tapezirt, und viele Bewohner des Vatikans mußten ihre Gemächer räumen, um für die Kardinäle Platz zu schaffen. In früheren Zeiten hatte jeder Kardinal sich in der Regel mit einem oder zwei Zimmern begnügen müssen; diesmal aber konnte jedem Mitglied des Kollegiums eine ganze Wohnung überwiesen werden. An das dem einzelnen Kardinal selbst zugedachte Zimmer schlossen sich einige andere, für seinen Konklavisten, seinen Diener, und als Speise- und Empfangszimmer an. Früher war es Sitte gewesen, die Thüren mittels zweier über Kreuz liegender Pflöcke zu schließen; doch das traditionelle „Andreasschloß" mußte jetzt gewöhnlichen modernen Thürgriffen weichen.

Am 16. Februar wurden die Einzelwohnungen durchs Los vertheilt. Kardinal Bilio bekam die Nummer der Räume, welche Pecci in seiner Eigenschaft als

Camerlengo in Besitz genommen hatte; durch gegenseitigen Tausch jedoch zwischen den beiden Kardinälen behielt Pecci seine Wohnung. Am 18. Februar 4 Uhr fuhren die Kardinäle zum Konklave, und der Platz vor der Peterskirche war schwarz von Menschen, die sich das seltene Schauspiel ansehen wollten. Aber auch hier hatte der Einfluß der neuen Zeit sich geltend gemacht. Der Aufzug war nicht so großartig, wie man es früher gewohnt gewesen, und es war keine Aussicht vorhanden, daß die Einwohner Roms und die Fremden sich würden täglich an den seltsamen kulinarischen Prozessionen ergötzen können, welche die eingeschlossenen Kardinäle mit den nöthigen Mahlzeiten versähen. Denn diesmal wollten alle Kardinäle mit Ausnahme eines einzigen ihre tägliche Nahrung einer gemeinsamen Küche innerhalb des Vatikans entnehmen. Nur Kardinal Hohenlohe ließ sich täglich seine Mahlzeit aus seiner Privatwohnung bringen; ob das aus dem Grunde geschehe, weil er wählerisch war, oder weil er Vergiftung fürchtete, wußte man nicht.

Um 4½ Uhr traten die Kardinäle in der Paulinischen Kapelle zusammen, und von hier aus begaben sie sich je zwei und zwei in die Sixtinische Kapelle, die in einen Abstimmungssaal verwandelt war. Nachdem die Bestimmungen über die Papstwahl verlesen und die Eide abgelegt worden, trat Fürst Mario Chigi, in dessen Familie die Marschallswürde im Konklave erblich ist, vor, um zu beschwören, daß er ein treuer Wächter und Beschützer der versammelten Kardinäle sein wolle. Alsdann kam die Reihe an die übrigen Beamten des Konklave und an die Offiziere der Schweizergarde. Die Kardinäle begaben sich, nachdem sie geschworen, in ihre Zimmer. Jedem Kardinal folgte ein Nobelgardist nebst einem oder mehreren Verwandten, welche die üblichen guten Wünsche in Bezug auf das Wohl der Kirche, sei es mit, sei es ohne Hinzufügung persönlicher Hoffnungen, darbrachten. Galimberti erschien in Begleitung seines Patrons Franchi. Ehe beide sich trennten, soll der jetzige Nuntius in Wien zu Franchi geäußert haben: „Das Papstthum für Pecci; das Staatssekretariat für Ew. Eminenz"! worauf Franchi ihn bewegt umarmt haben soll. Als alles in Ordnung war, ertönte der Ruf: extra omnes! alle hinaus! und darauf verschloß Fürst Chigi die Thür zum Konklave von außen, während Kardinal Pecci dieselbe von innen abschloß.

Am nächsten Vormittag um 10 Uhr gingen die Kardinäle in die Sixtinische Kapelle, um die erste Abstimmung vorzunehmen. Nur einer von allen sechzig, der schwächliche Dekan des Kardinalskollegiums, mußte in seiner Wohnung bleiben, von wo ein paar andere Kardinäle bei jedem neuen Wahlgang seinen Stimmzettel abholten. Die erste Abstimmung wurde kassirt, weil verschiedene Kardinäle ihre Stimmzettel nicht vorschriftsmäßig verschlossen hatten; aber es erregte doch gleich Aufsehen, daß Pecci 19 Stimmen hatte. Die übrigen Stimmen waren zersplittert; Bilio hatte sechs, Franchi fünf. Um 1 Uhr verließen die Kardinäle die Kapelle, um das Mittagsmahl in ihren Wohnungen einzunehmen, und Kardinal Borromeo verbrannte die Stimmzettel.

Um 3 Uhr war eine neue Zusammenkunft. Diesmal fielen auf Pecci 29 Stimmen, und er würde eine mehr bekommen haben, wenn nicht einer der Kardinäle, wahrscheinlich ein Spanier, seinen Namen unrichtig buchstabirt und auf

seinen Stimmzettel „Picchino“ geschrieben hätte. Infolge dieses Irrthums wurde der Zettel für ungültig erklärt. Bilio hatte sieben Stimmen, Franchi nur zwei; die übrigen waren zersplittert. Der getroffenen Verabredung, wonach nur ein Italiener gewählt werden sollte, ungeachtet hatten Ledóchowski und Manning jeder eine Stimme erhalten. Das Resultat der Abstimmung wurde von den meisten mit Freuden begrüßt; doch Monaco, Randi, Oreglia, Franzelin und Sacconi, die das Verhältniß zwischen Pecci und ihrem verstorbenen Gönner, dem Kardinal Antonelli, gründlich durchschauten, waren alles andere als zufrieden.

Nach geschehener Abstimmung trat der Camerlengo, von einigen anderen Beamten des Konklave begleitet, an die Thür, um dieselbe einem portugiesischen Kardinal, dem Patriarchen von Lissabon zu öffnen, der erst jetzt nach Rom kam, wo bereits alles entschieden war. Am Abend versammelten sich viele bei Bartolini, um ihre Meinungen über den neuen Wahlgang auszutauschen, der ohne Zweifel am folgenden Tage stattfinden sollte, und man fing schon an, Vermuthungen bezüglich des Namens aufzustellen, den Joachim Pecci bei der Besteigung des Stuhles Petri wählen werde. Der Sekretär des Konklave, Lasagni, wiegte sich auch schon in lieblichen Hoffnungen, daß Kardinal Pecci, altem Brauche folgend, das rothe Käppchen, das er von seinem Haupte genommen, dem Sekretär des Konklave einhändigen werde.

Nachdem Pecci von Amts wegen einen Rundgang durch das ganze Konklave unternommen, um sich zu überzeugen, ob alles in Ordnung sei, trat er ungefähr um 9 Uhr in seine Gemächer. Er genoß nur wenig und ging alsbald zu Bett. Doch fand er keine Ruhe; denn gerade unterhalb seines Zimmers waren die Arbeiter mit den Vorbereitungen zur Ausstellung der Leiche Pius' IX. beschäftigt. Er bat seinen Konklavisten, den Abbé Foschi, den Handwerkern Ruhe zu gebieten; Foschi jedoch kehrte unverrichteter Sache zurück, weil er sich in den labyrinthischen Gängen des Vatikans nicht hatte zurecht finden können. Um doch ein wenig schlummern zu können, ließ Pecci nun sein Bett in eins der Seitenzimmer tragen. Dies verursachte Geräusch, und es kamen verschiedene Leute darüber zu, unter anderen auch ein Konklavist eines der spanischen Kardinäle. Als der junge Priester erfuhr, um was es sich handle, bot er dem angehenden Papst sein Sopha an, und sein Anerbieten wurde nicht zurückgewiesen. Ob die gewonnene äußere Ruhe dem Kardinal Pecci wirklich den gewünschten Schlaf verschafft habe, darüber meldet der Chronist des Konklave nichts. Der junge spanische Priester aber, der in jener Nacht dem Camerlengo Gastfreiheit erwies, ist später reich belohnt worden. Zuerst wurde er zum Kaplan extra urbem ernannt, später wurde ihm eines der Kanonikate an den spanischen Domkirchen zutheil, deren Besetzung dem Papst vorbehalten ist.

Die alten Kardinäle verfügten sich bei Zeiten zur Ruhe, um für die Anstrengungen des kommenden Tages Kräfte zu sammeln; die jüngeren schrieben Briefe, lasen Zeitungen oder unterhielten sich mit ihren Konklavisten. Diejenigen, welche, wie Bilio, in Bezug auf die Tiara persönliche Hoffnungen gehegt hatten, mußten diese fahren lassen. Doch auch nachdem die Wahl des Papstes entschieden war, stand ja noch eine Wahl bevor, die auch andere be-

schäftigte als den Kardinal Pecci. Der neue Papst mußte einen Staatssekretär haben. Als Pius IX. starb, war Kardinal Simeoni der Inhaber dieses wichtigen Postens; indeß von ihm konnte, wenn Pecci den Stuhl Petri bestieg, schwerlich die Rede sein. Kardinal Simeoni war eine priesterliche Gestalt, die ein härenes Hemd auf dem Leibe trug; aber von Politik verstand er nicht viel. Als Antonelli gestorben und die weltliche Macht verloren war, hatte Pius IX. Simeoni zu seinem Minister ernannt, weil, wie die Römer sagten, „ein Antonelli nicht mehr nöthig und ein Simeoni ausreichend sei". Ein Papst, der gewählt wurde, weil er die diplomatische Kunst des Papstthums wieder zu Ehren bringen sollte, mußte jedoch einen Politiker zum Minister haben. Daher waren die meisten Kardinäle der Meinung, Franchi werde Staatssekretär des neuen Papstes werden. Dennoch fürchteten einzelne, Pecci werde aus Rücksicht gegen das Andenken Pius' IX. Simeoni behalten wollen, und einer der Kardinäle dachte daran, sich schriftlich an den angehenden Papst zu wenden, und ihm den dringenden Rath zu geben, er möge sich einen neuen Minister erwählen.

Am Vormittag des 20. Februar kamen die Kardinäle zur gewohnten Zeit in der Sixtinischen Kapelle zusammen. Pecci trat zuletzt ein, bleich und sehr bewegt. Er ging gerade auf den Kardinal Bartolini zu und sagte zu ihm: „Da Ew. Eminenz und verschiedene andere mich haben wollen, so frage ich Sie, ob Ihnen der Name Leo XIII. gefallen würde? Ich habe mir diesen Namen aus Rücksicht auf Leo XII. gedacht, dem ich so viel verdanke". Bartolini erwiderte: „Nehmen Sie nur den Namen Leo XIII., Eminenz! er gefällt mir sehr wohl". Als Pecci sich entfernt hatte, suchten einige der Bartolini zunächst sitzenden Kardinäle ihm das Geheimniß zu entlocken, welches Pecci ihm anvertraut; aber sie erreichten ihre Absicht nicht. Auch als der Jesuit Franzelin ihn ausfragte, verhielt er sich schweigsam. „So will ich den Namen des neuen Papstes nennen", rief Franzelin; „er wird sich Pius X. nennen." Andere riethen Benedikt XV. oder Clemens XV., und Franzelin warf spöttisch dazwischen: „Johannes XXIV." Johannes XXIII. war der ruchlose Papst, den das Koncil zu Konstanz absetzte.

Ehe man nun zur Abstimmung schritt, verhandelte man zuvor über die Art und Weise, wie die Wahl zu proklamiren sei. Nunmehr ging man zur Stimmenabgabe über. Als dann die Verkündigung erscholl, daß Pecci von den 61 Stimmen, welche abgegeben werden konnten, nachdem der Patriarch von Lissabon hinzugekommen, vierzig erhalten habe, verließen sämmtliche Kardinäle ihre erhabenen Sitze, um mit Lebehochrufen dem neuen Papst zu huldigen. In Uebereinstimmung mit dem bestehenden Ritual richtete der Unterdekan an ihn die Frage, ob er die Wahl annehme, und, als er die Frage bejaht, die weitere Frage, welchen Namen er sich beilegen werde. „Leo XIII., auf Grund der Dankbarkeit, die ich stets Leo XII. gegenüber gefühlt habe", lautete die Antwort des neu erwählten Papstes. Darauf wurden die erforderlichen Dokumente über die Wahl ausgefertigt, während Leo XIII. in einem kleinen Zimmer neben der Kapelle mit dem päpstlichen Festgewand bekleidet wurde; zur großen Enttäuschung aber für Lasagni ließ Leo XIII. sein rothes Kardinalskäppchen in seiner Tasche verschwinden, ohne der alten Sitte zu folgen. Oreglia, Randi und Sacconi (der intransigente Theil des Kollegiums),

die alles, was in ihrer Macht stand, gethan hatten, um Pecci's Wahl zu hintertreiben, steckten die Köpfe zusammen und schmollten. Kardinal Hohenlohe hat später erzählt, sie hätten in ihrem Eifer sich nicht gescheut, ohne Grund einen Schatten auf das Verhalten des neuen Papstes als Erzbischof von Perugia zu werfen, indem sie ihn als „liberal" bezeichneten und ihm nachsagten, er lese nur wenig Messe. Etwas milder indeß wurden sie gestimmt, als sie vernahmen, daß Pecci selber jedesmal für Bilio, ihren eigenen Kandidaten, votirt habe.

Nachdem Leo XIII. sich in vollem Ornat in der Kapelle gezeigt, um die Adoration zu empfangen, begab sich Kardinal Caterini an das mittlere Fenster in der Loggia der Peterskirche und öffnete dasselbe. Auf dem Platz befanden sich nicht viele Menschen; denn als man den Rauch der Stimmzettel durch den Konklave-Schornstein hatte aufsteigen sehen, vermutheten die meisten, die Wahl sei noch nicht beendigt. Als Caterini nun die große Neuigkeit verkündet hatte, verbreitete dieselbe sich in unglaublich kurzer Zeit durch die ganze Stadt, und eine unzählige Menschenmasse erfüllte im Augenblick sowol die Peterskirche wie den Petersplatz. Man erwartete, der neue Papst werde auf die äußere Loggia hinaustreten, um von dort aus „die Stadt und die Welt" zu segnen, und es hieß auch, daß der römische Adel diesen entgegenkommenden Schritt dringend anempfohlen habe. Die besser Unterrichteten jedoch verhielten sich dieser Erwartung gegenüber skeptisch; denn damit hätte man ja den Mythus von der Gefangenschaft im Vatikan aufgegeben.

Weil Leo XIII. den Wunsch hatte, sich ein wenig auszuruhen, wurden die Thüren zum Konklave nicht vor 4 Uhr aufgethan, und um diese Zeit war es noch nicht entschieden, ob der Segen von der äußeren Loggia aus, also hinaus nach dem Petersplatz, oder in die Peterskirche hinein ertheilt werden solle. Leo XIII. ließ von einem der Vatikanfenster aus den Blick über den Petersplatz hingleiten, wo er die Menschen Kopf an Kopf stehen sah, und er hatte offenbar selber am meisten Lust, den Segen so zu ertheilen wie in alten Tagen, als Rom die Stadt St. Petri war. Aber Oreglia und Bartolini befürchteten Unruhen, und Simeoni hatte von der italienischen Regierung den merkwürdigen Bescheid empfangen, daß der Quirinal die Verantwortung für die daraus erwachsenden Folgen von sich ablehne. Diese Mittheilung machte dem Schwanken Leo's XIII. ein Ende.

Es war bereits dunkel, als er um 4³/₄ Uhr die innere Loggia in der Peterskirche betrat, um den Menschenschwarm zu segnen, von welchem der ungeheuere Raum angefüllt war. Aber damit war das Tagewerk noch nicht zu Ende; es mußten Briefe mit der Meldung der geschehenen Wahl an verschiedene Souveräne ausgefertigt werden. Ein bedeutungsvoller Umstand war es, daß in das Schreiben an den Deutschen Kaiser eine Wendung verflochten wurde, welche es beklagte, daß das gute Verhältniß zwischen Preußen und dem apostolischen Stuhl gestört worden sei. Und als Leo XIII. am Tage nach seiner Krönung, die am 3. März stattfand, Kardinal Franchi zu seinem Staatssekretär erwählte, konnte jedermann daraus entnehmen, daß es die Absicht des neuen Papstes sei, durch diplomatische

Verhandlungen nach und nach sich aus der vatikanischen Gefangenschaft zu befreien. Auf dieses Programm hin war er ja auch gewählt worden.

Was schon erreicht ist, muß als Frucht der stillen Arbeit angesehen werden, die vor kaum zehn Jahren ihren Anfang nahm; aber die Arbeit ist nicht beendet. Während Pius IX. seine Stärke in der Ergebenheit der römisch-katholischen Völker suchte, ist Leo XIII. bestrebt die Regierungen zur Ehrerbietung gegen die Staatskunst zu zwingen, die in Italien alt und oft vom Vatikan aus am erfolgreichsten ausgeübt worden ist. Die Dogmen von der unbefleckten Empfängniß Maria's und von der päpstlichen Unfehlbarkeit waren die Trophäen, welche der langen Regierung Pius' IX. ihr Gepräge verliehen; dagegen sind die schiedsrichterliche Entscheidung im Streit über die Karolinen und die Beendigung des preußischen Kulturkampfes die größten Siegeszeichen Leo's XIII. Und dieselben haben seiner Umgebung bereits ein eigenes Gepräge aufgedrückt.

An einem Apriltage des Jahres 1886 wurde mir eine Privataudienz im Vatikan gewährt. Am Abend vorher hatte Fürst Bismarck plötzlich Hrn. v. Schlözer, welcher die Unterhandlungen zwischen Berlin und dem päpstlichen Stuhl führte, telegraphisch zu einer persönlichen Konferenz zurückberufen. An demselben Morgen hatten die ersten Telegramme über die in Brüssel ausgebrochenen Arbeiterunruhen Rom erreicht und im Vatikan einen tiefen Eindruck gemacht, theils weil der vierte Stand einer der Faktoren ist, mit denen das Papstthum rechnet, theils weil Leo XIII. seinerzeit als belgischer Nuntius die dortigen Verhältnisse näher kennen gelernt hatte. Die Unruhe, welche diese beiden Begebenheiten erregt hatten, verpflanzte sich von der Person des Papstes auf die ganze Umgebung. Das ganze Aeußere des bejahrten Kirchenfürsten legte Zeugniß von dem starken Eindruck ab, welchen die beunruhigenden Nachrichten auf ihn gemacht. Galimberti kam nach einer langen Audienz aus dem Kabinet des Papstes, und man konnte es an seiner Stirn sehen, daß Wolken am Horizont seien; aber ein eigenthümliches Blitzen in den klugen Augen und das Lächeln, von dem seine Worte begleitet waren, ließ erkennen, daß ein wolkiger Himmel ihm an und für sich nicht unangenehm sei, und daß er die gewisse Hoffnung hege, das Papstthum werde aus dem diplomatischen Schachspiel schließlich als Sieger hervorgehen. Nicht allein die Monsignori im Vorzimmer waren von der Situation stark eingenommen; selbst die Diener auf den Gängen steckten die Köpfe zusammen und sprachen davon, was wol die bedenklichen Mienen der Monsignori zu bedeuten hätten. Der gesammte Vatikan hatte erfahren, daß sich in dem vatikanischen Gewebe wieder einer der Knoten gezeigt habe, die nur unter Anwendung der größten Vorsicht gelöst werden können, und alle waren bei der Lösung interessirt. In einem solchen Augenblick hatte man eine Empfindung von der internationalen Macht des Papstthums, aber diese Macht ist nicht ohne Schattenseiten. Als ich nach der Audienz die hohe Marmortreppe und über den Damasushof schritt, tönte mir ein Wort von den Heiligen der römischen Kirche in den Ohren: „Wir verwandeln uns in das was wir lieben". Wenn der diplomatische Scharfsinn buchstäblich eine der Kardinaltugenden wird, so wird bald die Zeit kommen, wo Männer, welche die Welt mit den Augen des Petrus Damiani und des h. Bernhard betrachten, in

die Klage ausbrechen, daß die Kirche vergiftet sei. Und die Geschichte hat gezeigt, daß die klügsten politischen Berechnungen der Päpste in einer einzigen Nacht gleich Spinngeweben hinweggeblasen worden sind.

Bis auf weiteres indeß hat die römische Kirche ein diplomatisches Papstthum; und kein Papst könnte mehr geeignet sein eine politische Aera zu eröffnen, als eben Leo XIII. Er hat seine diplomatischen Kinderschuhe in Benevent ausgetreten, wo er mit großem Geschick zwischen Räubern, die unterdrückt werden sollten, einerseits und angesehenen Familien andererseits, die mit den Räubern unter einer Decke spielten, manöverirte. Als er nach Brüssel kam, hatte er daselbst reichliche Gelegenheit den modernen Parlamentarismus zu studiren. Nach seinem Aufenthalt in Belgien besuchte er verschiedene europäische Länder, um die politischen Verhältnisse aus nächster Nähe zu beobachten, und während seiner langwierigen Wartezeit in Perugia fand er die nöthige Ruhe, um seine Erlebnisse und Beobachtungen zu verarbeiten. Und Perugia besitzt ein Heiligthum, das für einen politischen Träumer bedeutungsvoll sein muß.

Von dem Kastell Perugias aus, das während der Bischofszeit Leo's XIII. in eine „Piazza Vittorio Emanuele“ umgewandelt wurde, hat man eine entzückende Aussicht auf einen langgedehnten Zug der Apenninenkette; das eine Bergstädtchen liegt neben dem anderen wie an die Felswand angeklebt, zunächst Assisi mit den Erinnerungen an den h. Franz. Aber obgleich Leo XIII. ein Stück von einem Dichter ist, deutet doch nichts darauf, daß er besonderen Sinn für die Schönheiten der Natur besitze; und wenn er von der Lösung der socialen Frage redet, so erwartet er mehr Hülfe von der Philosophie und Staatsklugheit der Thomisten als von der Liebe der Franziskaner. Perugia ist auch berühmt als die Stadt Perugino's, und in der Klosterkirche der peruginischen Kamaldulenser hat Rafael in seiner frühesten Jugend ein Freskobild gemalt, das sich als eine Skizze zu einem Theil der berühmten Disputa im Vatikan betrachten läßt. Leo XIII. hat nun allerdings auf mancherlei Weise an den Tag gelegt, daß er die alte Tradition fortsetzen wolle, welche die Nachfolger Petri zu Mäcenen der Kunst gemacht hat; aber er es liegt kein Zeugniß darüber vor, daß er mehr Sinn für Kunst habe als die meisten der gebildeten Italiener. Dagegen besitzt Perugia eine Reliquie, die er besser als die meisten Söhne der römischen Kirche hat schätzen können. Tritt man in das rechte Seitenschiff des Domes ein, so findet man nach einigem Suchen die anspruchslose Ruhestätte, die einem der größten Politiker auf dem päpstlichen Stuhl bereitet ist: die Urne, welche den Staub Innocenz' III. birgt. Dieser Papst war es, der den König von England zwang, sein Reich von St. Peter zu Lehen zu nehmen; er demüthigte den Beherrscher Frankreichs tief, und er hat mehr als einmal bewiesen, daß er die deutsche Kaiserkrone geben und auch nehmen könne. Einem politischen Erzbischof, der an die Mission des Papstthums glaubte, müssen sich in dem stillen Seitenschiff des Domes von Perugia weite Aussichten eröffnet haben; und man begreift, daß ein Politiker auf dem päpstlichen Stuhl an dem Grabe Innocenz' III. seine Weihe hat empfangen können.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Die biblische Literatur des Jahres 1887.

Von D. O. Zöckler.

II. Neues Testament.

Unsere Bemerkung über den ausdauernden Fleiß und die rührige Produktivität der biblischen Detailforschung überhaupt bewahrheitet sich innerhalb der neutestamentlichen Abtheilung dieses Gebietes zunächst an dem Bereich der sprachlichen und textkritischen Vorstudien für die exegetische und biblisch-theologische Forscherthätigkeit. Was

1. Die sprachlichen Hülfswissenschaften

angeht, so hat H. Cremer auch für die 5. Auflage seines „Biblisch-theologischen Wörterbuches der neutestamentlichen Gräcität“ (Gotha, F. A. Perthes), welche kurz vor Jahresschluß vollendet wurde, wieder Ergänzungen des Vorraths behandelter Wörter, sowie eine Reihe gründlicher Umarbeitungen älterer Artikel zum Vollzug gebracht. Ganz neu hinzugefügt wurden ἐχθρός und κόλπος, mit beachtenswerthen exegetischen Bemerkungen insbesondere zu Luk. 16,23 und Joh. 1,18. Auch C. H. Bruder ist für die noch nicht ganz vollendete neue Ausgabe seines „Ταμιεῖον τῶν τῆς καινῆς διαθήκης λέξεων, sive concordantiae omnium vocum N. T. graeci“ (Leipzig, Bredt) mit rühmlichem Fleiße bemüht gewesen, insbesondere um eine Erhebung desselben auf den neuesten Stand der neutestamentlichen Textkritik herbeizuführen. Wie für die 3. Auflage (1876 ff.) der Sinaitikus, so sind für die gegenwärtige Neubearbeitung die Erträge der neueren englischen Textforschung, namentlich von Tregelles und von Westcott und Hort, durchgreifend verwerthet worden. Was sich auf den Stereotypplatten nicht anfügen ließ, soll ein noch zu erwartender Anhang in Gestalt längerer Zusätze, auf welche ein Paragraph im Texte verweist, nachtragen.

Als zum Theil schon etwas früher ans Licht getretene Arbeiten des Auslandes nennen wir hier des belgischen Katholiken D. Schilling „Commentarius exegetico-philologicus in hebraismos N. T., seu de dictione hebraica N. T. graeci“ (Mecheln, Dessain), die „Word Studies in the N. T.“ von M. R. Vincent (London, Nisbet), sowie die amsterdamer Rektoratsrede F. W. J. Dilloo's über „De moedertaal van onzen Heere Jesus Christus en van zijne apostelen“ (Amsterdam, Scheffer). Als das Idiom des Herrn wird hier, gegenüber Delitzsch's bekannter Annahme, daß derselbe und die Apostel durchweg hebräisch geredet, wieder (gemäß neuerdings vorherrschender Meinung) das Aramäische zu erweisen versucht, unter prüfendem Eingehen auf die einzelnen im N. T. überlieferten semitischen Sprachreste. Die mit dieser Arbeit sich berührende Studie des westfälischen Katholiken D. Gla, „Die Originalsprache des Matthäusevangeliums.

Historisch-kritische Untersuchung" (Paderborn, F. Schöningh) wendet sich gegen die Hypothese Schegg's, wonach der griechische Matthäustext Uebersetzung aus dem Neuhebräischen sein sollte. Vielmehr sei die Papianische Notiz ἑβραΐδι διαλέκτῳ auf das Syrochaldäische (Aramäische) zu beziehen und demgemäß dieses Idiom für die Ursprache unseres Evangeliums zu halten. Katholische Kritiker (z. B. B. Schäfer und Schanz) haben sich meist zustimmend zu diesem Untersuchungsergebniß erklärt, während protestantischerseits u. a. E. Schnapp die ganze Untersuchung als unwissenschaftlich geführt und verfehlt beanstandet.

2. Zur Textkritik.

Innerhalb der dem griechischen Grundtexte geltenden neutestamentlich-textkritischen Forschung kommen zunächst einige Publikationen des englischen Buchhandels in Betracht. Zwei Ausgaben seiner neutestamentlichen Textrecension ließ F. A. H. Scrivener erscheinen, eine größere bei Trübner in London („N. T. graece. Ed. maior"), sowie eine den Stephanustext vom J. 1550 nebst den Varianten der hauptsächlichsten späteren Ausgaben bis zur Gegenwart darbietende („N. T. textus Stephanici a. D. 1500, cum variis lectionibus editionum Bezae, Elzeviri, Lachmanni, Tischendorfii, Tregellesii, Westcott-Hortii, versionis Anglicanae". London, Whittacker). Ueber Lesarten der revidirten englischen Uebersetzung nach Verhältniß zum Grundtext verbreitete sich Westcott in einigen Artikeln des „Expositor" („Some lessons on the revised version of the N. T.", Februar bis December). Ein neutestamentlich-textkritisches Lehrbuch von dem Amerikaner B. Warfield erschien im Hodder'schen Verlage in London: „Introduction to the textual criticism of the N. T.". Für die vielerörterte und in der Regel abfällig beurtheilte, auch wol (z. B. durch van Manen, „Paulus Episkopus" in den „Jahrbüchern für protestantische Theologie", 3. Heft) tüchtig verspottete These der holländischen Radikalkritiker Pierson und Naber, betreffend die lacera conditio des gesammten neutestamentlichen Grundtextes, suchte H. P. Berlage ein schützendes Fürwort einzulegen („De Verisimilia", in der „Theol. Tijdschrift", Märzheft). Als Symptom der in Hollands theologischen Kreisen verbreiteten Neigung, auch bei den verwegensten Künsten der negativen Bibelkritik sich thunlichst entgegenkommend zu verhalten und die Geduld nicht zu verlieren, ist der Aufsatz jedenfalls von Interesse.

Von deutschen hierher gehörigen Arbeiten nennen wir Fr. Zimmer's Studie (in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", 1. Heft) über den Codex Augiensis (F. paulin.) als eine Abschrift des Boernerianus (G. paulin.). Tischendorf, Scrivener, Lightfoot ꝛc. hatten die erstere dieser griechisch-lateinischen Paulus-Handschriften nur als nahe Verwandte der zweiten betrachtet wissen wollen, während Zimmer, an Hort sich anschließend, ein Geflossensein des Textes von F aus G behauptet. Zwei kleinere neutestamentlich-textkritische Beiträge lehrreichen Inhalts, eine Notiz über P. Batiffol's Untersuchung der vatikanischen Pergamenthandschrift Nr. 2061 (früher Cod. Basilianus 100) und eine Mittheilung über „Die Schreiber der griechischen Handschriften" spendete C. R. Gregory im „Theologischen Literaturblatt" (Nr. 38 u. 43).

Von der syrischen Bibel (Peschito) N. T. bot der Engländer Gwilliam, der auch schon in den oxforder „Studia biblica" 1885 den syrischen Evangelientext zum Gegenstand genauerer Untersuchung gemacht hatte, eine zu Oxford erschienene Textausgabe. Ein irischer Gelehrter, H. Gwynn („On a syriac manuscript belonging to the collection of Archbishop Usher", Abdruck aus den „Transactions of the Royal Irish Academy", Vol. XXVII), verbreitete sich über den in der Bibliothek des Trinity College zu Dublin vorhandenen syrischen Codex des Erzbischofs Usher von Armagh, worin mehrere im gewöhnlichen Peschitotext fehlende Stücke des N. T. (nämlich die Perikope von der Ehebrecherin Joh. 8, 1—11; der zweite und dritte Johannesbrief, sowie die Apokalypse) enthalten sind. Betreffs des Ursprungs dieser Stücke wurde hier in scharfsinniger Untersuchung die Wahrscheinlichkeit begründet, daß das erste (Joh. 8, 1 ff.) auf den Hexaplaübersetzer Paul von Tella im 7. Jahrhundert, das zweite (die katholischen Brieffragmente) auf den ungefähr 100 Jahre älteren Philoxenus, und das dritte (die Apokalypse) auf Thomas Harklensis um 616 zurückzuführen seien.

Mehrere Arbeiten deutscher Forscher gelten der vorhieronymianischen lateinischen Bibel. Ueber eine dem 6. Jahrhundert angehörige turiner Pergamenthandschrift aus Bobbio mit Itala-Bruchstücken aus Matthäus und Markus handelte J. Dräseke („Ueber den Codex Bobiensis, jetzt Tauriensis F. VI, 1" in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Heft 1). Eine aus Corvey stammende pariser lateinische Evangelienhandschrift aus dem 5. oder 6. Jahrhundert gab der Norweger J. Belsheim heraus („Codex f² Corbeiensis sive quatuor evangelia ante Hieronymum latine translata. E codice membranaceo quinto vel sexto saeculo, ut videtur, scripto, qui in bibliotheca „Nationali" Parisiensi asservatur, nunc primum edidit J. B." Christiania, Aschehoug & Co.). Von hohem Interesse sind die von dem würzburger Gymnasiallehrer G. Schepß (bekannt durch seinen Priscillianfund vom J. 1886) gebotenen Nachrichten über „Die ältesten Evangelienhandschriften der Würzburger Universitätsbibliothek" mit Itala-Fragmenten (Würzburg, Stuber), von welchen einige dem 7. und 8. Jahrhundert angehören.

3. Einleitungswissenschaft. Geschichte der neutestamentlichen Exegese und Hermeneutik.

Als Gesammtdarstellungen der neutestamentlichen Isagogik sind diesmal, da der Schlußband von F. Kaulen's „Einleitung in die h. Schrift A. und N. T.", welcher die specielle neutestamentliche Einleitung behandelt, bereits im vorjährigen Bericht erwähnt ist, für diesmal nur zwei zu nennen: die dem Bereich der praktisch-populären Orientirungsschriften oder Darstellungen der Bibelkunde einigermaßen sich nähernde F. W. Weber'sche „Kurzgefaßte Einleitung in die h. Schriften A. und N. T.", von welcher J. L. Füller eine sorgfältig revidirte und auf verschiedenen Punkten verbesserte 8. Auflage besorgt hat (Nördlingen, Beck), und die in 6. Auflage erschienene „Geschichte der h. Schriften N. T.," von Ed. Reuß (Braunschweig, Schwetschke & Sohn). Die Haltung dieses letzteren Werkes ist selbstverständlich im allgemeinen die gleiche geblieben wie die der früheren Auf-

lagen. In seiner gelehrten, einen dicken Schuppenpanzer von Literaturnotizen und präcis gehaltenen bibliographischen Angaben umschließenden Darstellungsform, repräsentirt es einen bemerkenswerthen Gegensatz zu derartigen popularisirenden Arbeiten wie die Weber'sche. Nicht minder sticht von dem starren Traditionalismus solcher katholischen Bearbeiter dieser Schriftengattung wie Kaulen die entschieden protestantische Art und Haltung des straßburger Theologen auf charakteristische Weise ab. Betreffs der Echtheits- und Integritätsfragen erscheint Reuß, der neutestamentliche Historiker, immer noch einigermaßen konservativer gerichtet als Reuß, der Geschichtschreiber des A. T. Von den Excessen der Tendenzkritik neuesten Datums will er nichts wissen. Mit einer fast überraschend zu nennenden Bestimmtheit schreibt er dieser Richtung schon gleich im Vorwort einen Absagebrief, unter strenger Verurtheilung ihres keck absprechenden und für die Wissenschaft doch unfruchtbaren Operirens. Zu dieser anti-radikalen Haltung auf kritischem Gebiete tritt als ein weiteres Verdienst, das gleichfalls schon den früheren Auflagen des Buches eignete, die Gründlichkeit und Reichhaltigkeit dessen hinzu, was es für die nicht selten in Hand- oder Lehrbüchern der Isagogik zu kurz kommenden Stoffe enthält, die man seit de Wette unter dem Namen der „allgemeinen" Einleitung zusammenzufassen pflegt.

Nicht weniger als ein halbes Dutzend fleißiger Arbeiten, zur Hälfte von außerdeutschen Verfassern, zur Hälfte deutschen Ursprungs, führen der Geschichte der neutestamentlichen Exegese und Hermeneutik mehr oder minder dankenswerthe Bereicherungen zu. Eine Art von Exkurs zur vorjährigen Hauptleistung auf diesem Gebiete, der Farrar'schen Geschichte der Schriftauslegung, bildet die Arbeit des Engländers A. Chase: „Chrysostomus, a study in the history of biblical interpretation" (London, Bell & Son), worin übrigens der große Antiochener auf Neuroms Patriarchenstuhl auch in sonstiger Hinsicht, nicht blos nach seiner exegetischen Eigenart, beleuchtet wird. Mit einem jüngeren Zeitgenossen und Anhänger des Chrysostomus, dem seinen persönlichen Verhältnissen nach nicht näher bekannten Adrianos, Verfasser einer Skizze der biblischen Hermeneutik unter dem Titel „Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς", beschäftigte sich eine Abhandlung („Zu Adrianos. Vorarbeiten") von K. F. Schlüren (in den „Jahrbüchern für protestantische Theologie", 1. Heft) hauptsächlich unter dem textkritischen Gesichtspunkte, dem vielfach bis zur Unkenntlichkeit entstellten Texte mit manchen beachtenswerthen Konjekturen zu Hülfe kommend. Nur wenig später lieferte Frdr. Goeßling in der Schrift: „Adrian's Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς, aus neu aufgefundenen Handschriften herausgegeben, übersetzt und erläutert" (Berlin, Reuther), eine auf allseitige Erschöpfung des Adrianosproblems ausgehende Monographie, einschließend eine genaue Erörterung und wenigstens in mehreren Hauptpunkten befriedigende Lösung der dieses interessante Glied der antiochenischen Schule betreffenden dogmenhistorischen, hermeneutischen und literarisch-kritischen Fragen, nicht minder aber auch eine auf die Benutzung neuentdeckter Handschriften sich stützende kritische Ausgabe des Textes nebst Uebersetzung und Kommentar. „Leben und Wirken des Bischofs Primasius von Hadrumet", des nordafrikanischen Exegeten des 6. Jahrhunderts, bildet den Gegenstand einer lehr-

reichen biographisch-literarhistorischen Untersuchung von J. Haußleiter (Erlangen, Metzer). Den Paulus-Kommentar, welcher unter den Schriften des Primasius überliefert wird, spricht diese Arbeit demselben ab. Einer dem Primasianischen Apokalypse-Kommentar, dem Hauptobjekt ihres Forschens, einverleibten alten lateinischen Uebersetzung der Apokalypse von hohem textkritischem Werthe widmet sie ein besonders eingehendes Interesse. Ueber einen dem 12. Jahrhundert angehörigen harmonistischen Erklärer der vier Evangelien Namens Zacharias, dessen Beiname Chrysopolitanus auf das im Mittelalter zuweilen auch „Goldstadt, Chrysopolis" geheißene Besançon zu weisen scheint, und den man sich wol als einen daselbst wirkenden Domschul-Vorsteher zu denken hat, suchte O. Schmid in Graz genaueres Licht zu verbreiten („Zacharias Chrysopolitanus und sein Kommentar zur Evangelienharmonie. Exegetisch-historische Studie" in der „Theologischen Quartalschrift" 1886, Heft 4 und 1887, Heft 1). Der Neugrieche Nikephoros Kalogeras, vormals Erzbischof von Patras, jetzt Professor am „Panepistimion", der hellenischen Universität zu Athen, lieferte eine durch reichhaltigen Apparat und präcise Ausarbeitung ausgezeichnete kritische Ausgabe von des Euthymius Zigabenus Epistelkommentar („Εὐθυμίου τοῦ Ζιγαβηνοῦ ἑρμηνεία εἰς τὰς ιδ' ἐπιστολὰς ἀποστόλου Παύλου καὶ εἰς τὰς ζ' καθολικάς" Athen). Der Paulus-Kommentar des Euthymius war bisher für die theologische Welt des Abend- wie des Morgenlandes ein ineditum, und um so dankenswerther erscheint der durch den Herausgeber erschlossene Zugang zu dieser die dreizehn kanonischen Paulusbriefe sowie den Hebräerbrief behandelnde Auslegungsschrift des gelehrten Byzantiners, da der Kommentar nicht etwa blose Kompilation aus den Vätern ist, sondern als selbständiges Produkt seines Urhebers erscheint. Die Auslegung der sechs katholischen Briefe trägt katenenartigen Charakter; sie wurde schon in J. A. Cramer's oxforder Katenen-Sammlung (1840 ff.) durch den Druck bekannt gemacht.

Theilweise auch der Geschichte der Exegese, mehr aber noch der neutestamentlichen Kanongeschichte, sowie der genaueren Erforschung der altkirchlichen Pseudepigraphen-Literatur dient die Habilitationsschrift von H. M. van Nees: „Het nieuwe Testament in de Clementinen. Academisch Proefschrift". Amsterdam, de Roever Kröber-Bakels). Das Ergebniß ihrer Untersuchung besteht wesentlich in einer Bestätigung und genaueren Ausführung dessen, was schon Uhlhorn (1854) über das Verhältniß der Pseudoclementinen zum neutestamentlichen Kanon ermittelt hatte. Als vom Verfasser der Schrift unzweifelhaft gekannt, werden dargethan: die vier Evangelien (auch das Johanneische), sowie ein auch bei Justinus Martyr, Barnabas und Clemens 2 Kor. sich in einzelnen Spuren bemerklich machender akanonischer Evangelientext; desgleichen die vier Paulinischen Kernbriefe, sowie wahrscheinlich auch die Apostelgeschichte, laut zweien auf sie hinweisenden Citaten. Alle sonstigen angeblichen Berührungen mit neutestamentlichen Texten werden als mehr oder minder unsicher preisgegeben.

4. Evangelienkritik und -Exegese.

Jenes angebliche außerkanonische Evangelienfragment, das vor etwa drei Jahren in einem Papyrus der Erzherzog Rainer'schen Sammlung entdeckt wurde

(vgl. Jahrg. 1885, S. 58), fand erneute und genauere Untersuchung durch den wiener Paläographen K. Wessely (in der „Zeitschrift für kath. Theologie", 3. Heft). Derselbe konstatirte einen auf das dritte christliche Jahrhundert hinweisenden Charakter des nur ca. 12 □cm. großen und nur gegen 100 griechische Schriftzeichen haltenden Bruchstückes. Im Anschluß an seine Ausführungen ergriff G. Bickell (ebd.) aufs neue das Wort in der Sache, um den hohen evangelienkritischen und -geschichtlichen Werth des Fragments nochmals zu betonen, es schon dem anhebenden 3. Jahrhundert zuzuweisen, ja sogar einen Rest des Papianischen Werkes über die Logia des Herrn in ihm zu erblicken. Bei der großen Kürze des Fragments und dem räthselhaften Charakter seines Inhalts erscheint es indessen wol rathsamer, den mehr skeptischen Urtheilen der Mehrzahl der Forscher sich anzuschließen.

Im Bereich der Synoptikerforschung hat Holsten's neueste Behandlung dieses Problems noch mannichfache Nachwirkungen hervorgerufen. Die einen theilweisen Abfall vom älteren tendenzkritischen Schema in sich einschließenden Aufstellungen begegneten nicht wenigen Stimmen ablehnender Art, und zwar nicht blos von positiver Seite her (wie u. a. A. Schlatter in den „Theologischen Studien und Kritiken", 1. Heft), sondern auch aus dem liberalen Heerlager. A. Hilgenfeld ergriff (in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie") zu wiederholten malen dagegen das Wort. A. Jülicher setzte (in der „Deutschen Litteratur-Zeitung", Nr. 7) „der Sicherheit, womit Holsten über alle Gedanken des Markus und Lukas disponirt", sogar ziemlich scharfen Spott entgegen. Ein anderer liberaler Kritiker, K. Scipio, erklärte (in der „Protestantischen Kirchenzeitung", Nr. 29) den Urheber der neuen Theorie gar für den „vierten Synoptiker" und meinte, „diese einseitige dogmatisch-tendenziöse Umformung und Benutzung des ersten Synoptikers durch die beiden anderen sei in ihrem leeren Schematismus doch allzu unbefriedigend".

Unabhängig von der Holsten'schen Konstruktion setzte P. Feine seine quellenscheidenden Untersuchungen zu verschiedenen Einzelheiten der synoptischen Berichterstattung über die evangelische Geschichte fort („Zur synoptischen Frage" in den „Jahrbüchern für protestantische Theologie", 1. Heft). Gleichfalls ohne Beeinflussung durch die neuesten Hypothesen Holsten's hat L. Paul über die Zeit der Abfassung unserer heutigen Synoptikertexte genaueren Aufschluß aus den Evangeliencitaten Justin's zu erbringen versucht: „Die Abfassungszeit der synoptischen Evangelien. Ein Nachweis aus Justinus Martyr" (Leipzig, Grunow). Sein Ergebniß repristinirt bekannte Annahmen der Baur-Schwegler'schen Tendenzkritik: Justin hat überhaupt noch keines der kanonischen Evangelien, also auch kein synoptisches gekannt; die Evangelien sind „erst um die Zeit des schriftstellerischen Auftretens Justin's entstanden"; alle vier „liegen nicht weit von einander und sind von 130—150 verfaßt", wenigstens in ihrer letzten Redaktion, so weit sie jetzt vorliegen. Die Gründe, womit Paul sich zu diesen Aufstellungen den Weg bahnt, sind theilweise von bedenklicher Schwäche. Z. B. Justin pflege seine Bibelcitate nicht frei aus dem Gedächtniß, sondern stets streng wörtlich zu geben; erst bei Theophilus und Irenäus begegne man sicheren Zeugnissen von dem Vor-

handensein unserer jetzigen kanonischen Evangelientexte; jene älteren (vorkanonischen) Redaktionen der Synoptiker, deren Justin sich bediente, seien seit etwa 160 aus dem kirchlichen Gebrauch gänzlich verschwunden rc.

Eine etwas früher ans Licht getretene Schilderung der Evangeliengenesis von dem karlsruher Stadtpfarrer W. Brückner: „Die vier Evangelien nach dem gegenwärtigen Stand der Evangelienkritik“ (Heft 14/15 der N. F. der „Deutschen Zeit- und Streitfragen“. Hamburg, J. F. Richter) kommt im Punkte der Mythificirung des Geschichtsinhalts und des willkürlichen Zerpflückens und Zerreißens der Redestoffe der evangelischen Berichte mit Paul's Verfahren im allgemeinen überein, operirt aber quellenkritisch mehr nach neuester Mode und gibt in dieser Hinsicht namentlich Holsten's Einfluß zu erkennen. Die kecke Bestimmtheit und dogmatische Selbstgenügsamkeit, womit hier wie in einer vor dem Badischen Predigerverein in Karlsruhe vertheidigten Thesenreihe über die biblischen Wunder die Behauptungen der modernen Tendenzkritik als unumstößliche und unfehlbare Ergebnisse wissenschaftlichen Forschens behandelt werden, läßt die aus den Reihen der positiv gerichteten Geistlichen Badens laut gewordenen Proteste wohl begreiflich erscheinen.

In positivem Geiste behandelte das in Rede stehende Untersuchungsgebiet F. Neumann in einer Abhandlung der „Kirchlichen Monatsschrift“ („Die kanonischen Evangelien in ihrer Einheit und Mannichfaltigkeit“, Januar- bis Märzheft); desgleichen F. X. Pölzl in Bd. 2, Abth. 2 des „Kurzgefaßten Kommentars zu den vier h. Evangelien“: „Evangelium des h. Lukas, mit Ausschluß der Leidensgeschichte“ (Graz, Styria). Von hierher gehörigen Arbeiten des Auslandes sei nur genannt das Werk von H. R. Haweis, „The story of the Four“ (2 vols., London, Burnet), welches die erste Abtheilung einer auf mehrere Bände berechneten Gesammtdarstellung der christlichen Urgeschichte bis auf Konstantin d. Gr. unter dem Generaltitel: „Christ and Christianity“ bildet. Die Tendenz ist eine fortschrittlich modernisirende. Im Punkte seiner schöngeistig oberflächlichen Diktion schließt sich der Verfasser an festländische Vorbilder wie Renan, Hausrath rc. an. Bei Behandlung der evangelienkritischen Fragen sucht er den Arbeiten der neueren Evangelienforschung Rechnung zu tragen, hier und da mit Auffassungen, die nicht als ganz glücklich anerkannt werden können.

Das Johanneische Evangelium behandelte O. Holtzmann, Direktor der höheren Bürgerschule zu Großgerau in Hessen, in einer an weitere Kreise sich wendenden Auslegungsschrift von knapper Fassung: „Das Johannesevangelium untersucht und erklärt“ (Darmstadt, Waitz), und zwar nach kritisch-vermittelnden Grundsätzen. Der Apostel Johannes sei Urheber der Schrift, aber alexandrinische gnostisirende Tendenzen hätten bei ihm obgewaltet, wodurch manches Ungeschichtliche in die Darstellung gekommen sei; die Reden des Herrn habe der Evangelist theils erfunden, theils in der Art wie Thukydides und Livius ihre Feldherrenreden frei umgebildet und geformt. Ein weiterer kurzgefaßter Johanneskommentar trat, zusammen mit einem solchen zur Apostelgeschichte, als Schlußlieferung des s. g. kleinen de Wette ans Licht: „Das N. T. griechisch, mit kurzem Kommentar nach Dr. W. M. L. de Wette“ (Halle, Anton).

Gehaltvoller sind zwei Einzelbeiträge zur Johannesexegese. F. L. Steinmeyer ließ als zweiten seiner „Beiträge zum Verständniß des Johanneischen Evangeliums" eine Untersuchung von Joh. 4, 2—42 folgen: „Das Gespräch Jesu mit der Samariterin" (Berlin, Wiegandt & Grieben). Geistvoll und in die Tiefe dringend wie in der im Vorjahre gebotenen Auslegung des hohenpriesterlichen Gebetes betrachtet er auch diesen Text nach seinem geschichtlichen wie Rede-Inhalt, unter Zugrundelegung des triadischen Schema: der Prophetenblick, das Prophetenwort, der Prophetenlohn. Eine beachtenswerthe, auch für evangelische Schriftforschung Gewinn abwerfende katholische Parallele zur Steinmeyer'schen Art der Behandlung biblischer Texte bot der tübinger Theolog P Keppler: „Unseres Herrn Trost. Erklärung der Abschiedsreden und des hohepriesterlichen Gebetes Jesu (Joh. c. 14—17)" (Freiburg i. Br., Herder). Trotz gänzlicher Beiseitelassung des gelehrten Apparates und grundsätzlicher Nichtrücksichtnahme auf die moderne Kritik fördert und bereichert diese Schrift doch gerade das wissenschaftliche Verständniß der behandelten Abschnitte, und zwar mittels eines gleich scharfsinnigen wie tiefsinnigen in den Text eindringenden Verfahrens, das vielfach durch das Studium auch der hervorragenderen Vertreter der protestantischen Schriftwissenschaft angeregt und unterstützt erscheint. Eine bemerkenswerthe Berührung einerseits mit Steinmeyer, andererseits mit Godet auch nach der formalen Seite läßt der Verfasser darin hervortreten, daß er gleichfalls triadische Dispositionen der zu erklärenden Abschnitte bevorzugt.

Als Johannes-Kommentare des Auslandes mögen genannt werden: Der umfänglichere von R. Govett, „Exposition of the Gospel of St. John" (2 vols., London Bemrose) und der in exegetischer Hinsicht kürzer gehaltene, aber der Textkritik etwas eingehender Rechnung tragende von F. A. Paley, „The Gospel of St. John. A verbatim translation from the Vatican MS., with the notable variations of the Sinaitic and Beza MS. with brief explanatory comments" (London, Sonnenschein & Co.). Das letzte Werk gehört sowol in textkritischer als in exegetischer Hinsicht zur Kategorie der Kuriosa. Aus einer Vergleichung der Lesarten von B und D mit dem zu Grunde gelegten Vatikanus glaubt der Verfasser die annähernd authentischeste und ursprünglichste Fassung des Johanneischen Textes, „wie er im dritten Jahrhundert beschaffen gewesen", auf genügende Weise zur Darstellung zu bringen! Und bei der Exegese geht er darauf aus, in der alttestamentlichen Grundlage des Evangeliums orientalischen Sonnenkultus (sun-worship) nachzuweisen!

5. Exegese der Apostelgeschichte und der Episteln.

Während mit der schon erwähnten Reproduktion des de Wette'schen kurzgefaßten Kommentars zur Apostelgeschichte nichts eigentlich Neues geboten wird, hat Frdr. Bethge durch seine eingehende Erklärung der Reden Pauli in Apg. 13—28 einen gehaltvollen neuen Beitrag zur Literatur über das lukanische Geschichtswerk gespendet: „Die Paulinischen Reden der Apostelgeschichte. Historisch-grammatisch und biblisch-theologisch ausgelegt" (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht). Die im wesentlichen apologetisch gehaltene Arbeit, welche namentlich auch die Be-

ziehungen des Paulinischen Redestoffes in der zweiten Hälfte der Apostelgeschichte zum Lehrgehalt und zur Ausdrucksweise der Briefe Pauli gründlich erörtert, geht an keinem der dargebotenen kritisch-wissenschaftlichen Probleme vorbei. Im einzelnen sind es neun Abschnitte, unter welche der Verfasser, hier und da zwei oder mehrere kleinere Reden zu einer Gruppe zusammenfassend, seine Untersuchungen vertheilt hat. Als namentlich wohl gelungen sind die zur milesischen Abschiedsrede gebotenen Erläuterungen hervorzuheben. Doch steht hinter diesem Abschnitt auch von den übrigen keiner an Gehalt wesentlich zurück.

Das von alters her besonders beliebte Thema: Paulus auf dem Areopag fand an J. R. Macduff einen neuen englischen Bearbeiter: „St. Paul in Athens. The City and the Discourse“ (London). Eine wissenschaftlich und zugleich praktische Gesammterklärung der Apostelgeschichte ließ M. F. Sadler erscheinen: „The Acts of the Apostles. With notes, critical and practical“ (London, Bell).

Was die Paulusbriefe insgesammt betrifft, so gab G. Heinrici in einem theologischen Konferenzvortrag gedrängten Bericht über den dermaligen Stand der sie betreffenden wissenschaftlichen Forschung: „Die Forschungen über die paulinischen Briefe; ihr gegenwärtiger Stand und ihre Aufgaben“ (Gießen, Ricker).

Zu den sechs ersten der dreizehn Briefe, nämlich den beiden Thessalonicherbriefen und den s. g. vier Kernbriefen an die Galater, Korinther und Römer erschienen zwei Erläuterungsschriften in gedrängter Fassung. Für den Strack-Zöckler'schen „Kurzgefaßten Kommentar“ (B. „Neues Testament“, 3. Abth. Nördlingen, Beck) bearbeiteten O. Zöckler, G. Schnedermann und E. Luthardt diese sechs Episteln in der Weise, daß der erste die beiden Thessalonicherbriefe und den Galaterbrief, der zweite die beiden Korintherbriefe, der dritte den Brief an die Römer erläuterte. Der letztgenannten Epistel als dem in dogmatischer wie praktisch-religiöser Hinsicht vor allem belangreichen Kern- und Höhepunkt des gesammten Paulinischen Schriftthums wurde dabei die eingehendste Behandlung gewidmet. Noch zu beträchtlich viel kürzerer Fassung hat S. Göbel seine erklärenden Noten zum Grundtext ebenderselben sechs Briefe zusammengedrängt („Neutestamentliche Schriften, griechisch, mit kurzer Erklärung. 1.—5. Heft. Gotha, F. A. Perthes). Dem aus Tischendorf's achter Oktavausgabe entnommenen griechischen Texte der einzelnen Episteln sendet er jeweilig kurze Einleitungen vorher. Deutsche Fußnoten erläutern den Text abschnittsweise in möglichster Kürze. Das Unternehmen gleicht im Aussehen einigermaßen dem „kleinen de Wette“, bethätigt übrigens eine selbständigere Haltung und stellt seine einzelnen Stücke (1. u. 2. Thessalonicher-, Galater-, 1. Korinther-, 2. Korinther- und Römerbrief) auch für den Einzelverkauf zur Verfügung.

Fast jedem einzelnen Briefe des Heidenapostels wurde außerdem die eine oder andere besondere Auslegungsschrift oder Specialuntersuchung gewidmet. Das Hervorragendste und Beachtenswertheste dieser exegetischen Einzelstudien galt den vier Kernbriefen. Beginnen wir mit dem an die Galater, so gilt es zunächst einer 9. verbesserten Ausgabe des wegen seiner Gründlichkeit mit Recht geschätzten englischen Kommentars von Bischof Lightfoot von Durham (in 1. Aufl. 1865, in 8. Aufl. 1884 erschienen) zu gedenken, desgleichen der „Studies in the Epistle

to the Galatians" von W. S. Wood und der noch 1886 (in Gulpen) erschienenen lateinischen Bearbeitung von dem Jesuiten F. Palmieri „Commentarius in Epistolam ad Galatas". Die durch die Pierson-Naber'schen „Verisimilia" angeregte Frage wegen der Textintegrität des Briefes beschäftigte mehrere niederländische Theologen. W. C. van Manen nahm in der „Theol. Tijdschrift", Juli- bis Septemberheft, den Pierson'schen Angriff wider die Ursprünglichkeit unseres kanonischen Textes in modificirter Gestalt wieder auf, um mit Hülfe dessen, was über Marcion's Kanon der (zehn) Paulusbriefe sich ermitteln läßt, aus der jetzigen katholischen Ueberarbeitung einen urpaulinischen Kern herauszuschälen. Dieser mit nichts genauer zu begründenden Hypothese eines kürzeren Urgalaterbriefes ist jedoch bereits A. Harnack (in der „Theologischen Literaturzeitung", Nr. 21) gegenübergetreten. Weitere Proteste dürften schwerlich auf sich warten lassen.

In Bezug auf den Text des ersten Korintherbriefes lieferte H. Bois eine Reihe konjekturalkritischer Bemerkungen und Verbesserungsversuche, verbunden mit exegetischen Erläuterungen zu einer Auswahl von Stellen: „De priore Pauli ad Corinthios epistula. Adversaria critica" (Erlangen, Deichert). Von F. Godet's „Kommentar zu dem ersten Briefe an die Korinther" liegt jetzt auch der zweite Theil von K. Wunderlich vor (Kap. 8—16; Hannover, Meyer), eine den früheren exegetischen Arbeiten des Verfassers ebenbürtige Schrift, welche mit scharfsinnig gelehrter Erörterung der wissenschaftlichen Fragen überall auch tiefe und glaubenswarme theologische Auslegung verbindet, auf einigen Punkten, besonders bei Behandlung des Eucharistieabschnittes, Kap. 11, 23 ff., aber auch den wesentlich reformirten Standpunkt des Verfassers kundgibt. Einen theilweise durch ähnliche Eigenschaften ausgezeichneten, dabei aber im Punkte der textkritischen Fragen noch eingehender und gründlicher gehaltenen Kommentar zu demselben Briefe lieferte der Bischof von Gloucester und Bristol, Ch. J. Ellicott: „St. Paul's first epistle to the Corinthians, with a critical and grammatical commentary" (London, Longmans). „Das zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinther" behandelte C. F. G. Heinrici ausführlich nach den Grundsätzen und in ähnlicher strengwissenschaftlicher Haltung, wie er früher (1880) das erste erläutert hatte (Berlin, Hertz).

Für den Römerbrief ist eine kurzgefaßte deutsche Erklärung von Fr. Zimmer („Der Römerbrief, übersetzt und kurz erklärt". Quedlinburg, Vieweg) zu nennen, ein für Theologiestudirende bestimmter Leitfaden von ähnlicher Art, wie die seinerzeit von Kähler zu einigen anderen Episteln gebotenen kurzen Auslegungen. Monographische Beiträge zu diesem Hauptbriefe des Apostels lieferten u. a. K. Buhl: „Der Gedankengang von Röm. 9—11" („Theologische Studien und Kritiken", 2. Heft) und G. A. Fricke in einer die klassische Grundstelle der Paulinischen Rechtfertigungslehre eingehend erörternden Schrift: „Der paulinische Grundbegriff der δικαιοσύνη θεοῦ erörtert auf Grund von Röm. 3, 21—26" (Leipzig, Böhme). Die Entschiedenheit, womit der forensische Charakter der in der Rechtfertigung uns zugeeigneten göttlichen Gerechtigkeit behauptet und jegliche Mitwirkung menschlichen Verdienstes, aber auch jeder freiheitleugnende absolute Prädestinatianismus aus-

geschlossen wird, berührt um so wohlthuender, je strenger die Methode und je größer die dialektische Feinheit und Schärfe ist, mit welcher die Untersuchung durchgeführt erscheint.

Unter den kleineren Paulinischen Briefen blieben zwar die an die Thessalonicher ohne Specialbearbeitung (nur ein mehr praktisch- als wissenschaftlich-exegetischer Versuch Reimpell's in Heft 4 der „Theologischen Studien und Kritiken" über das κατέχειν in 2 Thess. 2 ließe sich allenfalls nennen), aber für die Gefangenschaftsbriefe geschah ziemlich viel. Zum Epheserbrief lieferte v. Soden in den „Jahrbüchern für protestantische Theologie", Heft 1 u. 3 einen isagogisch-kritischen Essay von ähnlicher negativer Haltung (die Epistel sei ein nachpaulinisches, aus den anderen Briefen kompilirtes Produkt!) wie seine früheren, auf den Hebräer- und ersten Petrusbrief ꝛc. bezüglichen Ausführungen. Dem Briefe an die Kolosser widmete der Katholik F. A. Henle eine ausführliche Einleitungsschrift: „Kolossä und der Brief des h. Apostels Paulus an die Kolosser" (München, Stahl sen.), die besonders in Darlegung der geographischen Verhältnisse Dankenswerthes leistet und aus kleinasiatisch-religionsgeschichtlichen Studien Lehrreiches und Nützliches zum Verständnisse besonders der polemischen Partien (2, 8—23) beibringt. Zu sämmtlichen vier Gefangenschaftsbriefen brachte der „Expositor" mehr oder weniger beachtenswerthe exegetische Notizen, von denen wir nur die geistvolle Betrachtung F. Godet's über den Philemonbrief hervorheben, worin derselbe diesen als älteste christliche Protest- und Bittschrift für Abschaffung der Sklaverei charakterisirt. Spätere Beiträge desselben galten dem Epheser- und dem Philipperbrief. Ueber ἁρπαγμός in Phil. 2, 6 handelte ausführlich und gründlich Wetzel in den „Theologischen Studien und Kritiken" (3. Heft). Daß aber in seiner Deutung: Er (Christus) sah das Gleichwie-Gott-Sein nicht als eine Aufforderung und als das Mittel zum gewaltsamen Ansichreißen der Herrenwürde (des Namens κύριος) an", mehr hineingetragen wird, als eigentlich in ihr liegt, dürften gleich uns wol noch andere finden.

Für die exegetische Behandlung der Pastoralbriefe wurden zwei ansehnliche und in ihrer Art verdienstliche Beiträge gesteuert. H. Koelling lieferte zu seinem 1882 begonnenen Werke: „Der erste Brief Pauli an Timotheus, auf's Neue untersucht und ausgelegt" den 2. Theil: „Die Auslegung" (Berlin, Rother). Doch kann weder das apologetische Vorwort noch der Gang der Auslegung uns bestimmen, unsere früher geäußerten Bedenken gegenüber der etwas gezwungenen Art, wie der Verfasser, unter Umgehung der Annahme einer zweimaligen römischen Gefangenschaft des Apostels, das Schriftstück chronologisch zu placiren versucht, aufzugeben. Daß übrigens die Auslegung von erheblichem Werthe ist und zahlreiche Einzelheiten der Wort- wie der Sacherklärung auf lehrreiche und wahrhaft befriedigende Weise erledigt, werden sogar jene fortgeschrittenen Kritiker, welchen der Brief als ein pseudopaulinisches Apokryphon gilt, zugestehen müssen. Auch die zweite hierhergehörige Arbeit, der „Praktisch-theologische Kommentar zu den Pastoralbriefen des Apostels Paulus. 1. Theil: Der zweite Brief an Timotheus" von K. Knoke (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht), leistet in exegetischer Hinsicht manches Werthvolle. Allein auch bei dieser Arbeit kann das in Bezug auf Zeit,

Ort und Umstände der Abfassung des Briefes vom Verfasser Behauptete uns nicht befriedigen. Die wiederholte römische Haft des Apostels verwirft nämlich auch er, weist also das Schriftstück derselben einmaligen Gefangenschaft Pauli in Rom zu, welcher auch der Philipperbrief entstammt, läßt es aber seltsamerweise noch vor diesem Briefe, bald nach dem Zeitpunkt, mit welchem die Apostelgeschichte abschließt, verfaßt werden, es also überhaupt nicht das letzte uns erhaltene schriftstellerische Denkmal des Apostels bilden. Doch der Werth der Arbeit liegt eben auf anderem Gebiete als auf dem der isagogisch-kritischen Untersuchungen.

Während für den Hebräerbrief diesmal neue Literatur kaum zu nennen ist, liegt für die katholischen Bücher ein ziemlicher Vorrath beachtenswerther neuer Arbeiten vor. Aus dem deutschen Literaturbereich sind hauptsächlich zu nennen ein von J. M. Usteri herausgegebener „Wissenschaftlicher und praktischer Kommentar über den ersten Petrusbrief“ (1. Thl.: „Die Auslegung“; 2. Thl.: „Die Abfassungsverhältnisse“. Zürich, Höhr) und eine fünfte, theils neu-, theils umgearbeitete Auflage von Huther's „Kritisch exegetischem Handbuch über den ersten Brief des Petrus, den Brief des Judas und den zweiten Brief des Petrus“ (oder der 12. Abth. des Meyer'schen Kommentars über das N. T.) von E. Kühl (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht). Die Umgestaltungen des letzteren Werkes sind durchweg ziemlich beträchtlicher Art. Sie bestehen vielfach in Annäherungen an die von B. Weiß, dem Lehrer Kühl's, betreffs der verschiedenen in Betracht kommenden Fragen vertretenen Auffassungsweise. Dem ersten Briefe Petri spricht der Neubearbeiter mit Entschiedenheit die Priorität im Verhältniß zum zweiten zu. Bis zu förmlicher Verwerfung der Petrinischen Authentie geht sein Urtheil über den zweiten Brief zwar nicht fort, doch gilt ihm die Echtheit als das weniger Wahrscheinliche.

Das letzte Buch der Bibel, die Apokalypse, hat diesmal durch die E. Vischer'sche Interpolationshypothese eine ziemliche Anzahl Kundgebungen von beiden Seiten, von der liberalen sowol als von der positiven, hervorgerufen. Zunächst ist eine Reihe günstiger Beurtheiler zu nennen, die, wie schon Vischer's Lehrer A. Harnack, der von jenem geäußerten Meinung, daß das Buch eine jüdische Urkunde in christlicher Ueberarbeitung sei, mehr oder minder entschieden zustimmen. So ein Anonymus in Heft 1 der „Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft“; G. Krüger in Nr. 1 der „Göttingischen Gelehrten Anzeigen“; Frz. Overbeck in Nr. 2 der „Theol. Literaturzeitung“; R. B. Drummond in der „Academy“ (vom 12. Februar); L. E. Iselin in den „Apokalyptischen Studien“ der „Theol. Zeitschrift aus der Schweiz“; endlich der Holländer Weyland, der kurz vor Vischer eine ähnliche Interpolationshypothese wie die von jenem entdeckte aufgestellt zu haben behauptet. Als zu den Gegnern der Hypothese gehörig, wurde schon D. Voelter genannt. Sein nach anderem Recept eingeleitetes und vollzogenes Zerstückelungsverfahren gemäß dem Vischer'schen umzuformen, kommt ihm nicht in den Sinn; er geht vielmehr in der Schrift: „Die Offenbarung Johannis keine ursprünglich jüdische Apokalypse“ (Tübingen, Heckenhauer) mit dem jüngeren Rivalen nicht allzu sanft um. Milder urtheilt Ed. Grafe in Nr. 42 der „Deutschen Literatur-Zeitung“, E. Reuß in der 6. Aufl. seiner „Geschichte der

h. Schriften N. T." (§ 143) und A. Sabatier in Nr. 16 der „Revue critique", letzterer jedoch mit dem Schlußergebniß: wirklich bewiesen habe Vischer nichts, und so sei das Richtige: „Nous laissons la question ouverte". Noch schärfer abweisend sprach sich ein englischer Kritiker im „Athenäum" vom 9. April, und ähnlich, jedoch wieder etwas milder, W. H. Simcox im „Expositor" (Juniheft) aus. Zu den dem jugendlichen Hypothesenbildner mit einer gewissen Artigkeit entgegenkommenden Beurtheilern hat auch F. Düsterdieck in der 4. verb. Aufl. seines „Kritisch exegetischen Handbuches über die Offenbarung Johannis" (16. Abth. des Meyer'schen „Kommentars über das N. T." Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht) sich gesellt. Er meint, ähnlich wie Reuß, die Vischer'sche Hypothese sei der Voelter'schen jedenfalls weit vorzuziehen; sie habe kraft des Scharfsinnes, womit sie durchgeführt, „etwas Blendendes", den Harnack'schen Vergleich mit dem Columbusei Nahelegendes. Dennoch habe Vischer „den Eindruck der festgeschlossenen Einheit, den unser Buch in so überwältigender Weise macht", ihm nicht benommen. Sehr entschieden lautet die Zurück- und Zurechtweisung, womit K. F. Nösgen im „Theol. Literaturblatt" Nr. 16 die Vischer'sche Arbeit abfertigt. Auch W. Beyschlag in seiner „Inschutznahme der Apokalypse gegen die jüngste kritische Hypothese" („Theol. Studien und Kritiken", 1888, 1. Heft) stellt sich in die Reihe der strengen Verurtheiler des Vischer'schen Versuchs. „Man sollte sich", sagt er u. a., „in der Pietät, auf welche der Kanon des N. T. in allen seinen Theilen einen Anspruch auf uns hat, etwas reiflicher besinnen, mittels eines unreifen Experiments ein solches Buch zu einem christlich übertünchten Judenbuche zu stempeln und es damit faktisch aus der H. Schrift der Christenheit hinauszuweisen. Wenn die Kritik keine Fühlung mehr hat für den gewaltigen Unterschied zwischen den klassischen Erzeugnissen der urchristlichen Geistesfülle und den dürftigen Produkten des späteren Judenthums und der nachapostolischen Zeit, und an jene ohne weiteres die Maßstäbe anlegt, die sie von diesen abgenommen hat: dann ist sie keine echte, mit unbefangenem Sinn ausgerüstete Kritik mehr." Ein Stimmenverhör wie das hier gegebene hat immerhin sein Lehrreiches. Wir bezweifeln es, daß die wenig günstige Lage, in welcher die neue Hypothese schon dermalen angesichts der Haltung der Mehrheit der exegetisch-kritischen Altmeister sich befindet, später sich zu ihren Gunsten ändern wird.

Noch ist einer anderen neuen Hypothese in Bezug auf die Apokalypse hier zu gedenken, der nicht einmal eine so lange Lebensdauer wie der von Vischer und Harnack vorhergesagt werden kann, und die schon sofort bei ihrem Hervortreten mit derben Keulenschlägen begrüßt wurde. C. H. Manchot versuchte in der Schrift: „Die Heiligen. Ein Beitrag zum geschichtlichen Verständniß der Offenbarung Johannis und der altchristlichen Verfassung" (Leipzig, Veit & Co.) von der Hypothese aus, daß die ἅγιοι in der Offenbarung nicht etwa die wahren Christen, sondern die Esoteriker oder perfecti der Urchristenheit (ähnlich wie in den Gemeinschaften der Gnostiker, Manichäer 2c.) seien, neue Lichter zum Verständniß des Buches der sieben Siegel aufzustecken. Unter den Produkten des urchristlichen Schriftthums, welchen er Parallelen und Bestätigungsgründe für diese Deutung der ἅγιοι zu entnehmen sucht, figuriren theils kanonische Schriften

wie 1 Petr.; Apg. 9, 41; 26, 10; die pseudo-paulinischen Gefangenschafts- und Pastoralbriefe ꝛc., theils außerkanonische wie die Didache, Barnabas, Clemens, 1 Kor. 5 u. 46, 1, manche Bruchtheile der Ignatianen ꝛc. Daß Manchot bereits an J. B. Kastner „Die Agape oder der geheime Weltbund der Christen, von Clemens in Rom unter Domitian's Regierung gestiftet“ (Jena 1819) einen Vorgänger in dieser Esoterikertheorie gefunden, ist ihm ganz entgangen. Das Unreife, aus ungesunder Methode Hervorgegangene der Hypothese, auch in der gelehrt ausgestatteten Fassung, die sie dermalen zur Schau trägt, bedarf keiner näheren Darlegung.

7. Neutestamentliche Geschichte und Zeitgeschichte.

Im Bereich der Leben Jesu-Literatur beherrscht das nach Umfang und Gehalt ansehnlichste Produkt des Vorjahres, die zweibändige Darstellung von W. Beyschlag, auch während des letzten Jahres noch mehr oder weniger die Situation. Eine zweite Auflage folgte auch in diesem Falle, ähnlich wie früher bei B. Weiß, der ersten auf dem Fuße nach. Unter den eingehenden Besprechungen des Werkes verdient die von E. Haupt (in den „Theol. Studien und Kritiken“, 2. Heft) beachtet zu werden. Sie nimmt dasselbe gegenüber manchen der orthodoxerseits erhobenen Anklagen in Schutz, sucht aber des Verfassers Haltung einerseits in der Frage wegen der persönlichen Präexistenz Christi, andererseits in der Wunderfrage gemäß positiveren Anschauungen zu rektificiren. Auf specifisch katholischem Standpunkte gearbeitet ist J. H. Christlieb's Leben Jesu, wovon, 32 Jahre nach der ersten, eine neue Auflage erschien: „Das Leben Jesu Christi des Erlösers mit neuen historischen und chronologischen Untersuchungen, vollständig neu bearbeitet und herausgegeben“ (Paderborn, F. Schöningh). Auf Auseinandersetzungen mit der neueren Kritik läßt der Verfasser sich so gut wie nicht ein. Den chronologischen Fragen wird besondere Aufmerksamkeit gewidmet, doch sind die Ergebnisse der betreffenden Untersuchungen nicht gerade neu. Von deutschen Monographien über Einzelheiten der evangelischen Geschichte nennen wir noch E. G. Steude's Abhandlung über die der wissenschaftlichen Apologetik anzurathende Methode bei Vertheidigung der Auferstehung des Herrn gegenüber der Scheintodhypothese einer- und der Visionshypothese andererseits („Die Vertheidigung der Auferstehung Jesu Christi“ in den „Theol. Studien und Kritiken,“ 2. Heft), H. Maurer's Betrachtung über „Die Bedeutung des Sonntags nach der Schrift“ („Kirchliche Monatsschrift“, August und September), sowie als interessantes Kuriosum die „exegetische Studie eines 98jährigen Theologen“, W. Hetzel, [† 2. Februar 1888] „Ueber die Worte des Herrn bei der Einsetzung der Taufe“ (in Nr. 32 der „Protestantischen Kirchenzeitung“). Der wahre Sinn jener Worte, die der Kirche als Einsetzung ihres Taufsakramentes gelten, soll hiernach vielmehr sein: „Senket sie ein in die liebevolle Gemeinschaft mit Gott als dem Vater, dem Sohne und dem h. Geiste“! Also eine segnende Formel ähnlichen Inhalts wie 2 Kor. 13, 13 und ohne jede sakramentstiftende Tendenz!

Der Geschichte des apostolischen Zeitalters wurde eine neue Gesammtdarstellung nicht zutheil. Dagegen blieben die Nachwirkungen der einflußreichen Ver-

öffentlichung C. Weizsäcker's noch mehrfach spürbar. Nicht blos strengpositive Beurtheiler, sondern auch Vertreter eines mehr kritisch-liberalen Standpunktes (z. B. Loofs in der „Theol. Literaturzeitung“, Nr. 3; A. Sabatier in der „Revue critique“ Nr. 27) rügten die ungebührliche Härte des Verfassers in Beurtheilung des Geschichtswerthes der Apostelgeschichte und konstatirten überhaupt eine Zurückwendung desselben zur älteren Tendenzkritik, gegenüber welcher er in früheren Zeiten sich zurückhaltender verhalten habe. Andererseits hat es auch hier nicht an einer das Werk über alle Gebühr hinaus verherrlichenden Kritik zustimmender Art gefehlt (so A. Jülicher in den „Göttingischen Gelehrten Anzeigen“, Nr. 14). Freilich kann man das Weizsäcker'sche Verfahren noch als ein maßvolles und besonnenes zu betrachten geneigt werden, wenn man Arbeiten wie G. Volkmar's „Paulus von Damaskus bis zum Galaterbrief“ (Zürich, Schröter & Meyer) vergleicht. Nach diesem ist das planvoll überlegende und geflissentlich geschichtsfälschende Verfahren des Apostelgeschichtschreibers Lukas wesentlich eine urchristliche Parallele zu J. Janssen's Mißhandlung der Reformationsgeschichte. Seinem „klerikal-unionspaulinischen“ Standpunkte zu Liebe verschweigt und vertuscht Lukas einen beträchtlichen Theil der echten Thatsachen der Geschichte des Heidenapostels, um ein ihm konvenirendes Zerrbild von dem Leben und der Lehre desselben zu zeichnen. Er kennt die kanonischen Briefe Pauli, aber um seiner Unionstendenz willen nimmt er keine Notiz von ihnen, deren scharfes Auftreten wider die Judaisten ihm unbequem war. Insbesondere „beseitigt“ er den Galaterbrief ganz und gar. Anstatt der allein echten und glaubwürdigen Entwickelung des Verhältnisses zwischen Paulus und den Uraposteln konstruirt der schlaue Unionspauliner sich eine mythisch-phantastische Apostelgeschichte nach seinem Sinn! Aus den Reihen der gemäßigteren Vertreter des kritischen Standpunktes sind allerdings manche Proteste gegen diese Extravaganz der Tendenzkritik laut geworden. Aber es fehlt auch nicht an Rivalen des züricher Kritikers. Nach W. Seufert („Der Ursprung und die Bedeutung des Apostolates in der christlichen Kirche der ersten zwei Jahrhunderte. Eine von der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christl. Religion gekrönte Preisschrift.“ Leiden, Brill) hat Jesus niemals eine Zwölfzahl von Jüngern als Apostel berufen und um sich geschart, sondern erst in nachpaulinischer Zeit sind die betr. Berichte der evangelischen Geschichtstradition fingirt worden; der Apostolat ist überhaupt „eine Institution der apostolischen Kirche, welche aus dem Geiste des auferstandenen Christus naturgemäß sich herausgebildet hat, von den christlichen Schriftstellern aber begreiflicherweise auf den lebenden Jesus zurückgeführt wurde“. Als ein interessantes Echo derartiger Wunderlichkeiten schallt von jenseit des Kanals zurück, was jener Haweis im Anschluß an sein oben erwähntes Bild von dem Christus der vier Evangelien als das echte Geschichtsbild des Heidenapostels anpreist „The picture of Paul“, 3. Thl. des mehrbändigen Werkes „Christ and Christianity“. London, Burnet). Nach ihm war Paulus kein Geringerer als das Haupt jener in Offb. 2, 6 mit Abscheu erwähnten Sekte der Nikolaiten; er war der älteste „Broadchurchman“, der zum nicht geringen Aerger der damaligen Führer der Highchurch wie Jakobus, Petrus ꝛc. eine ausgedehnte Kirche laxerer Observanz durch ganz Klein-

asien hin begründete. Sein Vorgänger Stephanus war (laut Apg. 6 u. 7) das enfant terrible der jerusalemischen Urkirche gewesen &c.

Von evangelisch-konservativem Standpunkte aus behandelten einzelne Probleme der Paulusforschung E. Ekedahl, „Inter Paulum apostolum et Corinthios quae intercesserint rationes usque ad missam primam epistolam canonicam“ (Lund, Malmström & Co.); G. Wandel, „Zur Chronologie des Lebens Pauli, I. Paulus in Damaskus“ (Heft 9 und 10 dieser Zeitschrift) und H. Gebhardt, „Der Apostel Paulus und die Auferstehung Christi“ (ebd., Heft 9). Ein katholisch-orthodoxes Leben Pauli von P. Rambaud erschien in 2. erweiterter Auflage, „La vie de St. Paul, apôtre des nations, d'après les livres saints, les pères, les monuments de la tradition et les travaux les plus récents“ (Paris, Lethielleux).

Auch jenen peripherisch um den Kern des neutestamentlichen Geschichtsinhalts sich herumlagernden Forschungsgebieten, welche man jetzt öfters unter dem Namen der neutestamentlichen Zeitgeschichte zusammenzufassen pflegt, erscheint die schriftstellerische Thätigkeit des Vorjahres mehrfach zugewendet. Das interessante Thema „L. Annäus Seneca und seine Beziehungen zum Urchristenthum“ erfuhr durch J. Kreyher eine ausführliche, aber freilich vieles Kühne und Unhaltbare in sich schließende Behandlung (Berlin, Gaertner). Der berühmte Philosoph am Hofe Nero's wird hier als eine Art von Paulusschüler geschildert, zwar nicht auf Grund des lateinischen Briefwechsels zwischen Paulus und Seneca, dessen apokrypher Charakter bereitwillig zugestanden wird, wol aber wegen der mancherlei Berührungen des religiös-ethischen Lehrgehalts der Schriften des Philosophen mit denen des Apostels, sowie wegen einiger neutestamentlichen Schriftstellen, die dem Verfasser als mehr oder minder direkte Zeugnisse für einen zwischen Paulus und Seneca stattgehabten Verkehr gelten. Doch schon aus der Kühnheit der zur Stützung dieser Deutungen erforderlichen chronologischen Kombinationen erhellt das Unsichere der ganzen Annahme.

Mit den religionsphilosophischen Ansichten des Flavius Josephus beschäftigten sich zwei breslauer Dissertationen: A. Poznanski, „Ueber die religionsphilosophischen Anschauungen des Flavius Josephus“ und A. Lewinski, „Beiträge zur Kenntniß der religionsphilosophischen Anschauungen des Flavius Josephus (Breslau, Preuß & Jünger), beide darin wol etwas einseitig verfahrend, daß sie in Josephus einen korrekten Juden darzuthun suchen, während sie das gleichfalls in seiner Weltansicht kräftig vertretene griechische, insbesondere stoische Element zu sehr verkennen. Von B. Niese's verdienstvoller kritischer Josephusausgabe erschien der die Archäologie mittels der Prolegomena und des Textes der fünf ersten Bücher kompletirende 1. Bd.: „Flavii Josephi opera edidit et apparatu critico instruxit B N. Vol. 1: Antiquitatum judaicarum liberi I—V“ (Berlin, Weidmann). „Die Essäer des Philo“ (in der Schrift Quod omnis probus liber) versuchte R. Ohle (in den „Jahrbüchern für protestantische Theolgie“, 2. u. 3. Heft) als das Produkt christlich asketischer Interpolation aus der Zeit Konstantin's d. Gr. darzuthun und auf solche Weise eine Hauptstütze der herkömmlichen Ansicht von der hervortretenden Bedeutung dieser mystischen Asketensekte

im Zeitalter Jesu und der Apostel zu Fall zu bringen; offenbar ein durch den Vorgang von Lucius in Bezug auf die Therapeuten veranlaßtes Unternehmen, dem das zurechtweisende Einschreiten einer besonneneren Geschichtsforschung wol bald nachfolgen dürfte.

Aus dem Bereich der, wenigstens theilweise zu der hier behandelten Rubrik gehörigen neutestamentlichen Apokryphenforschung nennen wir: das anspruchslos gehaltene Buch „The Life of Jesus according to extracanonical sources“ (New York, J. B. Alden), welches B. Pick als Nachahmung der bekannten R. Hofmann'schen Darstellung vom J. 1851, jedoch unter Benutzung auch neuerer Hülfsmittel, für das Bedürfniß amerikanischer Leser herausgab, sowie den die Petrus- und Paulusakten behandelnden Schlußband des großen R. A. Lipsius'schen Werkes: „Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. 2. Bd. 1. Hälfte“ (Braunschweig, Schwetschke & Sohn). Die Mehrzahl der hier gebotenen Ausführungen fällt aus dem Kreise der biblischen Geschichts- und Literaturstudien hinaus. Soweit die Eingangsabschnitte noch eigentlich biblische Stoffe betreffen, tritt der tübinger tendenzkritische Standpunkt des Verfassers in bekannter Weise hervor, namentlich in der Annahme, daß Petrus nie nach Rom gekommen sei, sowie in der Bestreitung von Pauli doppelter römischer Gefangenschaft und Missionsreise nach Spanien, zwei Behauptungen, die mit zuversichtlicher Schärfe mehr nur hingestellt als mittels eigentlicher Entkräftung der Gegengründe endgültig erwiesen werden.

Mehreres, was sich auf die Geographie und Topographie Palästinas zur Zeit Jesu und der Apostel bezieht, mag hier in kurzer Erwähnung sich anreihen. Von R. v. Rieß' „Bibelatlas in zehn Karten, nebst geographischem Index. 2., in typographischem Farbendruck neu hergestellte und erweiterte Auflage“ (Freiburg, Herder) gehört nur die zweite Hälfte des kartographischen Inhalts hierher, während die erste der Illustration alttestamentlicher Verhältnisse dient. Mit Ermittelung des geometrischen Konstruktionsgesetzes des jerusalemischen Tempels zur Zeit Christi, sowie mit Feststellung von dessen Verhältniß zu den vorausgegangenen Tempelbauten Salomo's und Serubabel's beschäftigt sich das Werk des Benediktiners O. Wolff, „Der Tempel von Jerusalem und seine Maaße. Mit 12 Beilagen“ (Graz, Styria). Die Frage „Wo liegt Golgatha?“ beantwortete Fr. Grote (in Heft 1 dieser Zeitschrift) durch Aufstellung der nicht unwahrscheinlichen Annahme, daß ein links von der vom Herodesthor nach Cäsarea führenden großen Heerstraße gelegener Hügel, welcher unweit der jetzigen Stadtmauer über der s. g. Jeremiasgrotte sich erhebt, als die Richtstätte der Passionsgeschichte des Herrn zu gelten habe. Eine reich illustrirte topographische Beschreibung von Jerusalem und den beiden Nachbarorten Bethanien und Bethlehem bot der Engländer J. L. Porter, Verfasser des als vortrefflich anerkannten englischen Reisehandbuches für Syrien und Palästina, gestützt auf Grund neuer photographischer Aufnahmen und eingehender Studien an Ort und Stelle: „Jerusalem, Bethany and Bethlehem“ (London, Nelson). Mit Versuchen zur Bestimmung der Lage des biblischen Emmaus, Luk. 24, beschäftigt sich das gelehrte kartographisch illustrirte Werk des Italieners R. Buselli: „L'Emmaus evangelico dimonstrate e difeso distante

60 stadi da Gerusalemme. Nuovi studi. 4 parte" (Milano, typographia Eusebiana).

8. Biblische Theologie des N. T.

An erster Stelle ist hier zu nennen das hervorragende Werk von R. F. Grau, „Das Selbstbewußtsein Jesu" (Nördlingen, Beck). Behufs Erweisung des Nichtvorhandenseins einer wesentlichen Verschiedenheit des Selbstzeugnisses des synoptischen Christus von dem des Johanneischen, wie solche auf negativ-kritischer Seite stets behauptet wird, wird hier lediglich aus Herrenworten der drei ersten Evangelien eine Darstellung „von dem, was Jesus über sich selbst, seinen Beruf und seine Person sich dachte", aufgebaut. Dabei wird ein von der menschlichen Wesensseite des Herrn zur göttlichen hin fortschreitender Gang eingehalten. Es sind tiefe Züge aus den Schachten das göttlichen Wortes, insbesondere auch des alttestamentlichen, mittels deren der Verfasser die Reihe messianischer Selbstaussagen des Herrn formulirt und die landläufige Meinung von einem unausgleichlichen Gegensatz zwischen der synoptisch-somatischen und der Johanneisch-pneumatischen Christologie widerlegt. Allerdings ermangelt die Arbeit behufs ihres allseitig befriedigenden organischen Abschlusses einer theils rekapitulirenden theils ergänzenden Untersuchung am Ende ihrer Darlegungen, worin das Verhältniß der gewonnenen Ergebnisse zum christologischen Redeinhalt des vierten Evangeliums in specieller Veranschaulichung klargelegt und so die Unhaltbarkeit jenes tendenzkritischen Standpunktes, der den Johanneischen Christus zu einem leeren Phantasieprodukt gnostischer Spekulation des zweiten Jahrhunderts herabsetzen möchte, bestimmt und ausdrücklich dargethan würde.

Auch von den in ziemlicher Zahl vorliegenden neutestamentlich-theologischen Monographien betreffen einige den christologischen Lehrbereich. So eine Abhandlung von W. Baldensperger über „Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit" (Straßburg, Heitz). Ferner eine akademische Festrede von A. H. Franke in Kiel betreffend „die Präexistenz Christi" (in den „Theol. Studien u. Kritiken", 2. Heft) und gegenüber der Beyschlag'schen und Ritschl'schen Herabsetzung des Präexistenzgedankens zu der Bedeutung einer „blosen Hülfslinie" für die biblisch-christologische Lehrbildung vielmehr den Satz vertheidigend, es sei die Präexistenzidee „als gemeinsames Eigenthum fast sämmtlicher Schriftsteller des N. T. anzusehen, ja als dem eigenen Bewußtsein Jesu nicht fremd zu erachten". Endlich — als charakteristisches Erzeugniß römisch-katholischer Schriftforschung — eine als „Festschrift der katholisch-theologischen Fakultät an der k. Akademie zu Münster" zum Priesterjubiläum Leo's XIII. ans Licht getretene Vortragsserie über „Die Gottesmutter in der H. Schrift" von A. Schäfer (Münster, Aschendorff).

Dem soteriologischen Gebiete gelten die von der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion gekrönte Preisschrift von E. Issel: „Der Begriff der Heiligkeit im N. T." (Leiden, Brill), sowie eine wider Ritschl gerichtete, durch Klarheit und Gründlichkeit ausgezeichnete, wenn auch etwas breit gehaltene und in der Wahl ihrer Argumente nicht durchweg glückliche Untersuchung des

Themas „Gemeinde-Rechtfertigung oder Individual-Rechtfertigung?“ (wissenschaftliche Beigabe zu der „Denkschrift des ev. Predigerseminars zu Friedberg“. Friedberg, Bindernagel) von W. Weiffenbach, welche den Ritschl'schen Satz, wonach nicht die einzelnen Christen, sondern die ganze Gemeinde als Korrelat der von Christo ausgehenden Erlösung und Rechtfertigung zu gelten habe, als dem exegetischen Befund einer gesunden neutestamentlichen Forschung widersprechend nachweist. Mehreres andere Hierhergehörige betrifft Gegenstände der biblischen Eschatologie; so G. Hornburg's Studie über „Zeit und Ewigkeit“ („Theol. Zeitschrift aus der Schweiz“, 9. Heft) und E. v. Muralt's „Lehre von den letzten Dingen im N. T.“ (ebd. 4. Heft). Die vielfachen engen Beziehungen, welche die beiden Stufen der neutestamentlichen Gottesoffenbarung, die messianische (evangelische) und die apostolische (epistolische) zu einer organischen Einheit verknüpfen, hat Fr. Roos in der Schrift: „Die Briefe des Apostels Paulus und die Reden des Herrn Jesu. Ein Blick in den organischen Zusammenhang der neutestamentlichen Schriften“ (Ludwigsburg, Neubert) zum Gegenstand einer fleißigen, klar und scharf gedachten, von liebevoller Versenkung in den Geist des Gotteswortes zeugenden Studie gemacht, der ebenso wol in biblisch-theologischer wie in apologetischer Hinsicht ein hervorragender Werth zukommt.

9. Praktisches und Erbauliches.

Nur einiges Wenige heben wir aus der auch im verflossenen Jahre wieder beträchtlich großen Zahl von Beiträgen zur praktischen Auslegung des N. T hier hervor. Das außerdeutsche Literaturgebiet lassen wir hierbei unberücksichtigt.

Ein evangelienharmonistisch fundamentirtes Leben Jesu für katholisches Erbauungsbedürfniß boten die Jesuiten J. Lohmann und V. Cathrein: „Vita Domini Nostri Jesu Christi e quatuor evangeliis ipsis ss. librorum verbis concinnata“ (Paderborn, Junfermann). Die Erstlingslieferungen einer zweckmäßig angelegten evangelischen Perikopenerklärung für weitere Kreise ließ L. Krummel erscheinen: „Die Evangelien des Kirchenjahres erklärt durch Beispiele aus der h. Schrift, Sinnsprüche, kurze Erzählungen aus dem Leben“ ꝛc. (Basel, Riehm). Unter den praktisch-exegetischen Arbeiten aus dem epistolischen Bereich ragt als vor anderen gehaltvoll und originell hervor eine von F. Langheinrich gebotene „porismatische“, d. h. überall auf Gewinnung des pastoraltheologisch Nutzbringenden ausgehende Auslegung des zweiten Korintherbriefes. Der Titel: „Der zweite Brief St. Pauli an die Korinther. Eine biblische Pastoraltheologie“ (Stuttgart, Waag) klingt in seiner zweiten Hälfte einigermaßen paradox; allein die einerseits an Beck'schem, andererseits an Hofmann'schem Muster gebildete Art der Exegese des Verfassers läßt den etwas auffallenden Namen in der That als wesentlich zutreffend erscheinen. Eine populäre Auslegung des Hebräerbriefes lieferte A. Schlatter: „Der Hebräerbrief, ausgelegt für Bibelleser“ (Calw, Vereinsbuchh.). Den „Brief des Jakobus“ erläuterte Fr. Luger „in 26 Betrachtungen für die häusliche Erbauung sowie zum Gebrauch bei Lesegottesdiensten“ (Leipzig, Dörffling & Franke), desgleichen C. Ernst in einer vor zwölf Jahren gehaltenen und jetzt in 2. Auflage erschienenen Bibelstunden-Serie: „Der Brief

des Jakobus für die Gemeinde ausgelegt" (Herborn, Buchh. des Nassauischen Colportagevereins). Von J. A. Seiß' apokalyptischen „Vorträgen über die Offenbarung Jesu Christi" gab E. Mühe einen für das deutsche Volk bearbeiteten Auszug heraus (Basel, Spittler).

Miscellen zur neutestamentlichen Schriftforschung.

Von Pastor prim. **Alfred Resch** in Zeulenroda.

I. Das Apostelverzeichniß.

Die vier kanonischen Apostelverzeichnisse (Luk. 6, 14—16; Matth. 10, 2—4; Mark. 3, 16—19; Apg. 1, 13) sind einander nahe verwandt. Gleichwol sind mehrere Differenzen vorhanden, welche hauptsächlich die Namen Thaddäus (=Lebbäus) einerseits und Judas Jakobi andererseits betreffen, und außerdem in Vergleichung des vierten Evangeliums die Frage wegen Unterbringung des Johanneischen Nathanael offen halten. In ersterer Hinsicht hat man sich von vielen Seiten zu einer Identificirung des lukanischen Judas Jakobi mit Thaddäus-Lebbäus entschlossen, ohne sich zu verhehlen, daß außer einer anscheinenden harmonistischen Nothwendigkeit eine sonstige Stütze für diese Annahme nicht vorhanden ist.

Dieser Identificirung stehen aber zwei bisjetzt wenig beachtete Apostelverzeichnisse, welche uns Epiphanius aufbewahrt hat, direkt entgegen. In beiden wird neben dem Ἰούδας ausdrücklich Θαδδαῖος aufgeführt; in beiden wird dafür Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἀλφαίου weggelassen. Da diese Apostelverzeichnisse frei sind von allen apokryphischen Zusätzen, so lohnt sich wol ihre nähere Analyse und Vergleichung mit den kanonischen Apostelverzeichnissen des N. T. Sie haben folgenden Wortlaut:

Epiph. p. 138. A.

Σίμωνα Πέτρον, Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην, τοὺς υἱοὺς Ζεβεδαίου, οὓς πάλαι ἐξελέξατο, Φίλιππον καὶ Βαρθολομαῖον, Ματθαῖον καὶ Θωμᾶν καὶ Ἰούδαν, καὶ Θαδδαῖον, Σίμωνα τὸν Ζηλωτὴν, Ἰούδαν τε Ἰσκαριώτην.

Epiph. p. 50. C.

Σίμωνα Πέτρον, Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην, τοὺς υἱοὺς Ζεβεδαίου, οὓς πάλαι ἐξελέξατο, Φίλιππον καὶ Βαρθολομαῖον, Ματθαῖον, Θωμᾶν τε καὶ Ἰούδαν, καὶ Θαδδαῖον, Σίμωνα τὸν Ζηλωτήν, Ἰούδας γὰρ ὁ Ἰσκαριώτης κτλ.

Vergleichung mit den kanonischen Apostelverzeichnissen.

	Epiph. p. 50.	Epiph. p. 138.	Apg. 1, 13.	Luk. 6, 14-16.	Mark. 3, 16-19.	Matth. 10, 2-4.
1.	Σίμωνα Πέτρον,	Σίμωνα Πέτρον	ὅ τε Πέτρος	Σίμωνα, ὃν καὶ ὠνόμασεν Πέτρον	καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον	πρῶτος Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος,
2.	Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ,	Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ	καὶ Ἰάκωβος	καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ	καὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου	καὶ Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ,
3.	Ἰάκωβον	Ἰάκωβον	καὶ Ἰωάννης	καὶ Ἰάκωβον	καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν τοῦ Ἰακώβου	καὶ Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ζεβεδαίου
4.	καὶ Ἰωάννην, τοὺς υἱοὺς Ζεβεδαίου	καὶ Ἰωάννην, τοὺς υἱοὺς Ζεβεδαίου	καὶ Ἀνδρέας	καὶ Ἰωάννην	καὶ Ἀνδρέαν	καὶ Ἰωάννης ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ
5.	Φίλιππον	Φίλιππον	Φίλιππος	καὶ Φίλιππον	καὶ Φίλιππον	Φίλιππος

6.	καὶ Βαρθολομαῖον	καὶ Βαρθολομαῖον	καὶ Θωμᾶς	καὶ Βαρθολομαῖον	καὶ Βαρθολομαῖον	καὶ Βαρθολομαῖος
7.	Ματθαῖον	Ματθαῖον	Βαρθολομαῖος	καὶ Μαθθαῖον	καὶ Μαθθαῖον	Θωμᾶς
8.	Θωμᾶν τε	καὶ Θωμᾶν	καὶ Μαθθαῖος	καὶ Θωμᾶν	καὶ Θωμᾶν	καὶ Μαθθαῖος ὁ τελώνης
9.	καὶ Ἰούδαν	καὶ Ἰούδαν	Ἰάκωβος Ἀλφαίου	καὶ Ἰάκωβον Ἀλφαίου	Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ἀλφαίου	Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἀλφαίου
10.	καὶ Θαδδαῖον	καὶ Θαδδαῖον	καὶ Σίμων ὁ ζηλωτής	καὶ Σίμωνα τὸν καλούμενον Ζηλωτήν	καὶ Θαδδαῖον [Λεββαῖον]	καὶ Θαδδαῖος
11.	Σίμωνα τὸν Ζηλωτήν	Σίμωνα τὸν Ζηλωτήν	καὶ Ἰούδας Ἰακώβου	καὶ Ἰούδαν Ἰακώβου	καὶ Σίμωνα τὸν Κανναναῖον	Σίμων ὁ Καναναῖος
12.	Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης	Ἰούδαν τε τὸν Ἰσκαριώτην	—	Ἰούδαν Ἰσκαριώθ	καὶ Ἰούδαν Ἰσκαριώθ	καὶ Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης.

Neben den vier kanonischen stehen, wie man sieht, die beiden von Epiphanius überlieferten Apostelverzeichnisse in vollster Reinheit und Durchsichtigkeit, aber auch bei aller nahen Verwandschaft in unverkennbarer Selbständigkeit. Von apokryphischen Zusätzen ist nichts zu verspüren. Der einzige Zusatz, welchen Epiphanius in beiden Verzeichnissen nach den vier ersten Apostelnamen, d. h. mithin nach den Worten: τοὺς υἱοὺς Ζεβεδαίου, einfügt: οὓς πάλαι ἐξελέξατο, entspricht durchaus der kanonischen Ueberlieferung Matth. 4, 18—22 = Mark. 1, 16—20; Luk 5, 1—11. Die Selbständigkeit dagegen der von Epiphanius gegebenen Apostelverzeichnisse zeigt sich in der bestimmten Nicht-Identificirung des Thaddäus und Judas Jakobi einerseits und in der scheinbaren Weglassung des Jakobi Alphäi andererseits. Es fragt sich nun, ob und wie diese Differenz theils aus dem Texte des Epiphanius selbst, theils durch Hülfe anderer Zeugen sich lösen und mit den kanonischen Apostelverzeichnissen sich ausgleichen läßt.

Was zunächst den Text des Epiphanius anlangt, so ist in beiden Verzeichnissen der Name des Ἰούδας nicht nur über denjenigen des Θαδδαῖος heraufgerückt und dadurch an den Namen des Θωμᾶς unmittelbar herangerückt, sondern die beiden Namen Ἰούδας und Θωμᾶς sind außerdem noch in dem ersten Verzeichniß durch τέ — καί zu einer Einheit verbunden: Θωμᾶν τε καὶ Ἰούδαν. Wenn man nun erwägt, daß innerhalb des Kanons dieser Judas durch den Namen Ἰούδας Ἰακώβου (Luk. 6, 16; Apg. 1, 13) und ἀδελφὸς Ἰακώβου (Jud. V. 1) mit dem von Epiphanius weggelassenen Jakobus unauflöslich verknüpft erscheint, und daß Epiphanius dafür den Judas mit Thomas verbindet, so muß nothwendigerweise eine Identificirung zwischen Thomas und dem von Epiphanius dafür nicht genannten Jakobus (Alphäi) als die den Apostelverzeichnissen des Epiphanius zu Grunde liegende Voraussetzung erkannt werden. Die Möglichkeit dazu liegt um so näher, als der Name Thomas, d. i. Zwilling, ohnehin nur ein Vorname ist, welcher noch einen anderen Namen, den eigentlichen Hauptnamen, voraussetzt, und als z. B. auch Petrus in dem umfänglichen Paulinischen Schriftenkreise niemals mit seinem Eigennamen Σίμων, sondern stets nur mit seinem Beinamen, sei es in aramäischer Form als Κηφᾶς (1 Kor. 1, 12; 3, 22; 9, 5; 15, 5; Gal. 1, 18; 2, 9; 2, 11; 2, 14), sei es in gräcisirter Form als Πέτρος (Gal. 2, 7; 2, 8) genannt wird, sodaß man aus den Paulinischen Schriften allein auch nicht einmal eine Ahnung seines eigentlichen Hauptnamens Σίμων gewinnen würde. Ist

nun in analoger Weise durch Vergleichung der kanonischen Apostelverzeichnisse mit denen des Epiphanius bei dem Alphäussohne der Name Ἰάκωβος als Hauptname und Θωμᾶς als Beiname vorauszusetzen, so leitet die Bedeutung dieses Beinamens auf ein besonderes Verhältniß dieses „Zwillings" zu seinem Bruder hin, welcher nach ihm Ἰούδας Ἰακώβου genannt wird. Wenn nämlich diese Benennung eines Mannes nach seinem Bruder an sich gewiß mit Recht als etwas Befremdliches empfunden worden ist, so schwindet doch das Auffallende in dieser Benennung, wenn Judas der andere „Zwilling" war und seinen Namen Ἰούδας Ἰακώβου von seinem besonderen Verhältnisse zu diesem Zwillingsbruder führte. Ein solches besonderes Verhältniß läßt aber auch das Apostelverzeichniß bei Epiph. p. 50 in der Stellung und eigenthümlichen Verbindung der beiden Namen: Θωμᾶς τε καὶ Ἰούδας erkennen, während die übrigen Apostelnamen von Epiphanius in dieser Weise nicht verknüpft sind.

Es entsteht nun zunächst die weitere Frage: gibt es Instanzen, welche die hierbei vorausgesetzte Identificirung zwischen Θωμᾶς und Ἰάκωβος und das Zwillingsverhältniß zwischen Jakobus und Judas bestätigen.

Als Antwort sei hingewiesen erstlich auf den Codex Cantabrigiensis (D), sodann auf Paulus (1 Kor. 15, 7), drittens auf außerkanonische Nachrichten in Betreff des Thomas und Judas und endlich viertens auf die Lesart des s. g. Syrers Cureton's zu Joh. 14, 22.

Der Codex Cantabrigiensis, dessen Quellen Credner[1] in seiner heute noch maßgebenden Untersuchung[2] bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts, als in eine Zeit, in welcher die kanonischen Texte noch nicht festgestellt waren, mit Recht hinaufführt,[3] und dessen zahlreiche Abweichungen von und Zusätze zu den kanonischen Evangelientexten der genannte Forscher auf „eine dritte unbekannte Autorität" basirt sein läßt,[4] bietet zu Luk. 6, 14—16 ein von dem kanonischen Lukastexte durch Zusätze und Aenderungen abweichendes Apostelverzeichniß, welches in mehrfacher Hinsicht von Werth ist. An dieser Stelle kommt zunächst die den Thomas und Jakobus betreffende Differenz in Betracht.

Kanonischer Text.	Luk. 6, 15. Cod. D.
καὶ Θωμᾶν καὶ Ἰάκωβον	καὶ Θωμᾶν, τὸν ἐπικαλούμενον Δίδυμον,
–	Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ἀλφαίου.

Man sieht, daß der Codex Cantabrigiensis in Betreff des Thomas-Namens, dessen griechische Bedeutung er einfügt, den Charakter als Beinamen (ἐπικαλούμενον) hervorhebt, ferner das καί, welches nach dem kanonischen Lukastexte die Namen Θωμᾶν und Ἰάκωβον trennt, fallen läßt und so eine Identificirung zwischen den scheinbar verschiedenen Trägern dieser beiden Namen ermöglicht, indem Jakobus als Hauptname, Θωμᾶς aber = Δίδυμος = Zwilling als Beiname erscheint. Es sind nicht mehr zwei Personen, sondern es ist Eine Person: Jakobus, Alphäi

1) „Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften". 2 Bde. Halle 1832 u. 1838.
2) Untersuchung über den Codex Cantabrigiensis D. Ebd. Bd. I, S. 452—518.
3) Ebd. S. 491.
4) Ebd. S. 471.

Sohn, Thomas oder Δίδυμος zubenannt. Es deckt sich also Codex D mit der den Apostelverzeichnissen des Epiphanius zu Grunde liegenden Voraussetzung.

Als weiterer Zeuge tritt kein geringerer als Paulus hinzu, wenn auch nur indirekt. Wie bekannt berichtet er 1 Kor. 15, 7 von dem Auferstandenen: ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ. Außer einem Anklang in dem Nazaräer-Evangelium (bei Hieronymus, vir. ill. 2) ist aber von einer dem Jakobus zutheil gewordenen Erscheinung des Auferstandenen nirgends die Rede, wol aber nach kanonischen und außerkanonischen Nachrichten, von einer Erscheinung des Erstandenen, die dem Thomas widerfuhr, die nach Zeit und Umständen dem Paulinischen Berichte durchaus entsprechen würde. Die erkannte Identität zwischen Jakobus und Thomas löst auch hier die Unklarheit.

Aber auch noch außerkanonische Zeugnisse in Betreff der Namen Thomas und Judas finden durch diese Identificirung ihre Bestätigung und Erläuterung. Hierzu bedarf es einer einleitenden Vorbemerkung. Wenn nämlich Jakobus ein Zwillingssohn des Alphäus war, und wenn sein Bruder Judas wahrscheinlich gerade deshalb, weil er der andere Zwilling war, eine so nahe Stellung zu Jakobus als Ἰούδας Ἰακώβου oder, was dasselbe war, zu Thomas, wie in dem Apostelverzeichnisse des Epiphanius (Θωμᾶς τε καὶ Ἰούδας), einnahm, so war auch eben dieser Judas zur Führung des Namens Θωμᾶς = Δίδυμος = Zwilling berechtigt. Und in der That weisen dahin zahlreiche außerkanonische Zeugnisse. Bei Eusebius H. E. I, 13, 4 wird p. 35, 8 Θωμᾶς genannt, und ist doch, wie die Vergleichung mit H. E. I, 13, 11 bezeugt, kein anderer als eben Judas gemeint. Denn an letzterer Stelle heißt es in demselben Zusammenhang p. 36, 20: Ἰούδας ὁ καὶ Θωμᾶς. Dasselbe ist in den apokryphen Actis Thomae der Fall.[1] Ja, in der gesammten syrischen Kirche war die Identificirung zwischen Judas und Thomas ganz allgemein.[2] Auch die in Scholien und anderen ähnlichen Quellen erhaltenen Nachrichten über die Lebensschicksale der Apostel sind in Bezug auf Judas und Thomas ziemlich gleichlautend. Man vergleiche:

Θωμᾶς[3]	Ἰούδας Ἰακώβου[3]
ἐκήρυξεν Πάρθοις, Μήδοις, Πέρσαις, Γερμανοῖς, Ὑρκανοῖς, Βακτριανοῖς, Βαρσοῖς, ὃς καὶ μαρτυρήσας κεῖται ἐν Ἐδέσῃ τῆς Ὀσδροήνης.	οὗτος ἐν πάσῃ τῇ Μεσοποταμίᾳ κηρύξας τὸν Χριστόν, ὑπὸ Ἰουδαίων ἀναιρεῖται λίθοις· κεῖται δὲ ἐν Ἐδέσῃ τῇ πόλει.

Diese wiederkehrenden Nachrichten von dem Begräbnisse des Thomas und des Jakobus in Edessa, zumal bei dem Gleichlaut: κεῖται ἐν Ἐδέσῃ, müßten sehr befremdlich sein, wenn nicht eine Identität zwischen beiden Namen bestände.

Eine abschließende Bestätigung findet diese Erkenntniß durch die altsyrischen Evangelienfragmente, welche Cureton zuerst veröffentlicht hat, und die nun als der „Syrer Cureton's" bezeichnet zu werden pflegen. Durch diese Evangelienfragmente in syrischer Sprache, welche Baethgen genau untersucht und in griechischer Rück-

1) Lipsius, „Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden" (Braunschweig 1883 u. 1887), I, 20.

2) Ebd. verweist Lipsius deshalb auf die Doctrina Addaei ed. Philipps, p. 5 in englischer Uebersetzung und auf die syrische Doctrina apostolorum ed. Cureton, p. 30 ff.

3) Constitutiones apostolorum ed. de Lagarde, p. 282. die Scholien x, 173a y 117b und p. 283 η, ϊ, ια.

übersetzung herausgegeben hat,[1] reicht die Identität zwischen Judas und Thomas bis in das Johanneische Evangelium hinüber, in welchem einmal, nämlich Joh. 14, 22, Judas Jakobi ebenfalls erwähnt wird. Der jetzige kanonische Text lautet daselbst: λέγει αὐτῷ Ἰούδας, οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης. Der Syrer Cureton's aber liest anstatt des Zusatzes: οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης den Namen Θωμᾶς. Nach Baethgen's Text lautet im Griechischen die Stelle: λέγει αὐτῷ Ἰούδας Θωμᾶς, d. i. es spricht zu ihm Judas der Zwilling. Der Charakter des Namens Thomas als eines Beinamens wird hier in naivster Weise anerkannt und dabei zugleich die Identität zwischen Judas und Thomas bestätigt. Aber noch wichtiger ist der Umstand, daß dies Joh. 14, 22 geschieht, nachdem kurz vorher, nämlich Joh. 14, 5, der andere Thomas redend eingeführt war. So klar erkannte man in der syrischen Kirche das Vorhandensein zweier zur Führung des Namens „Thomas“ berechtigter Apostel an, daß man nicht eine Verdunkelung des Sachverhalts befürchtete, sondern eine desto größere Deutlichkeit erzielte, wenn man in einem und demselben Kapitel die beiden Zwillingsbrüder unter ihrem charakteristischen Beinamen Θωμᾶς eingeführt sein ließ.

Wie wichtig aber gerade dieses Zeugniß des Cureton'schen Syrers sein muß, erhellt daraus, daß Baethgen's Untersuchung die ältesten Unterlagen dieser syrischen Version auf Tatian, mithin auf eine Zeit zurückführt, in welcher Credner auch die Unterlagen des Codex Cantabrigiensis sucht, ein Zusammentreffen, welches durch die tiefgreifende Verwandtschaft dieses Codex mit jener alten syrischen Uebersetzung neues Licht empfängt.

Nach Abhörung aller dieser Zeugen wird man daher mit gutem Grunde anzunehmen haben, daß es unter den Aposteln Jesu ein Zwillingspaar gab, und daß mithin zwei zur Führung des Beinamens Θωμᾶς = Δίδυμος berechtigte Apostel vorhanden waren. Der eine, welcher Jakobus hieß und jedenfalls der Bedeutendere war, ist der im Johanneischen Evangelium (Joh. 11, 16; 14, 5; 20, 24—29; 21, 2), sowie in den Apostelverzeichnissen des Epiphanius unter dem Namen Thomas auftretende Apostel, welcher in den kanonischen Apostelverzeichnissen Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἀλφαίου und bei Paulus 1 Kor. 15, 7 schlechtweg Ἰάκωβος genannt ist; der andere, welcher Judas hieß und in den synoptischen Evangelien als Ἰούδας Ἰακώβου charakterisirt ist, war vorzugsweise der syrischen Kirche unter dem Beinamen Θωμᾶς als der Apostel des Orients bekannt, dessen Begräbnißstätte man in Edessa suchte. Er wird es also auch sein, auf welchen der Name der indischen „Thomaschristen“ zurückzuführen ist. Nur der Umstand, daß in früherer Zeit außerhalb der syrischen Kirche dieses eigenthümliche Doppelverhältniß verwischt und in Unbekanntschaft gerathen war, hat für die Nachwelt die bewußten Dunkelheiten in den Apostelverzeichnissen erzeugt.

Gleichwol dürfte es nur Einer unter den kanonischen Schriftstellern gewesen sein, welchem die Bekanntschaft mit der Bedeutung des Namens Θωμᾶς und mit der Anwendung dieses Namens auf zwei Zwillingsbrüder abging. Der Verfasser

---

1) „Evangelienfragmente. Der griechische Text des Cureton'schen Syrers wiederhergestellt.“ Leipzig 1886.

des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte nämlich, welcher den ursprünglichen Verhältnissen des ersten Jüngerkreises persönlich und zeitlich ferner stand, war es, welcher bei der Verarbeitung der ihm vorliegenden Quellenschriften aus den beiden Persönlichkeiten durch das zwischen Θωμᾶς und Ἰάκωβος Luk. 6, 15 eingeschobene καὶ drei Personen entstehen ließ: 1. den Ἰάκωβον Ἀλφαίου, 2. den Ἰούδαν Ἰακώβου und außerdem 3. den Θωμᾶν. Bei Matthäus und Markus dagegen ist alles in bester Ordnung, wenn man erkennt, daß in ihren Apostelverzeichnissen der eine Zwillingsbruder mit seinem Hauptnamen: Ἰάκωβος, der andere, Judas, nur mit seinem Beinamen: Θωμᾶς, eingeführt ist. Daß dem wirklich so sei, dafür spricht bei Markus die Stellung der beiden Namen, indem Mark. 3, 18 Θωμᾶς (d. i. also in diesem Falle Ἰούδας) καὶ Ἰάκωβος eng verbunden sind, ähnlich wie umgekehrt bei Epiphanius p. 50 Θωμᾶς (d. i. in diesem Falle Ἰάκωβος) τε καὶ Ἰούδας eine Einheit bilden. Wenn man also festhält, daß unter dem Namen Thomas einmal der eine, das andere mal der andere der Zwillingsbrüder verborgen ist, und daß infolge dessen jedesmal einer von beiden (bei Matthäus und Markus Ἰούδας, bei Epiphanius Ἰάκωβος) zu fehlen scheint, so wird alles klar. Und wenn man annimmt, daß Lukas neben der von Codex D bezeugten „Autorität“, nach welcher Ἰάκωβος mit dem Beinamen Θωμᾶς bezeichnet war, als andere Quelle unser Markusevangelium benutzte, in welchem abweichend davon Ἰούδας unter dem Namen Θωμᾶς verborgen ist, so wird auch klar, wie Lukas aus beiden Quellen dreizehn Namen herauslas, insofern im Markusevangelium neben dem Θωμᾶς ein Ἰάκωβος, in der anderen Quelle aber neben dem Θωμᾶς Ἰάκωβος noch ein Ἰούδας Ἰακώβου genannt war. Von diesen dreizehn Apostelnamen traf nun den Θαδδαῖος das Schicksal, in den lukanischen Apostelverzeichnissen auszufallen.

Dürfte mit Vorstehendem die historische Genesis der in den Apostelverzeichnissen vorhandenen Differenzen aufgezeigt sein, so bleibt noch die andere Frage übrig nach dem Verhältniß des Johanneischen Nathanael zu den synoptischen Apostelnamen.

Bekanntlich wird der Nathanael des Johannes zumeist mit dem Bartholomäus der Synoptiker identificirt. Wenn man aber auf die Fingerzeige achtet, welche in der Bedeutung der Namen, insbesondere der Beinamen, gegeben sind, und wenn man von der Wahrnehmung sich beeinflussen läßt, daß die den Aposteln beigelegten Beinamen häufig in zweifacher, nämlich einmal in hebräisch-aramäischer und das andere mal in gräcisirter Form (z. B. Κηφᾶς = Πέτρος, Βοανηργές = υἱοὶ βροντῆς, Θωμᾶς = Δίδυμος, Καναναῖος = Ζηλωτής), oder auch das eine mal in hebräischer, das andere mal in aramäischer Abstammung (Λεββαῖος = Θαδδαῖος) vorhanden sind, so wird man in Betreff des Namens Ναθαναήλ, welcher rein hebräisch gebildet ist, auf eine Identificirung mit dem aramäisch-gräcisirten Namen Μαθθαῖος, welcher mit Ναθαναήλ gleiche Bedeutung hat, mit ziemlicher Sicherheit hingeleitet. Sonach würde Levi (Mark. 2, 14 = Luk. 5, 27) der Hauptname sein, dessen Träger bei den Synoptikern unter dem Beinamen Matthäus (vgl. Matth. 9, 9: Μαθθαῖον λεγόμενον), im Johanneischen Evangelium aber unter dem gleichbedeutenden Namen Ναθαναήλ bekannt ist. Zu dieser Annahme stimmen sowol die geschicht-

lichen Verhältnisse als die bei Johannes gegebene Charakteristik des Nathanael auf das beste. Denn wie die schnelle Folgeleistung, welche der Ruf Jesu bei den vier Fischeraposteln (Mark. 1, 16—20 = Matth. 4, 18—22) fand, durch die von Johannes berichtete frühere Bekanntschaft mit Jesu Joh. 1, 35 ff. geschichtlich und psychologisch motivirt ist,[1] so ist es dann auch mit dem Zöllner Levi = Matthäus der Fall, wenn er mit dem Nathanael Joh. 1, 46 ff. eine und dieselbe Persönlichkeit ist, wobei von einer dem Verfasser des vierten Evangeliums anzudichtenden Tendenz eben wegen der Verschiedenheit der Namen nicht einmal die Rede sein kann. In Hinblick aber auf die gewohnte Gleichstellung der Zöllner mit den Heiden (vgl. Matth. 18, 17: ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης = Matth. 5, 46. 47), sowie in Rücksicht des üblen Rufes, in welchem die Zöllner als gewerbsmäßige Betrüger standen (vgl. Luk. 3, 13), kann eine treffendere Charakteristik eines redlichen Zöllners nicht gegeben werden, als in den Worten Jesu von Nathanael enthalten ist: ἴδε, ἀληθῶς Ἰσραηλίτης, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν (Joh. 1, 48). War Nathanael identisch mit Levi = Matthäus, dem Zöllner, dann gewinnen Jesu Worte erst ihre pointirte Bedeutung, gleich als hätte er sagen wollen: Du Zöllner, den Heiden gleich geachtet von deinen Stammesgenossen, in meinen Augen bist du doch in Wahrheit ein Israelit; du Zöllner, einem Stande angehörig, der durch Betrug vergiftet ist, ich weiß, daß du von diesem Gifte der Betrügerei frei bist (ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν). Der in solchem Falle gegebene Beweis, daß Jesus nicht blos im allgemeinen den Charakter des Matthäus = Nathanael durchschaute, sondern auch dessen Stand und die Art, wie er darin seinen Beruf erfüllte, vermöge seines höheren Wissens kannte, mußte den Matthäus = Nathanael doppelt tief ergreifen und zu der Frage bringen: πόθεν με γινώσκεις (Joh. 1, 49).[2] Wie also die Erzählung der Synoptiker von der Berufung des Levi = Matthäus zur dauernden Nachfolge und von dessen schneller Befolgung des Jesus-Rufes, so wird zugleich der Johanneische Bericht über die erste Berührung Jesu mit Nathanael erst psychologisch recht verständlich, wenn man die durch die Bedeutung der Namen an die Hand gegebene Identificirung zwischen dem Matthäus der Synoptiker und dem Nathanael des Johannes vollzieht.

Zu diesem inneren Zeugniß kommt schließlich noch ein äußeres, das gewichtige Zeugniß des Papias in der bekannten Stelle des Eusebius, hinzu. Bei Eusebius H. E. III, 39 sagt nämlich Papias: εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς[3] ἢ Ἰάκωβος[4] ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν κτλ. Von dieser viel besprochenen Stelle

1) Vgl. namentlich das in dem Artikel über Petrus, den Apostel, in der „Real-Encyklopädie"², II, 510. 511 von Sieffert hierüber Gesagte.

2) Ein Gegenstück zu diesem von δόλος frei gebliebenen τελώνης ist der ἀρχιτελώνης Luk. 19, 1 ff., welcher von sich bekennen mußte: ἐσυκοφάντησα (Luk. 19, 8). Doch auch ihn nimmt Jesus gegenüber der üblichen Gleichstellung der Zöllner mit den Heiden als υἱὸς Ἀβραάμ, wenngleich mit Weglassung des ἀληθῶς, in Beschlag.

3) D. i. Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἀλφαίου.

4) D. i. auch der Stellung nach ὁ τοῦ Ζεβεδαίου.

kommt hier nur der eine Umstand in Betracht, daß die von Papias genannten ersten sechs Jünger als die Hauptjünger des Johanneischen Evangeliums erscheinen, ja, daß die ersten drei von ihnen sogar in derselben Reihenfolge genannt sind, in welcher sie von dem vierten Evangelisten zum ersten mal namhaft gemacht werden: Andreas Joh. 1, 41, Petrus Joh. 1, 42, Philippus Joh. 1, 44. Störend scheint nur der Umstand zu sein, daß Nathanael fehlt und dafür als siebenter Matthäus eintritt, den der vierte Evangelist nicht nennt. Wenn aber Papias die Identität zwischen Matthäus und Nathanael als selbstverständlich voraussetzte, so lichtet sich auch diese Dunkelheit, und kann nun das Apostelverzeichniß bereiniget werden.

Apostelverzeichniß.

Hauptname	Beiname Hebr.-aram.	Gräcisirt	Heimat	Aeltern	Begräbnißort
1. Σίμων	Κηφᾶς	Πέτρος	Βηθσαιδά	Ἰωνᾶς	Ῥώμη?
2. Ἀνδρέας			Βηθσαιδά	Ἰωνᾶς	
3. Ἰάκωβος	} Βοανηργές	υἱοὶ βροντῆς	Καπερναούμ	} Ζεβεδαῖος	Ἱερουσαλήμ
4. Ἰωάννης				Σαλώμη	Ἔφεσος?
5. Φίλιππος			Βηθσαιδά		
6. Λευΐς	Ναθαναήλ	Μαθθαῖος	Κανᾶ	Ἀλφαῖος	
7. Βαρθολομαῖος				Θολμαΐ?	
8. Ἰάκωβος	Θωμᾶς	Δίδυμος	Ναζορέθ?	} Ἀλφαῖος	Ἱερουσαλήμ?
9. Ἰούδας	Θωμᾶς	Δίδυμος	Ναζαρέθ?	Μαρία	Ἔδεσσα
10. Θαδδαῖος	Λεββαῖος				
11. Σίμων	Καναναῖος	Ζηλωτής	Ναζαρέθ?	Ἀλφαῖος?	Ἱερουσαλήμ?
12. Ἰούδας	Ἰσχαριώτης		Καρυώτ		Ἱερουσαλήμ.

Die germanische Auffassung des Christenthums in dem früheren Mittelalter.

Von **Reinhold Seeberg**, Docent der Theologie in Dorpat.

I.

Es soll in der folgenden Abhandlung der Versuch gemacht werden, einer Reihe von Denkmälern des früheren Mittelalters die den Germanen eigenthümliche Auffassung des Christenthums zu entnehmen. Die in Rede stehenden Denkmäler sind zum Theil bereits öfters Gegenstand ästhetischer und auch theologischer Beurtheilung gewesen. Man hat sich mit Recht über den kräftigen Ton der Dichtung, über das feine Verständniß des gegebenen Stoffes gefreut. Indessen hat man sich durch derartige ästhetische Motive sowie durch die seit Flacius unter uns übliche Methode, alle Aeußerungen katholischer Frömmigkeit, die sich nicht genau mit den von uns gebildeten Formeln derselben decken, als evangelisch in Anspruch zu nehmen, zu einseitigen Urtheilen über jene Werke verleiten lassen. Indem man endlich die Untersuchung auf Einzelheiten wie Ueberbleibsel aus der alten Mythologie richtete, ließ die Deutlichkeit der Gesammtauffassung vieles zu wünschen übrig.

Unser Augenmerk wird sich also auf die Gesammtanschauung des Christenthums in germanischer Fassung richten. Wir wählen zu dem Zweck Urkunden, die auf verschiedenem Boden und zu verschiedener Zeit entstanden sind.

Wir beginnen dabei mit den Franken. Aus den Schriften des Gregor von Tours können wir ein Bild der leitenden religiösen Gedanken im sechsten Jahrhundert herstellen.[1]

Gregor von Tours gibt sich in seinem großen Geschichtswerk, der Historia Francorum, überall als einen eifrigen, ja einen leidenschaftlichen Vertreter der Orthodoxie zu erkennen. Sieht man sich nach den beherrschenden Antrieben seines religiösen Denkens um, so darf man sich natürlich durch solche kräftige Versicherungen nicht blenden lassen. Es darf auch auf dem religiösen Gebiet die Regel nie außer Acht gelassen werden, daß nicht nach überkommenen Formeln, sondern nach den eigenen Urtheilen und Anschauungen der geistige Besitzstand zu erkennen ist.

Die religiöse Gesammtauffassung ist bedingt durch den besonderen Begriff von Gott. Einen Gottesbegriff zu formuliren hat Gregor fern gelegen. Gott ist für ihn nicht ein das theologische System zur Einheit durchherrschender Begriff, Gott ist ihm nicht die absolute Substanz oder die Wahrheit, in deren Genuß die Seligkeit bestände. Vor allem ist Gott bei Gregor lebendige aktive Persönlichkeit. Als mithandelnde Persönlichkeit greift er ein in das Drama des Lebens. Daher ist die ganze Geschichte durchzogen von Wundern, die so leicht berichtet werden, als wäre gar nichts Sonderliches daran. Denn Gott steht in ganz direkter Beziehung zu dem Thun und Leiden der Menschen. Alle alltäglichen Ereignisse werden auf sein Walten zurückgeführt. So eignet der Geschichtserzählung des Gregor ein eigenthümlicher Pragmatismus. Dem Guten läßt es der die Geschicke der Menschen leitende Gott gut ergehen, während er des Bösen Pläne schließlich doch nicht auskommen läßt, sondern ihn mit Strafe und Vernichtung trifft. Die Häretiker z. B. verlieren was sie gewonnen, es nimmt mit ihnen ein schlechtes Ende, während der Herr den Rechtgläubigen Gutes thut.[2]

Das ist die Auffassung Gottes in jener Zeit. Es ist kein Ansatz vorhanden zu solchen Bestimmungen, wie die antik gebildeten Kirchenväter sie pflegen. Als Persönlichkeit tritt Gott auf, und zwar als die Persönlichkeit, welche den Lauf der Ereignisse bestimmt und über die Geschicke der Menschen entscheidet. Gregor war seiner Herkunft nach Romane. Aber wie seine Christologie uns deutlich zeigen wird, war sein religiöses Empfinden von germanischen Einflüssen bestimmt. Diese glauben wir auch in seiner Gotteslehre wahrnehmen zu können. Der die Welt durchwaltende Regent ist Gott. So hatte der alte Germane sich wol seinen Wotan gedacht. Tacitus berichtet von dem regnator omnium (Germania c. 39) und von dem Gott, quem adesse bellantibus credunt (c. 7). Dieses war es vornehmlich, was die Bekehrten auch bei dem neuen Gott suchten und fanden.

Der germanische Einfluß auf die Bildung der religiösen Vorstellungen bei den Franken tritt besonders klar in der Christologie hervor. Von seiner nicänischen Rechtgläubigkeit ist Gregor ganz durchdrungen. Um so bedeutsamer ist es, daß in seiner Christologie ein germanisches Element unverkennbar zu Tage

1) Vgl. die treffliche Darstellung von A. Hauck, „Kirchengeschichte Deutschlands" (Leipzig 1887), I, 180–200.

2) Vgl. z. B. Historia Francorum l. II, c. 23. 25. III. Prol. VIII, c. 20.

tritt. Der nicänische Romane ist in seinem Denken der umbildenden Kraft des germanischen Geistes erlegen.

Gregor ist fest überzeugt davon, daß Christus gleichen Wesens mit dem Vater und gleich ewig wie jener sein müsse, und erachtet diese Ansichten wol für erwiesen durch die Ueberlegung, daß Christus als Weisheit, Licht und Leben des Vaters niemals nicht existirt haben könne.[1] Aber was seines Widerspruches Nerv gegen den Arianismus ist, drückt er dahin aus, Christus sei unser Ziel, welcher uns, wenn wir uns zu ihm bekehrt haben werden, in seiner reichen Milde das ewige Leben geben wird.[2] Diese Worte weisen schon die charakteristischen Merkmale des germanischen Königs auf. In milder Freigebigkeit nimmt er sich derer an, welche ihm nachfolgen. Sind sie ihm treu, so sorgt auch er allezeit für sie.

Natürlich weiß auch Gregor von Christi Leiden und Sterben zu reden. Er weiß, daß wir durch Christi Tod erlöst und mit Gott versöhnt sind: Er hat die Kirche mit seinem Blut erlöst, er hat um unserer Errettung willen den Kelch des Leidens genommen und ist im Tode entschlafen.[3] Diese Elemente bot die Tradition Gregor dar. Wie hätte er sie umgehen können oder wollen? Er und seine Zeitgenossen mögen auch unbestimmte Gefühle der Andacht an jene Formeln geschlossen haben. Aber es zeigt sich oft, daß man einen Komplex von Vorstellungen ganz geläufig handhaben, daß man bestimmte Wendungen aus demselben sogar mit Vorliebe brauchen kann, und doch mit den betreffenden Worten ein anderes Gefühl deckt, als sie selbst besagen. Der Dogmenhistoriker darf diese Erfahrung nie beiseite lassen. Und wie sollte der Germane denn auch so schnell ein Verständniß der schwierigen Ideen der Versöhnung und der stellvertretenden Genugthuung erlangen, waren dieselben doch zudem unklar und undeutlich ausgeprägt ihm überliefert worden. Ja, daß es ein Großes um den Tod und das Leiden Christi sei, das empfand er. Hatte ein entnervtes Geschlecht mit frommen Schaudern die Erzählung von den Leiden des Herrn über sich ergehen lassen, so waren Blut und gewaltsamer Tod dem Germanen wohlbekannte Dinge. Und hier starb ein Unschuldiger, ein edler muthiger Fürst für sein Volk. Wie sollte das nicht das Herz für den Helden höher schlagen lassen?

Aber weshalb starb er denn? Darauf vermochte man die rechte Antwort nicht zu finden. Das sehen wir bei Gregor. Es tritt besonders klar hervor aus jener Uebersicht der biblischen Geschichte, mit welcher Gregor seine Erzählung eröffnet.[4] Jesus wurde nach dem Fleisch in Bethlehem geboren. Die Magier im Orient erblickten seinen Stern. Herangewachsen predigte er Buße, ertheilte die Gnade der Taufe und verspricht allen Völkern das himmlische Reich. Jesus hat dabei Zeichen und Wunder gethan. Die auffälligsten derselben, wie daß er Wein aus Wasser gemacht, Fieberkranke geheilt, Blinden das Licht, Todten das Leben

---

1) Ebd. V, c. 44.

2) Ebd. I. Prol.: Noster vero finis ipse Christus est, qui nobis vitam aeternam, si ad eum conversi fuerimus, larga benignitate praestabit.

3) Vgl. die explanatio de titulis psalmorum in Mon. Germ. Script. rer. Merov. I, 2, p. 875 ff., und zwar 23. 74. 3. 8. 15. 40. 50. 87.

4) Historia Francorum I, c. 18. 19. Ebenso De gloria martyrum I, c. 1—3.

gegeben, Aussätzige gesund gemacht habe — u. a. werden besonders angeführt. Durch die Zeichen nun ist seine Gottheit erwiesen: manifestissime se Deum esse populis declarat. In den Juden aber wird Zorn und Neid erregt, und ihr von Prophetenblut trunkener Sinn empört sich wider Christum. Damit der Propheten Weissagungen in Erfüllung gehen, wird er von einem Jünger überliefert, vom Hohenpriester ungerecht verurtheilt, von den Juden verspottet, von den Ungerechten gekreuzigt. Er starb am Kreuze, wurde begraben und ist dann auferstanden. Vierzig Tage hat der Auferstandene mit seinen Jüngern über Gottes Reich gehandelt und ist dann gen Himmel gefahren, wo er zur Rechten Gottes sitzt.

Worauf kommt es Gregor in diesem Bericht an? Daß Christus durch seine Wunder sich als den Herrn bewährt hat, als welcher er jetzt zur Rechten Gottes sitzt, will er mittheilen. Sein Tod kommt nur unter dem Gesichtspunkt eines an ihm verübten empörenden Frevels in Betracht. Das religiöse Interesse Gregor's richtet sich also nicht auf das Leiden des Herrn. Die Frage, was er an Christus habe, würde er nicht durch einen Hinweis auf „den am Kreuz“ beantworten. Christus ist vielmehr der große Herrscher, der herrscht in Ewigkeit,[1] der uns zum Heil auferstanden ist.[2] Durch seine Kraft sind wir befreit, er ist die Quelle des Lebens, das Heil der Gerechten. Er hat Wohnung gemacht in seinen Heiligen.[3] Er ist der Ueberwinder unserer Feinde, er übergibt die Ungerechten der Hölle.[4] Die Bitten der Seinen aber erhört er in seiner Milde[5] und bereitet seiner Kirche die ewigen Weideplätze.[6]

Das ist das Bild, welches Gregor's Seele erfüllt, wenn er an Christum denkt. Es ist der königliche Herr, der in seiner Gemeinde waltet, in seiner Milde ihrer Noth abhilft, sie leitet und schützt. Der erhöhte und nicht der leidende Christus ist es also, dem Gregor die Züge zu seiner religiösen Werthung der Person des Heilandes entnimmt.

So war der Herr beschaffen, der sich gar bald die Herzen des Volkes erobert hatte, sodaß das Bedürfniß, ihn im Bilde zu schauen, sich geltend machte. Was das Herz erfüllte, wollte man allewege vor Augen haben.[7]

Aber nicht blos in der Stille der Kirchen und Häuser wurde der Herr verehrt, ihm vertraute das Volk seine höchsten und heiligsten Interessen an. Denn wie einen Nationalgott verehrte man ihn. Als den den Franken insonderheit gewogenen Herrn feiert ihn der Prolog der salischen Gesetze, er liebt die Franken und möge sie bewahren, ihre Fürsten mit seiner Gnade erfüllen, das Heer beschirmen und dem Glauben Schutz angedeihen lassen.[8]

---

1) Ps. 47: Quod ipso Dominus magnus regat nos in secula sempiterna. Vgl. 81. 82. 88. 89.

2) Ps. 11: Quod ipse propter inopias nostras miseriasque surrexit. Vgl. 29. 58.

3) Ps. 43. 35. 36. 5. 26: Quod ipse illuminatio, protectio et salus sit sperantium in se famulorum.

4) Ps. 6. 60. 61. 69. 20.

5) Ps. 85: Quod ipse suavis [et mitis] deprecantium se preces exaudiat.

6) Ps. 22. 7) Glor. mart. I, c. 22. 8) Hauck, a. a. O., I, 176.

Es ist richtig, daß man nicht nach dem Bilde eines einheimischen Fürsten sich Christum gedacht hat, aber man geht zu weit, wenn man jeden Einfluß germanischer Anschauung in Abrede stellt.[1] Ein herrlicher Fürst ist Christus, dem die Seinen zu gehorchen haben, wofür er sie in seiner Milde belohnt und belohnen wird. Dieses Bild ist abhängig von der germanischen Vorstellung vom Fürsten und seinen Obliegenheiten.

Man kommt zu demselben Resultat bei der Lektüre des bedeutendsten Dichters des sechsten Jahrhunderts, des Venantius Fortunatus. Man begegnet bei dem geistlichen Dichter natürlich sehr häufig einer Erwähnung des Kreuzes Christi. Man hört oft, daß Christi Tod uns das Leben gegeben habe.[2] Aber eine präcise Anschauung von der Bedeutung dieses Todes sucht man doch auch hier vergebens. Christus ist auch dem Venantius der König, dem sein Volk folgte.[3] Er ist der Herrscher auch am Kreuz, und dieses Kreuz ist sein Königsbanner.[4]

Von den Franken wenden wir uns zu den Angelsachsen.

Uns ist eine Reihe alter angelsächsischer Dichtungen überliefert, welche Darstellungen aus der biblischen Geschichte bieten. Dieselben entstammen dem achten Jahrhundert; einige von ihnen gehören vielleicht noch dem siebenten Jahrhundert an, wenn man nämlich berechtigt ist, die schlichten Erzählungen, die den Namen der Genesis führen, dem Kädmon zuzuweisen, dessen Geschichte uns Beda erzählt hat.[5] Neben der angeführten Schrift kommt für unseren Zweck zunächst noch in Betracht die Dichtung „Christ und Satan“, welche ebenfalls, aber wol entschieden mit Unrecht, auf Kädmon zurückgeführt wird. Es ist dieses eine nach dem Evangelium des Nikodemus verfaßte Erzählung von dem Auftreten Christi in der Hölle. Als siegender Held erscheint der Herr in der Hölle und errettet die Erwählten. Endlich aber gehört das herrliche, weiter unten anzuführende „Traumgesicht vom heiligen Kreuz“ vielleicht auch dem Kädmon an.[6]

Wir beginnen mit dem Gottesbegriff.

---

1) Gegen Rückert, „Culturgeschichte des deutschen Volkes“ (Leipzig 1853–54), II, 107. 125.

2) Vgl. z. B. das schöne Lied Carm. II, 6 (Mon. Germ. Auct. antiquiss. IV, 1, p. 34) und da den letzten Vers:

Salve ara, salve victima
de passionis gloria,
qua vita mortem pertulit
et morte vitam reddidit

3) Zur Charakteristik der Denkweise des Venantius verwendet Hauck I, 99 auch Expositio symboli § 12 (a. a. O., S. 254): hoc nomen digne convenit principi qui populo se sequente possit salutem tribuere. Indessen ist dieses nicht zulässig, da ganz dieselben Wendungen in der Expositio symboli des Rufin (Migne, Lat. 21, 345), welcher Venantius sich anschließt, sich finden.

4) Näheres bei Hauck, a. a. O. I, 198 f.

5) Hist. ecclesiast. gentis Anglorum IV, c. 24. Vgl. ten Brink, „Geschichte der englischen Literatur“ (Berlin 1877), I, 51.

6) Hammerich, „Aelteste christliche Epik der Angelsachsen, Deutschen und Nordländer“, übersetzt von A. Michelsen (Gütersloh 1874), S. 34. Die angelsächsischen Dichtungen hat Grein in der „Bibliothek der angelsächsischen Poesie“ (2 Bde. Göttingen 1857–58) herausgegeben und in den „Dichtungen der Angelsachsen“ (2 Bde. Göttingen 1857 und 1859) eine Uebersetzung derselben geliefert, welche im Folgenden benutzt ist.

Der „himmlische Hochkönig", der „Weltvölkerkönig", der „starkmuthige König" und „Siegherr" ist Gott, der da waltet in des „Himmels Hochburg". Der „Himmelswalter", der „Allwalter", der „Walter" — das alles sind ständig wiederkehrende Bezeichnungen Gottes.[1] In des Himmels hoher Burg hat er seine Wohnung. Hier waltete er von uran als mächtiger Fürst. Seine Mannen waren der Engel Scharen, ihm in Treue ergeben. Da ward einer der Vasallen untreu dem Oberherrn. Ihm schlossen andere sich an. Dem Herrn die „glorienfeste Wohnung" mit ihren Heeren zu nehmen, war ihr Prahlen. So dürsteten sie nach „Neidkampf", bis der Herr seine starke Hand wider sie erhob und ein grauses Gefängniß für sie herrichtet, dessen „freudenlose Tiefe" sie dann ergreift.[2] Fürchterlich ist es in dieser Heimat der Drachen und Nattern:

> Darum mochte hören da wer in der Hölle war
> Auf zwölf Meilen fast, daß da der Zähne Gehau
> Wehvoll erschallte.[3]

Wer aber sieht nicht, daß in der obigen Schilderung alle Züge eines germanimanischen Königs verwandt sind, aber eines Königs, wie es so groß und herrlich auf Erden keinen gibt. In diesem Rahmen ist die ganze Zeichnung ausgeführt. Auch die niederen Engel leisten den höheren „Gefolgschaftsdienst".[4]

Gegen Gott hat sich also der Teufel empört. Aus Neid hat er, als Sendbote Gottes sich aufspielend, die Menschen im Paradies zum Ungehorsam gegen Gottes Gebot verführt. Wie schön war doch das Leben der Menschen gewesen. Sie hatten keine Sorgen zu beweinen, sie erwägten nur, wie sie den Willen Gottes erfüllen möchten. Sie waren dem Herrn lieb, solange sie seine heiligen Worte halten wollten.[5] Nun aber zürnt der machtreiche waltende Gott der Menschheit.[6] Wol ist die Reue der Menschen rührend geschildert. Nichtsdestoweniger werden sie aus dem Paradies vertrieben. Zur Hölle fahren sie nun mit ihrem Tode. Da konnte sie keiner retten. Der „Sohn des Waltenden", „der Engel König", Christus hat den Feind überwunden, „er will auf aus der Hölle die Seelen nun geleiten".[7] Er selbst hilft, „der einst die strenge Qual zur Strafe setzte".[8] Ein „liebliches Beginnen" war es: „Gott an dem Galgen durch seines Geistes Kraft"![9]

Es weiß der Dichter also wol davon zu reden, daß Christus uns zugute gelitten.[10] An das Kreuz steigt Christus, weil er die Menschheit erlösen will.

---

1) Genesis V. 49. 50. 241. 523. 292. 298. 300. 2) Genes. V. 1—77.
3) Christ und Satan V. 528 ff. 4) A. a. O., V. 329. 5) Genes. V. 242—45.
6) V. 814 f. 7) Satan und Christ V. 396 ff.
8) V. 491—494:
> Da war nicht menschliches Vermögen noch die Macht der Engel,
> Nicht der Weissagen Wort nach Weisheit eines Mannes,
> Was euch da helfen konnte, nur der Heiland Gott,
> Der erst die strenge Qual zur Strafe setzte.

9) V. 547—552:
> Lieblich war's Beginnen, daß der liebe Freiherr
> Unser König selber Qualen duldete,
> Als er am Baume aufstieg und als sein Blut vergoß
> Gott an dem Galgen durch seines Geistes Kraft!
> Drum sollen wir auch dafür Dank stets sagen
> Dem theueren Herrn mit Thaten und mit Worten.

10) Z. B. V. 509. 665 f. 503.

Das führt in gewaltigen Worten das „Traumgesicht vom heiligen Kreuz“ aus.[1] Diese Thatsache trägt der Dichter im Herzen und zu herzlicher Dankbarkeit entflammt sie ihn.[2]

Und doch beruht das Interesse unseres Dichters an Christo nicht darauf, daß er das Lamm Gottes ist, welches der Welt Sünde trägt. Christus ist vor allem der starke Held, welcher auch die Hölle zwingt, ihren Raub herauszugeben. Mit starkem Engelgefolge erscheint er dort unten und unter dem Zittern der bösen Geister „ließ er die auserwählten Seelen aufwärts fahren“.[3] Ja, auch am Kreuz ist er nicht der leidende Heiland „voller Schmerzen und Krankheit“, sondern der starke jugendliche Held, der freiwillig in den Tod geht.[4] Nicht darauf ruht des

---

1) Ich kann es mir nicht versagen, dieses großartig schöne und doch im ganzen sehr wenig gekannte Gedicht (mit Kürzungen) hier mitzutheilen. Die Uebersetzung ist Hammerich, a. a. O., S. 24 ff. entnommen:

Wißt! Singen will ich einen sel'gen Traum.
Er ist mir genaht in nächtiger Stund';
Die redenden Leute ruhten im Schlummer.
Mir deuchte, ich sahe einen seltsamen Baum
In Lüften schweben, vom Lichte umwoben,
Einen strahlenden Baum, das Gebilde schien
Uebergossen mit Golde; und Gemmen standen
Vier an dem Fuße, und fünfe droben
Am Achselgespann. Alle Engel sahen's. . .
Einen solchen Siegesbaum sah ich Schuldbefleckter!
Doch im Goldglanz sah ich greulichen Werkes Spur,
An der rechten Seite rinnende Tropfen Bluts,
Sah erschrocken und schaudernd das schwebende Bild
Die Farbe wandeln, jetzt umwallt vom Naß,
Von Streifen Blutes, dann strahlend in Schöne. . .
Da hört' ich auf einmal hallende Rede.
Es sprach solche Worte der Waldbäume bester:
Vor manchem Jahr — noch gemahnt's mich im Innern —
Da ward ich gefällt in Forstes Gründen,
Von der Wurzel getrennt durch wüste Gesellen.
Daß zur Schau ich diente, schleppten Knechte mich fürder,
Stemmten die Achsel, steuerten bergauf und festeten mich.
Der Fürst der Menschheit, mich zu ersteigen,
Wie strebte er muthvoll! Nicht wider der Droste Wort
Wagt' ich, noch durfte mich beugen und bersten,
Beim Erbeben der Erde die Feinde fällen;
Blieb feste und stille! Der Heldenjüngling,
Der Herr, der Allmächt'ge, die Richtstatt bestieg er
Starkmuthig und ernst, vor der Menge Augen,
Er, der Menschheit Retter. Unter Ihm erbebt' ich!
Mich bücken aber und auf sie stürzen,
Stand mir nicht zu; trug den König, den reichen,
In Kreuzes Gestalt, ohne mich zu regen,
Den Regenten des Himmels! Ward durchbohrt mit Nägeln —
Die Narben hier siehe, die schändlichen Beulen —
Und schweigend litt ich! Wir beide verspottet,
Ich besprengt mit Blute aus seiner Seite,
Als die Seele er hingab. Der grimmen Norne
Vernahm ich gar vieles auf Golgatha noch:
Gott selbst, den Höchsten an's Kreuz genagelt
In nächt'gem Dunkel, des Waltenden Leichnam,
Mit Gewölk umhüllet, der Sonne Schein
In Schatten versenkt, in tiefes Schweigen,
Als die Schöpfung beweinte ihres Königs Tod.

2) V. 551 f. 3) Christ und Satan, V. 388. 396 ff. 4) Gesicht vom Kreuz V. 39 ff.

Dichters Blick, wie Christus in seiner Niedrigkeit uns gleich, die Strafe der Sünde überwand und Satan bemeisterte. Seiner Phantasie war genehmer und vertrauter die Heldengestalt, die sieghaft in der Hölle, sieghaft am Kreuze war. In den Evangelien fand diese Auffassung wenig Anhalt, daher wandte sich der Dichter den sagenhaften Berichten zu, die mit seiner innersten Anschauung leichter in Harmonie zu bringen waren. Diese Auffassung blickt überall durch.

Unsere Erkenntniß der christlichen Anschauung eines Autors bleibt unvollständig, solange wir nicht wissen, worin das Heil besteht, das Christus dem Menschen gebracht hat, und welche sittliche Verpflichtungen sich an den Besitz des Heils knüpfen.

Wir hörten schon, daß die für uns geschehene Erlösungsthat Christi uns zum Dank anregen soll.[1] Dieser Dank soll sich aber nicht nur in Worten, sondern auch in Thaten äußern. Es kann hier nun nicht eine Nachfolge Christi gefordert werden, wie das im späteren Mittelalter beständig geschah. Dieses ist durch das gezeichnete Christusbild schon verwehrt. Denn dieses Bild hat nicht die Demuth und Leidenswilligkeit zu hervorstehenden Zügen. So mußte der Dichter denn eine weitere Formel wählen. Christus ist der König und Herr, der uns zu seinem Eigenthum erworben hat. Dieser Anschauung ist die Forderung korrelat, daß wir als Christi Dienstmannen ihm zu gehorchen haben. Die sittliche Forderung, welche an den Christen gestellt wird, ist also vor allem die, den Geboten Christi gehorsam zu sein. Glücklich ist der, welcher „Meinwerk" verachtet und die „Sünde löscht". Er gefällt dem Mächtigen.[2] Jene Forderung tritt nämlich deshalb besonders gebieterisch an den Menschen heran, weil Christus über die Fülle aller Macht verfügt. Er, der in himmlischer Glorie thront, kann uns zu seinen Hausgenossen im Kreise der Engel machen oder uns hinabsenden in das Strafhaus der Hölle:

> Laßt uns drum gut denken,
> Daß wir dem Heiland Gott gehorchen gerne
> Und dem Christ gefallen! Das ist ein kunder Leben,
> Als wir auf Erden mögen irgend uns erwerben![3]

Weil Christus unser Herr ist, uns auch erlöst hat, sollen wir ihm und Gott gehorchen, d. h. ein frommes Leben führen. Dann ist er uns gnädig gesinnt, wird uns schützen und beschirmen und uns schließlich den Zugang zur himmlischen Burg gewähren. So etwa ließe sich der wesentliche Gehalt der in das Auge gefaßten Dichtungen zusammenfassen.

Die bezeichnete Auffassungsweise tritt uns mit größerer Deutlichkeit in Kynewulf's „Christ" entgegen. Kynewulf ist der größte Dichter dieser Periode gewesen (geboren zwischen 720 und 730). Begeisterter Schwung sowie Reichthum der Phantasie und der Empfindung zeichnen die uns erhaltenen echten Werke des Mannes aus. Aber er hat nicht nur in großen und hohen Worten zu schildern vermocht. Er hat sich die christlichen Gedanken wirklich angeeignet. Sein Herz ist erfüllt von christlichem Empfinden und über der epischen Erzählung verwandelt oft, wie von selbst, die Rede sich zu fast homiletisch gearteter, herzandringender

---

1) Vgl. auch Christ und Satan V. 642.
2) V. 304 f. 3) V. 594—97.

Ermahnung oder zu begeistertem Lobgesang. Der Stoff, den er in der uns vorliegenden Dichtung behandelt hat, war ihm freilich fremd. Aber mit Geschick hat er die Homilien Gregor's des Großen sowie Ambrosius und Hieronymus auszubeuten verstanden. Er hat sich den Stoff völlig angeeignet. Daher hat er ihn so ganz in seine eigene Form zu gießen gewußt. „Wesentlich sind es doch die stilistischen Mittel des Volksepos, welche hier den christlichen Anschauungen zum Ausdruck verhelfen, und wie mit jenen Anschauungen echt volksthümliche Ideen sich verschmelzen, wie z. B. die Idee des Komitats hier in leuchtende Höhe gerückt ist, so glauben wir manchmal aus Kynewulf's Versen einen Nachhall von jenen Tönen zu vernehmen, in denen alte Hymnen die Aufnahme der Erwählten Woden's in Walhall oder den großen Weltbrand besingen mochten.“[1]

In dem „Christ“ wird das dreifache Kommen Christi geschildert, indem sich moralische Reflexionen daranknüpfen. Das Kommen des Herrn zur Welt, seine Himmelfahrt und seine Wiederkunft zum Gericht.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen können wir uns daranmachen, die Gedanken des Gedichtes zu erheben.

Daß Gott Mensch ward, und zwar — was sehr stark und oft betont ist — auf übernatürliche Weise ohne natürliche Zeugung von der heiligen Jungfrau geboren, das ist es, worauf es dem Dichter zunächst ankommt. Christus, der vor allen Zeiten mit seinem Vater „ebenwesend“ „in der edlen Heimat“ war und dem mit dem Vater gemein „der Hochgeist des Trostes“ ist, wird gebeten zu helfen denen, die wallen in Kummernoth, damit dieselben im Volke fürder stets das Edle thun mögen.[2] Der Verfasser hat also einen durchaus orthodox nicänischen Glauben und betont denselben gern.

Gehen wir nun etwas mehr im Einzelnen auf Christi Person und Werk ein. Christus der „Held“ und „Edeling“ wurde Mensch, von Engeln den Hirten angekündigt. Doch ist diesmal von den Engeln nicht gesagt, daß sie in weißen Gewändern erschienen, was wir doch ein andermal hören, da Christus nämlich seine Mannen nach Bethanien zu seiner Himmelfahrt beschied.[3] Durch diese eben nicht geschickte Ueberleitung kommt der Verfasser zu dem zweiten Theil seines Gedichtes. Von den Engeln ist er dann empfangen worden droben, wo er von seinem Hochsitz aus nun des Erdkreises waltet. Er hat in hartem Kampf die Hölle ihres Tributes beraubt und führt die Geretteten aus der Hölle in den Himmel. Auf die angeführten Thatsachen kommt es dem Verfasser besonders an. Von dem ganzen Leben Christi, insonderheit von seinem Leiden ist in dem angeführten Zusammenhang nicht die Rede. Man kann nun freilich sagen, dieses lag nicht im Thema des ersten und zweiten Theiles der Dichtung und im dritten Theil kommt er ja auf das Leiden des Herrn zu sprechen. Nun aber meint der Verfasser (V. 586 ff.), nachdem er von der Himmelfahrt gesprochen, wir hätten gehört, wie Christus durch seine Herkunft wieder Heil verliehen, indem er „befreiete und friedete die Völker unter den Wolken“ ..

1) ten Brink, a. a. O., I, 71.

2) „Christ“, V. 348 - 377. V. 465 heißt er: ebenewig dem eigenen Vater“.

3) V. 453 ff.

„sodaß der Helden jeder
Sich nun erwählen darf, solang er in der Welt hier lebet
So der Hölle Höhnung wie des Himmels Hoheit".

Wir haben also gehört, daß Christus das Heil erworben, ohne daß doch von seiner Passion gesprochen wäre. Mithin ist in dem Bewußtsein des Kynewulf das Heil nicht mit unbedingter Nothwendigkeit an die Passion geknüpft. Daß Christus Fleisch geworden und nun als der Herr wieder im Himmel thront, diese Faktoren genügten ihm, um das Produkt der Erlösung hervorzubringen. Dieses hat er nun freilich nicht gelehrt; aber es ergibt sich aus dem erörterten Gedankenzusammenhang.

Natürlich hat auch Kynewulf der Erwähnung des Leidens Christi nicht entrathen können. Es ist aber gerade interessant zu sehen, welche Bedeutung er demselben beilegt. Der König erlöst mit seinem Leibe die Frevler in „wehvollem Leid". Wie nun aber das Leiden und die Erlösung zusammenhängen, wird mit keinem Wort angedeutet. Nur das ist gesagt, daß die Menschen für jene That ihm nicht, wie es sich gebührt, Dank gespendet hätten.[1] An einer anderen Stelle heißt es, Christus sei an dem heiligen Baum erhängt worden für unsere bösen Thaten und hätte hierdurch in lieblicher Weise uns das Leben gekauft. Auch hier wird die Beziehung zu uns nur in der Form des Dankes resp. des Undankes seitens des Menschen geltend gemacht.[2]

Daß Christus für uns gelitten hat, ist am deutlichsten ausgesprochen in jener Rede, welche der Herr bei dem jüngsten Gericht an die Gottlosen richtet Hier führt er ihnen sein ganzes Leben mit allen Leiden und Entbehrungen desselben zu Gemüthe. Dies alles hat er auf sich genommen:

Daß ich dadurch wäre dir ganz gleich,
Und daß du möchtest mir dann werden
An Ansehen gleich, von Unrecht geschieden.

Und weiter heißt es:

Ich nahm auf mich deine Schmerzen, daß du immer möchtest
Sitz in meinem Erbreich seliglich genießen.

Oder er sagt:

In der Welt war ich ein Bettler, daß du fändet Wohlsein in dem Himmel;
Ich war arm in deinem Erbland, daß du in meinem in Ueberfluß drum lebtest:
Doch wußtest du des alles auch nur einigen Dank
Deinem Nothretter nicht im Gemüthe!

---

1) V. 1209 ff.

2) V. 1091—1101:

Doch zum Unheil wird das angeordnet,
Zur Drohung denen, die keinen Dank dem Herrn
Schandwerk übend für seine Schmerzen wußten,
Daß er am heiligen Baum erhänget wurde
Für des Menschenvolkes meinvolle Thaten,
Wo lieblich uns das Leben kaufte
Der Herr der Menschen an dem harten Tage
Mit dem Kaufpreise, daß keine Sünde that
Noch Lastersfrevel sein Leib auf Erden,
Mit dem er uns erlöste. Er will Lohn alsdann
Für all das wieder ernstlich nehmen.

Aber dieses alles hat nichts geholfen:

So gar witzlos wurdest du, daß du dem Waltenden
Für deine Erlösung Dank nicht wußtest.

Dafür wird nun dem Menschen das Leben genommen und er verfällt der ewigen Verdammniß.[1] Hier ist also des Leidens Christi in ausführlicher Weise Erwähnung geschehen. Kynewulf ist an einem anderen Ort der Kirchenlehre noch näher gekommen, indem er von der Fürsprache redet, die Christus nunmehr für uns einlegt.[2] Wir brauchen Satans Pfeil nicht mehr zu fürchten, weil Gott uns schirmt.[3]

Wir fragen, ob mit alledem das Leiden Christi in seiner Bedeutung verstanden und gewerthet ist? Es finden sich ja auch hier alle Formeln der kirchlichen Lehre bei Kynewulf. Für uns ist Christus gestorben, für uns legt er bei dem Vater Fürsprache ein; gelitten hat er, was wir erleiden sollten. Wenn wir aber diese Sätze aussprechen, so meinen wir etwas anderes als Kynewulf. Er will mit der Erwähnung des Leidens Christi eigentlich doch nur die Größe der Liebe Christi an das Licht stellen. Deshalb wird der Menschen Fehler dieser Liebe gegenüber ständig als Undankbarkeit bezeichnet. Wir würden von Unglauben reden. Es liegt nicht darauf der Accent, daß Christus gerade solches hat leiden müssen, uns zu erretten, sondern daß er in seiner Liebe einst etwas gar Großes gethan, wird gesagt. Die Tradition gibt dem Dichter hierfür die Ausdrücke an die Hand. Selbständig drückt er sich aus, wenn es sich darum handelt, die vielfachen Formen der Ablehnung der Gnade Christi auf eine Formel zu bringen. Und hier sagt er nun nicht, daß die Betreffenden verdammt werden, weil sie im Unglauben sich nicht retten ließen, sondern er meint, daß sie verloren gehen, weil ihnen die Tugend der Dankbarkeit abging.

Wie echt deutsch ist doch wieder dieser Zug! Der König hat sein eigen Blut im großen Kampf für die Mannen vergossen, er hat treu und muthig standgehalten in hartem Streit. Da ist es der Mannen heilige Pflicht, dankbar zu verharren bei dem milden Herrn. Man mag sich der biederen Gesinnung freuen, die sich hier kundgibt. Es muß immerhin deutlich bleiben, daß das evangelische Glaubensbewußtsein mit diesen Ansichten nicht konform ist. Und das kommt daher, weil der Gedanke der Sündenvergebung bei unserem Verfasser in dem Hintergrund bleibt.

Dieses Urtheil wird sich uns bewähren, wenn wir zusehen, was wir nach des Dichters Meinung an Christus haben.

Christus hat uns den dreieinigen Gott enthüllt, „daß wir ihn begreifen mögen".[4] Unser Leben war wie eine Fahrt über das Meer bei furchtbarem Sturm. Gar hart und trübe geht es her auf dieser Fahrt, bis der Sohn Gottes zu uns kommt und uns erkennen lehrt, wo der Hafen ist, in welchem wir uns vor Anker legen sollen.[5]

---

1) V. 1425—1480. 2) V. 616. 3) V. 779 f. 4) V. 384.
5) V. 818—867:

Uns ist's gewaltig noth,
Daß vor den Grauenschrecken wir des Geistes Heil

LIBRARY ... SCHOOL

Wenn also ausgedrückt werden soll, was uns die Gnade Christi bringt, so haben wir im Sinn Kynewulf's von der uns durch Christus gebrachten Belehrung zu reden. Christus hat uns einmal über den dreieinigen Gott verständigt, er hat sodann uns Klarheit verschafft über des Lebens Ziel, über den Hafen, der uns winkt auf dem stürmischen Ocean dieses Lebens. Durch ihn ist uns die Hoffnung auf das Himmelreich mitgetheilt wurden.

Kynewulf hat die Vorstellung von Christo als dem Lehrer sehr weit ausgedehnt, sodaß man an den weiten Kreis, welchen die älteren Väter der Wirksamkeit des Logos zuwiesen, erinnert wird. Als die Gabe Christi wird nämlich an einer Stelle nicht nur genannt, daß wir jetzt Sitze bei den Engeln in Aussicht haben, sondern auch, daß uns „mannichfachen Muthes Klugheit“ geworden. Folgende Gaben werden dann im Einzelnen aufgezählt: Wortbegabtheit, edle Einsicht, die Gabe das göttliche Gesetz den Menschen zu erläutern; ferner aber die Gabe die Harfe zu schlagen, den Lauf der Sterne zu verkündigen, im Waffenkampfspiel Glück zu haben, über die Salzflut fröhlich das Sundholz zu treiben, hohe Bäume zu besteigen, Waffen und Rüstungen zu verfertigen, endlich die Wege in der Welt zu kennen. Christus, heißt es, habe nicht Einem alle diese Gaben zugewiesen, damit dadurch kein Hochmuth entstehe. Hier ist in einem Tenor mit der ewigen Seligkeit eine lange Reihe von Kulturthätigkeiten genannt, welche eine rein weltliche Klugheit erfordern. Die religiöse Einsicht in das Ziel des Menschen ist hier also auf eine Linie mit den mannichfachen Formen der Bildung gerückt. Es sind dem keine weitgehenden Konsequenzen zu entnehmen. Das Christenthum hatte ja wirklich eine höhere Kultur mit sich gebracht. Auch im späteren Mittelalter hat man einen Vorzug des Christenthums vor dem Heidenthum wol darin erblickt, daß es eine höhere Bildungsstufe als jenes darstelle.

Wir haben gesehen, daß Christus uns durch sein Wort belehrt hat. Er ist durch sein Leben auch ein Beispiel für uns gewesen. Christi Leben ist nämlich in Sprüngen hingegangen. Er sprang vom Himmel in den Schoß der Maria, in die Krippe, ferner stieg er an das Kreuz, sprang in das Grab sowie in die Hölle.

In dieser unfruchtbaren Zeit eifrig hier bedenken!
Das ist ähnlich so, als ob auf offnem Meere
Wir über kaltes Wasser mit den Kielen fahren
Und über die See, die weite, mit Sundhengsten
Das Flutholz treiben: das ist ein furchtbarer Strom
Uebermäßiger Wogen, den wir hier überfahren,
In dieser weichen Welt, und windige Holme.
Ueber der Fluten Tiefe war die Fahrt gar streng,
Eh wir zum Land das Schiff geleitet hatten
Ueber den hohen Rücken, da uns die Hülfe kam,
Daß uns hin zu des Heiles Hafen führte
Der Geistsohn Gottes und uns die Gnade schenkte,
Daß wir erkennen können über Kieles Bord,
Wo wir seilen sollen die Sundhengste,
Die alten Flutenrosse fest an Ankern.
Wir wollen auf den Hafen nun die Hoffnung gründen,
Den uns hat geräumt des Himmels Walter
Heilig in der Höhe, da er zum Himmel stieg.

Den letzten Sprung hat er zum Himmel hinauf gemacht.[1] Die größten Entfernungen hat er also rasch überwunden, und ist in kurzem der größten Gegensätze Herr geworden. Mit Bezug darauf heißt es:

Gleichwie an den Gründen Gottes ewiger Sohn
Hier über hohe Gehänge hüpfend hinsprang
Muthig über Berge, so sollen wir Menschen auch
Mit unseres Herzens Gedanken hüpfend springen
Von Thaten zu Thaten, Tugend übend,
Daß wir zum höchsten Himmelreiche steigen
Durch fromme Werke: da ist Freudenjubel
Und edeles Dienstvolk (V. 744–751).

Fassen wir zusammen, so sehen wir, daß Christus uns errettet hat und daß wir ihm dafür Dank schulden; zum anderen, daß er uns belehrt hat durch Wort und Beispiel über des Lebens Aufgaben und Ziel.

Was haben wir denn angesichts dessen zu thun? Die Antwort auf diese Frage wird die Probe dafür sein, ob wir Kynewulf's Ansichten richtig erfaßt haben.

Diese Antwort fällt im allgemeinen einhellig aus. Selig werden diejenigen, welche Christi Gebot in ihren Lebenstagen geleistet haben.[2] Fromme Werke gilt es zu thun, um einst im Himmel in Freuden zu leben; durch das Leben hier auf Erden erwirbt man sich das Heil.[3] Wer Gott gehorsam ist, empfängt Lohn.[4] Der Himmel oder das Reich Gottes ist unserem Autor der Tradition der alten Kirche gemäß[5] eine rein zukünftige Größe. Sein Lebensideal ist somit ein eschatologisches. Mithin ist das irdische Handeln nur Mittel zur Erreichung jenes Zieles. Indem nun das Ziel durch einen frommen Wandel in guten Werken erlangt wird, ist die oben gestellte Frage beantwortet. Es gilt Gutes thun oder die Gebote Christi erfüllen. Mit allem Eifer sollen wir unser Leben angesichts der letzten Entscheidung regeln und die Menge der Sünden zügeln, damit wir die frühere Wunde unseres Frevels heilen. Die Lüste des Fleisches sind aber nicht sichtbar, sondern wohnen im Herzen. Daher kann der Beichtiger sie nicht sehen. Aber man darf ja nicht zaudern seine Sünden zu bekennen, um durch das Bekenntniß seines Lasters entledigt zu werden. So sollen wir denn mit den Augen des Herzens Einkehr halten in unsere Brust und „den Unflat im Inneren“ fest in das Auge fassen.[6]

Wenn also im Vorhergehenden von „Werken“ die Rede war, so ist damit nicht nur das äußerliche Thun des Menschen gemeint. Am Tage des Gerichtes vermag niemand die Gedanken des Herzens zu bergen.[7] Der Gehorsam gegen die Gebote Christi befaßt also das gesammte sittliche Leben in sich. Wenn man

1) Diese auch sonst im Mittelalter auftretende Vorstellung (vgl. z. B. „Altdeutsche Predigten“, hrsg. von A. E. Schönbach, Graz 1886, I, 198, Z. 22) entstammt der Deutung, die Ambrosius zu Cant. 2, 8 vorgetragen hat. De Isaac et anima c. 4, § 31 (Migne Lat. 15, 539). Dieselbe ist hier von Kynewulf erweitert und frei verwendet worden.

2) V. 1225. 1688. 3) V. 1287. 1574. 4) V. 1590.

5) Vgl. Reuter, „Augustinische Studien“ (Gotha 1887), S. 360 ff. S. auch mein Buch: „Der Begriff der christlichen Kirche“ (Erlangen 1885), I, 47, bes. Anm. 2.

6) V. 1302 ff. 1320 ff. 7) V. 1048. 1054 ff.

hierin etwa einen evangelischen Zug glaubt entdecken zu können, so verräth man damit nur, daß man mit einem sehr wenig abgeklärten Begriff von dem, was katholisch ist, operirt.

Da nun aber bei der Darstellung des christlichen Lebens die Erfahrung der Vergebung der Sünden nicht in Betracht kam, vielmehr obenan von der Erfüllung der Gebote Christi die Rede ging, erweist es sich, daß die oben angegebene Deutung des Werkes Christi, den Gedanken unseres Dichters gemäß ist. Christus hat uns allerdings durch sein Blut erlöst. Aber es kam dabei dem Verfasser vor allem darauf an, daß wir durch diese Thatsache zur Dankbarkeit angereizt werden. Nun ist die Undankbarkeit der Grund zur Verdammung des Menschen. Andererseits ist aber dieser Grund als Ungehorsam gegen die Gebote Christi bezeichnet. Der Schluß wird somit berechtigt sein, daß die durch das Leiden Christi in uns gewirkte Dankbarkeit ein Motiv für uns wird, die Gebote, welche er uns gebracht hat, zu erfüllen.

Der Gedanke von Gott ist bei Kynewulf der nämliche wie im vorigen Abschnitt. Ebenso finden sich hinsichtlich der Person Christi keine wesentlichen Abweichungen. Daß der Verfasser eine streng nicänische Rechtgläubigkeit aufwies, ist bereits erwähnt worden. Während des irdischen Lebens ist in Christo Gottheit und Menschheit vereinigt gewesen. Es trat dabei bald die eine, bald die andere Seite hervor. Sein Leben wird dem Flugspiel eines Vogels verglichen, der bald himmelan steigt, bald wieder erdwärts seinen Flug nimmt.[1] In der Gegenwart ist, wie gesagt, Christus der machtreiche Herr.

Nach dieser Seite hin sind von besonderem Interesse die Unterredungen in Kynewulf's „Andreas". In echt germanischen Formen wird der „machtfeste Christ" hier geschildert. Seine Mannen sind die Jünger.[2] Andreas „der kampfesmuthige Held" will mit seinen „Siegesbrüdern" den Matthäus, welcher in die Gefangenschaft von wilden Menschenfressern gefallen, befreien. Er kommt zu einem Boot, auf dem, unerkannt von ihm, Christus als Fährmann waltet. So gehen sie unter Segel. Ein Sturm erhebt sich: „Hornfische spielten rings umher in der brausenden

1) V. 639–650:

Es war des Vogels Flug den Feinden hier auf Erden
Dunkel und verborgen, die da düsteren Sinn
Hatten in der Brust, ein Herz von Stein:
Sie wollten nicht erkennen die klaren Zeichen,
Die das edele Gottkind vor ihren Augen wirkte
So manche und so mancherlei in diesem Mittelkreise,
Wie der liebliche Vogel Flugspiel übte,
Bald der Engel Erbsitz oben suchte
Kühn und kraftgestreng, die kunde Heimat,
Bald zur Erde wieder abwärts flog,
Durch Geistes Gabe die Gründe suchte
Und zur Welt sich wandte.

2) Z. B. V. 323 ff.:

Der machtvolle Christ! Seine Mannen sind wir,
Erkoren ihm zu Kämpen, er ist König nach Recht,
Der Begründer und Walter der Glorienfülle
Der eine ewige Gott aller Kreaturen,
Wie mit Eines Kraft Er alles befaßt
Den Himmel und die Erde mit heiliger Macht.

See; die Möven schrieen, der Himmel verfinsterte sich, die Wogen schwollen, die Taue prasselten". Da ergreift Entsetzen die „stolzen Kämpen". Nur Andreas und der Steuermann, „der Siegesherr, der Schöpfer aller Helden, der Wächter der Wogen", Christus, behalten den Muth und trösten die Verzagten. Von nun an werden die Unterredungen über Christus geführt, denen die vorhin citirte Stelle entnommen war. Hier erblicken wir also auch Christum als den Herrn. Schön bemerkt Hammerich: „Steht der Herr Jesus nicht hier ungefähr ebenso an Bord wie in den Tagen des Heidenthums Thor oder Odin, wie im Mittelalter der heilige Olaf?"[1] Möge dieses Beispiel genügen, um zu veranschaulichen, wie Kynewulf es verstand, christliche Gedanken in echt volksthümlich germanische Form zu kleiden.

Unser theologisches Urtheil über ihn ist das nämliche, welches wir über die unter Kädmon's Namen gehenden Dichtungen abgaben. Wir freuen uns der kräftigen konkreten Auffassung des Gottesbegriffes. Hinsichtlich der Person Christi macht sich hier dieselbe Einseitigkeit geltend wie bei Gregor von Tours. Christus ist immer nur der erhöhte Herr, seine Leidensgestalt entzieht sich dem Interesse und Verständniß. Ich möchte dieses aber nicht so ausdrücken, als ob unserem Dichter das Verständniß für das Menschliche in Christo überhaupt abgegangen sei. Der erhöhte Herr ist bei ihm doch auch ein rechter Mensch. Es sind menschliche Farben, mit denen Kynewulf seine hehre Gestalt schmückt. Es ist menschliches Empfinden, was sein Herz bewegt und sein Handeln leitet. Man könnte meinen, das sei kein Beweis, indem dasselbe von Gott dem Vater gelte. Allein der Unterschied ist der, daß der Gottesbegriff diese Gestaltung erhielt, weil man nicht anders konnte, daß man aber gerade dieses Christusbild herstellen wollte. Christus hat unser ganzes Leben durchgemacht, er ist wirklich Mensch gewesen; ist seine Art doch so ähnlich der der Männer jener Zeit. Der Mangel besteht nur darin, daß die Bedeutsamkeit dieses irdischen Lebens des Herrn nicht voll verstanden wird.

Die Anschauung von Christus und seinem Werk ist immer, nicht nur vom historischen Thatbestand und geschichtlichen Einflüssen, sondern auch von persönlichen Bedürfnissen abhängig. So scheint uns in dem vorliegenden Fall die fehlerhafte Auffassung des Erlösers und seines Werkes sich letztlich aus dem Mangel an tiefem Sündenbewußtsein zu erklären. Natürlich aber wirkt der historische Umstand mit, daß dem germanischen Sinn das Bild des starken Helden um so vieles sympathischer war als des leidenden Messias. Wie ein Verhängniß kommt die Sünde über den Menschen in Kädmon's Genesis. Man empfindet Mitleid mit den armen Menschen, aber man erhält nicht das Bewußtsein ihrer Schuld. Wol weiß Kynewulf, daß im Menschen innerlich die Sünde wohnt. Aber daraus folgt, daß man sie eben überwinden muß. Von der das Herz aushöhlenden, den Willen lähmenden Macht der Sünde, von dem die Sonne des Menschenlebens verfinsternden Schatten der Schuld haben diese Dichter kein lebendiges Gefühl gehabt. Der starke Mann kann schon, wenn er nur will. Er kann Christi

1) Hammerich, a. a. O., S. 100.

Dienstmann werden und seine Gebote erfüllen, er kann die alten Sünden überwinden. Da genügte es ja, wenn Christus nur als König gedacht wurde, dem man in Dankbarkeit für seine Milde zu gehorchen hat.

Das Wesen der Liebe zu Gott.

Von Dr. Chr. E. Luthardt.

---

1. Die Möglichkeit. Die aristotelische Moralphilosophie nannte es ἄτοπον, von Liebe zwischen Gott und Mensch zu reden (Eth. Eud. IV, 3 u. Magna moralia II, 11: ἄτοπον γὰρ ἄν εἴη εἴ τις φαίη φιλεῖν τὸν Δία; vgl. auch das echt antike Parzenlied in Goethe's Iphigenie: „Es fürchte die Götter das Menschengeschlecht“ ꝛc.). Das Verhalten des antiken Menschen gegen die Götter ist nur Anerkennung der Abhängigkeit und Unterwürfigkeit, welche sich in der εὐσέβεια bethätigt und schließlich die Gestalt der Resignation hat. Das Christenthum weiß von einer persönlichen Liebe Gottes gegen uns, darum auch unserer gegen ihn: 1 Joh. 4, 19. Amor descendit, ut ascendamus. Wie die Liebe Gottes zu uns das wesentliche heilsgeschichtliche Verhalten ist, so unsere Liebe zu Gott das wesentliche Verhalten unsererseits gegen Gott, die Aktivität unserer Gottesgemeinschaft und die Gottesabbildlichkeit unseres Verhaltens. Sie ist „der Puls unseres Lebens und der allerinnerlichste und kräftigste Affekt unseres Herzens“ (Luther).

2. Das psychologische Wesen der Liebe. Die Liebe der Mystik (im specifischen Sinne) ist etwas blos Zuständliches, und zwar Stimmung des Endlichen gegenüber dem Unendlichen, die Stimmung des Naturpantheismus, also ein ethnisches Element. Nach gewöhnlicher Denkweise bezeichnet Liebe etwas Pathisches, weshalb Kant keinen Platz für sie in seiner Moral hatte. Liebe aber ist ein persönliches inneres Verhalten, Gesinnung, also Sache des Willens, der auf werthschätzender Erkenntniß ruht, so denn aneignenden Erkennens und hingebenden aktiven Wollens (1 Joh. 2, 5; 5, 3). So im biblischen Sprachgebrauch. Von den drei griechischen Bezeichnungen ἐρᾶν, φιλεῖν, ἀγαπᾶν (alle drei im alttestamentlichen אָהַב enthalten) hat das N. T. ἐρᾶν und ἔρως nicht, weil dies ein leidenschaftliches Begehren bezeichnet, welches auch der platonische ἔρως im Symposion, das leidenschaftliche Streben nach der Welt der Ideen nicht abstreift und damit den Gegensatz zur christlichen Liebe vertritt. Das im antiken Sprachgebrauch herrschende φιλεῖν aber unterscheidet sich von dem selteneren ἀγαπᾶν so, daß jenes die Liebe der natürlichen Neigung des Affektes (amare), dieses die höhere Stufe der Willensrichtung bezeichnet, daher in der Schrift weitaus bevorzugt ist, ausnahmslos (nie φιλεῖν) von der Liebe zu Gott, vom Gebot der Nächstenliebe und von der Feindesliebe gebraucht, φιλεῖν dagegen von der Liebe der Welt (Joh. 15, 19) und von persönlichen Verhältnissen (Joh. 11, 3. 36 [dagegen ἀγαπᾶν 11, 5]; 20, 2 [dagegen ἀγαπᾶν 13, 23; 19, 26; 21, 7]; 21, 15. 16. 17 abwechselnd mit ἀγαπᾶν

21, 15. 16). Ἀγαπᾶν ist also die höhere Liebe des Willensverhaltens im Unterschied von der blosen persönlichen Neigung; daher ist das der Profangräcität völlig fremde ἀγάπη die eigentliche Bezeichnung für die Liebe Gottes in Christo, wie die Liebe zu Gott und der Christen untereinander. Die Vulgata gebraucht hierfür nicht amor, sondern dilectio.

3. Das materiale Wesen der Liebe in seinen einzelnen Momenten. Als Willensrichtung auf ein Objekt, also den Anderen, welcher Gegenstand der Liebe ist, schließt die Liebe 1. ein negatives Moment in sich: nicht sich selbst wollen; ist also selbstverleugnend — bei Gott gegen uns: erbarmend, sich entäußernd und sich selbst mittheilend, bonum communicativum sui, bei uns gegen Gott wie gegen die anderen: selbstverleugnend, sich opfernd (Joh. 15, 13) — dem Egoismus der antiken Welt unbekannt — οὐ τὰ ἑαυτοῦ σκοπεῖν, ζητεῖν (1 Kor. 10, 14. 33; Phil. 2, 4), μὴ ἑαυτοῖς ἀρέσκειν Röm. 15, 1 ꝛc.; damit 2. zugleich das positive: ἀλλὰ τὰ τοῦ ἑτέρου — nach dem Vorbild der Selbstverleugnung Christi Röm. 15, 2; Phil. 2, 5 — also Gott vor allem wollen, seine Sache, seine Ehre ꝛc.: Dein Name werde geheiligt, Dein Reich ꝛc. Da aber Gott ein Gott der Gottesgemeinschaft, unser Gott sein will und soll, unser höchstes Gut, in welchem wir den Zweck und Ziel unseres Daseins finden sollen: Gott als solchen wollen; und zwar 3. als persönliches Verhältniß, nicht als sachliches, nicht etwas von und an Gott, sondern ihn selbst (Ps. 73, 26): „Wenn ich nur dich habe“ ꝛc.); 4. Gott aber allein, weil von ganzem Herzen und von allen Kräften (Deut. 6, 5) wollen, nicht neben anderem, sondern vor allem anderen — dies ist die christliche Einfalt, welche das Auge nur auf Eines, nicht auf Verschiedenes zugleich gerichtet hat; denn man kann nicht zwei Herren zu gleicher Zeit dienen (Matth. 5, 21—24); uns und alles Andere nur in Gott wollen, als in welchem alle Kreaturliebe ihre Wahrheit findet, weil die Beziehung zu Gott allem erst seine Wahrheit verleiht; also allerdings die Welt, die Menschen und ihr Heil ꝛc. wollen, aber in Gott, in seiner Liebe befaßt. „Herzlich lieb hab ich dich, o Herr“ ꝛc. (Schalling); „Ich will dich lieben meine Krone, ich will dich lieben meinen Gott, ich will dich lieben ohne Lohne“ ꝛc. (Joh. Scheffler=Angelus Silesius); „Dich alleine ich nur meine“ („Sieh hier bin ich Ehrenkönig“ Joach. Neander).

4. Die christliche Bestimmtheit der Liebe zu Gott. 1. ἐν Χριστῷ. Wie Gott uns geliebt hat in Christo (Röm. 8, 39; Eph. 1, 6 u. ö.), so ist auch unsere Liebe zu Gott nicht blos (geschichtlich) um Christi willen, sondern in ihm vermittelt, also Liebe zu Gott, indem Liebe (als persönliches Verhältniß) zu Christo. Vgl. die Gebete und Lieder der Kirche, im Gegensatz einerseits zum Rationalismus, der Gott von Christo isolirt, oder zum landläufigen Christenthum, welches nicht persönliches, sondern sachliches Verhältniß zu Christo ist, andererseits zur herrnhutischen und pietistischen Frömmigkeit, welche den Vater im Sohn untergehen läßt. 2. Ein Verhalten der Freiheit, im Sinne der inneren Nothwendigkeit, also der wahren Freiheit, sowol gegenüber dem Gesetz, weil die Erfüllung des Gesetzes, somit omnis praecepti finis; als gegenüber äußerem Werk: habe caritatem et fac quidquid vis (Augustin). 3. Ein Stand der Seligkeit. Freiheit charakterisirt die Liebe in ihrer Aktivität, Seligkeit in ihrer inneren Zuständ-

lichkeit. Sie ist die Erfüllung des antiken Postulats der Eudämonie, welche dort einstimmig als das höchste Gut galt (vgl. Aristoteles Nikom. Ethik im Anfang), die Eudämonie aber entweder falsch realistisch oder falsch idealistisch (Stoa) gefaßt. Die eudämonistische Moral des vorigen Jahrhunderts, gegen welche Kant's Rigorismus sich wandte, hat den Eudämonismus in Verruf gebracht, bis erst in neuester Zeit wieder mehr oder minder maßvolle Vertreter desselben auftraten (vgl. E. Pfleiderer, „Zur Ehrenrettung des Eudämonismus". Tübingen 1879). Auch hier ist das Entscheidende das Verhältniß zu Gott. Wenn überhaupt „geben seliger ist denn nehmen", so ist das Seligste, uns an Gott liebend zu geben; denn Hingabe an Gott ist die göttliche Bestimmung des Menschen. Diese Liebe aber ist 4. in allen Gott Liebenden die gleiche und doch verschieden in ihrer Art (je nach der Natur der Einzelnen) und in ihrem Grade (je nach der sittlichen Stufe der Gläubigen).

5. Das Zeugniß der alten Kirche. Durch alle Zeiten der Kirche geht der Preis der Liebe hindurch, allerdings vielfach auch auf Kosten des Glaubens. Meistens wird in der Darstellung die Liebe zu Gott in Christo und zu den Brüdern verbunden oder nur die letztere gemeint, aber doch auch diese ἐν Χριστῷ κατὰ θεόν, als Erweisung jener. So bei Clemens Romanus im Zusammenhang seiner Ermahnung zur Eintracht, besonders in seinem schönen Preis der Liebe 49, 1 ff. (in Erinnerung an 1 Kor. 13, bes. 4. 7): 1. Ὁ ἔχων ἀγάπην ἐν Χριστῷ, ποιησάτω τὰ τοῦ Χριστοῦ παραγγέλματα (also die Liebe ist etwas Aktives). 2. τὸν δεσμὸν (das Band der Vollkommenheit) τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ (zu Gott) τίς δύναται ἐξηγήσασθαι; 3. τὸ μεγαλεῖον τῆς καλλονῆς αὐτοῦ τίς ἀρκετὸς ἐξειπεῖν; .. 5. ἀγάπη κολλᾷ (adglutinat) ἡμᾶς τῳ θεῷ (dieser Gedanke, daß die Liebe Einigung mit Gott ist, geht durch alle Zeiten, und ist ebenso der Scholastik eigen wie der Mystik geläufig). ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐτελειώθησαν πάντες οἱ ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ δίχα ἀγάπης οὐδὲν εὐάρεστόν ἐστιν τῷ θεῷ (durch die Liebe wird also alles erst Gott wohlgefällig). 6. Die Liebe Gottes ist in Christi Lebenshingabe offenbar geworden (die Liebe ist also Opfer, Hingabe) 50, 1 ff. die Größe und Vollkommenheit der Liebe: ὁρᾶτε, ἀγαπητοί, πῶς μέγα καὶ θαυμαστόν ἐστιν ἡ ἀγάπη, καὶ τῆς τελειότητος αὐτῆς οὐκ ἔστιν ἐξήγησις. 3. οἱ ἐν ἀγάπῃ τελειωθέντες κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ χάριν ἔχουσιν χῶρον εὐσεβῶν. Ja, ihr wird zugeschrieben c. 5: εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας, mit Berufung auf Ps. 32, 1, obgleich als das Subjekt dieser μακάριοι dann die ἐκλελεγμένοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ bezeichnet werden. Noch häufiger handeln von der Liebe die Ignatianischen Briefe; ad Eph. 91: ἡ δὲ πίστις ὑμῶν ἀναγωγεὺς ὑμῶν, ἡ δὲ ἀγάπη ὁδὸς ἡ αναφέρουσα εἰς θέον: sie führt also zur Einigung mit Gott. Denn ihr Gegenstand ist Gott; ad Eph. 9, 2: καθ' ὅλον βίον οὐδὲν ἀγαπᾶτε εἰ μὴ μόνον τὸν θεόν (Gott in Christo), „die gegenwärtige Gnade" ad Eph. 11, 3 oder der Herr 15, 3 ad Polyc. 5, 1 u. ö., damit auch die Nächsten (Polyc. ad. Phil. 3, 3), ihr Wesen: das Heil der Brüder wollen (Martyr. Polyc. 1, 2 ἀγάπης γὰρ ἀλεθοῦς καὶ βεβαίας ἐστὶν μὴ μόνον ἑαυτὸν θέλειν σώζεσθαι, ἀλλὰ καὶ πάντας τοὺς ἀδελφούς). Sie ist etwas Göttliches, Abbild der göttlichen Liebe und drückt dem Menschen das entsprechende Gepräge auf; denn die Menschen tragen entweder

das Gepräge der Welt oder das Gottes Ignat. ad Magnesios 5, 2 οἱ δὲ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ χαρακτῆρα θεοῦ πατρὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ (ἔχουσιν).

Daß die Apologeten mehr die Nächstenliebe oder die Feindesliebe als die Liebe zu Gott hervorgehoben haben, war geschichtlich veranlaßt (vgl. Justin Apol. I, 15 [p. 62 c]; Dial. c. Tr. 85 [p. 312 B], 93 [p. 321 B]; Ep. ad. Diogn. 1. 5, 10), aber gemeint als Antwort auf die Liebe Gottes zu uns und als Erweisung unserer Liebe zu Gott (Ep. ad Diogn. 10, 2 τὴν ἐν οὐρανῷ βασιλείαν .. δώσει τοῖς ἀγαπήσασιν αὐτόν). Eine centrale Stellung nimmt bei Clemens Alexandrinus die Liebe, und zwar die Liebe zu Gott ein: Das Gebot der Liebe ist das höchste, weil es sich auf das erste und höchste aller Wesen, auf Gott bezieht, und zwar ist unsere Liebe nur der schuldige, und ein geringer Dank für die zuvorkommende große Liebe Gottes, dem wir ja sonst nichts schenken können (Quis dives salv. 27, p. 951: ἐκτίνοντας μόνην τὴν χάριν ταύτην μικρὰν ἐπὶ μεγίστοις. ἄλλο δὲ μηδοτιοῦν ἔχοντας ἀνενδεεῖ καὶ τελείῳ θεῷ πρὸς ἀμοιβὴν ἐπινοῆσαι). Dies aber ist die entsprechende Erwiderung; denn Gott heißt selbst Liebe, ἀγαθὸς ὤν (Str. IV, 18, p. 614), erschienen in der Liebe Christi: τοῦτον οὖν ἀγαπᾶν ἴσα χρὴ τῷ θεῷ, ἀγαπᾷ δὲ Χριστὸν Ἰησοῦν ὁ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιῶν καὶ φυλάσσων αὐτοῦ τὰς ἐντολάς (Quis dives salv. 29, p. 951); es ist also eine aktive Liebe. Aehnlich öfter. Die näheren Erörterungen über das Wesen ꝛc. der Liebe gelten allerdings mehr der Nächsten- und Bruderliebe als der Liebe zu Gott. Sie ist eine Liebe des Wohlwollens, der Gemeinschaft, der Hülfeleistung, der Barmherzigkeit, ebenso des Leidens wie des Handelns ꝛc. (vgl. z. B. Paed. I, 11, p. 156 εὔνοια; II, 9, p. 450 ὁμάνοια; Str. II, 19, p. 483 οὔτιν λαμβάνει μὲν ὁ διδούς, δίδωσι δὲ ὁ λαμβάνων), während die Liebe zu Gott für Clemens allerdings vielfach in Gnosis übergeht, die zwar keine unthätige ist (ἕπεται τὰ ἔργα τῇ γνώσει ὡς τῷ σώματι ἡ σκιά Str. VII, 17, p. 882), aber immerhin doch etwas Intellektuelles. Diese Nachwirkung der intellektualistischen Richtung der antiken Denkweise (Sokrates: Tugend = Wissen, Stoa: der Weise) setzt sich in der griechischen Kirche und ihrer Bevorzugung der Erkenntniß und der Kontemplation vor dem aktiven Leben wie in ihrem Sprachgebrauch von φιλοσοφία und φιλοσοφεῖν fort, überträgt sich aber auch in die abendländische Kirche trotz ihrer stärkeren Betonung des Willens und des aktiven und praktischen Moments im Christenleben, und kommt besonders in der Mystik zum Ausdruck, hat aber auch in der Kirchenlehre und ihrer Betonung der Gotteserkenntniß für die Seligkeit des ewigen Lebens eine Heimat gewonnen. Die Wahrheit dieses Gedankens ist die Betonung der Gemeinschaft in der Begriffsbestimmung der Liebe: Amor est virtus unitiva (Dionysius Areopagita De div. c. 4).

Diese Betonung geht in der abendländischen Kirche besonders von Augustin herab durch die ganze folgende Zeit. Augustin gebraucht und erklärt ausdrücklich amor, caritas und dilectio für identisch (VII, 269 e. f. De civ. Dei XIV, 7). Die Liebe zu Gott ist für Augustin ihrer Bedeutung nach das Höchste (V, 486 f., In Jo. sermo 145, 4: omnia caritas vincit omnia superat), höher als das Wissen (majus est donum caritas quam scientia X, 488 c; De gr. et lib. arb. 42), begleitet von der Fülle des Wissens (sit in te caritas, et

necesse est pleritudo scientiae consequatur IV, 633 d; Enarr. in Ps. 79, 2). Denn die Erkenntniß ist erst durch die Liebe bedingt (I, 524 c; De mor. eccl. I, 47), größer als Glaube und Hoffnung, weil bleibend (IV, 737 c; Enarr. in Ps. 91, 1), diese vielmehr einschließend (VI, 176 b; Enchir. 31), die eigentliche Tugend der civitas Dei (IV, 316 c; Enarr. in Ps. 47, 13), der civitas Jerusalem (IV, 1043 a; Enarr. in Ps. 122, 12). Ihrem formalen Wesen nach ist sie voluntas, nämlich bona voluntas (VII, 269 d; De civ. Dei XIV, 7), und zwar der Zug der Seele, pondus quo animus fertur. Wie das Feuer aufwärts steigt, der Stein niedersinkt, so ist das Gewicht unserer Seele der Zug der Liebe, den Gott in uns entzündet (I, 172 a; Confess. XIII, 10), animus quippe velut pondere amore fertur quocunque fertur (II, 414 b; Ep. 167, 9; ebenso VII, 224 b; De civ. Dei XI, 23; ähnlich II, 101 f.; Ep. 55, 18); amore enim movetur tanquam ad locum quo tendit (IV, 39 f.; Enarr. in Ps. 9, 15); die Liebe ist Verlangen, Sehnsucht, wie das Girren der Taube (amor noster—gemitus columbae est III, 2 p. 241 a; In Jo. tract. VI, 1). Ihrem materialen Wesen nach ist die Liebe Verlangen nach Gott; denn zu ihm hin sind wir geschaffen (Confess. in.): so geht der Zug der Seele, unwillkürlich zu Gott hin, und unbewußt wird Gott geliebt in allem, was geliebt wird (Deus, quem amat omne quod potest amare, sive sciens sive nesciens I, 265 d; Soliloqu. I, 1); die Liebe erhebt sich zu Gott; quanto ergo plus amaveris, tanto plus ascendes (IV, 666 b; Enarr. in Ps. 83, 9); amando Deum ascendis, amando saeculum cadis (IV, 1068 d; Enarr. in Ps. 126, 1). Gott lieben heißt also sich selbst vergessen, sich selbst im Vergleich zu Gott nichts achten (oblivisci sui, contemnere I, 476 d; De lib. arb. III, 76), um nur Gott anzuhangen, als dem summum bonum, und zwar um seiner selbst willen: Deum amamus, quo nihil melius invenimus, ipsum amemus propter ipsum et nos in ipso, tamen propter ipsum (V, 907 e; Sermo 336, 2); minus enim te amat qui tecum aliquid amat quod non propter te amat (I, 139 b; Confess. X, 40; ähnlich I, 243 a; Soliloqu. I, 22); in ihm allein erst lieben wir auch uns selbst richtig (in eo quippe nosmet ipsos diligimus, si deum diligimus II, 294 a; Ep. 130, 14); also Gott um seiner selbst willen, ohne Lohn: si amas, gratis ama, si vero amas, ipse sit merces quem amas (V, 556 b; Sermo 165, 4); denn was ist Himmel und Erde und alles andere gegen Gott und sein Angesicht? Er allein füllt unsere Seele (V, 532 a; Sermo 158, 7). Tu esto hereditas mea, amo te, totus amo te, toto corde, tota anima, tota mente amo te. Quid erit mihi, quidquid dederis mihi praeter te? Hoc est Deum gratis amare, de Deo Deum sperare, de Deo properare impleri, de ipso satiari (V, 906 a; Sermo 334, 3). Liebe also nennen wir motum animi ad fruendum Deo propter ipsum, et se atque proximum propter Deum (III, 1 p. 38 c; De doctr chr. III, 16). Denn Liebe ist nicht blos Verlangen, sondern zugleich Gemeinschaft, Einigung mit Gott: Deum non vides: ama et habes. Deus nobis se offert: clamat nobis amate me et habebitis me (V, 120 c; Sermo 34, 5), je mehr und reiner wir Gott lieben, um so mehr haben wir ihn gegenwärtig (II, 410 d; Ep. 155, 13); die Liebe ist das Band der Einheit, wie in Gott selbst

zwischen dem Vater und Sohn (III, 2 p. 314 a; In Jo. tract. 18, 4), so mit Gott in Christo; caritate Christo cohaeremus (II, 358 b; Ep. 145, 6); aber nicht als wäre sie so am Ziel, daß sie nicht werdend wäre; denn in aliis major, in aliis minor, in aliis nulla est; plenissima vero, quae jam non possit augeri, quamdiu hic homo vivit, est in nemine (II, 456 c; Ep. 167, 15); sie behält den Charakter des Verlangens, ohne je den der Sattheit an sich zu tragen: nunc est in desiderio; nondum in saturitate (III, 2 p. 519 f.; In Jo. tract. 86, 3).

Diese Gedanken Augustin's sind hier deshalb so ausführlich zusammengestellt, weil sie die Grundlage und das Material für die folgenden Zeiten sowol der Scholastik wie der Mystik bilden, und weil hier zugleich der Irrthum, welcher besonders in der Mystik hervortritt, bereits sichtbar ist. Denn die Liebe zu Gott ist letztlich begründet in dem schöpfungsmäßigen Verhältniß, in welchem die endliche Kreatur des Menschen zu Gott dem absoluten und unendlichen Sein steht und sie mit dem allgemeinen Lebenszug, der durch alles Geschaffene hindurchgeht, identificirt, statt in der Erfahrung der göttlichen Versöhnungsgnade in Christo begründet zu werden. Damit verliert sie ihren specifisch christlichen und zugleich wahren sittlichen Charakter und geht über in jene Allgemeinheit der mystischen Stimmung, in welcher das Einzelne im Allgemeinen unterzugehen sucht.

Bei Gregor d. Gr. tritt der mystische Zug der Innigkeit, welcher Augustin's reiche Erörterungen auszeichnet, weniger hervor; er ist mehr praktisch und nüchtern; dürftig ist Isidor Hispanus in seinen Sentenzen.

6. Die Theologie des Mittelalters. Anselm wiederholt die Augustinischen Gedanken und Sätze Monol. 66: nihil optius quam rationalem creaturam ad hoc esse factam, ut summam essentiam amet super omnia bona, sicut ipsa est summum bonum; imo ut nihil amet nisi illam aut propter illam, quia illa est bona per se et nihil aliud est bonum nisi per illam. Auch Bonaventura bringt Stellen Augustin's ꝛc. in seiner Pharetra (II, 25, de caritate) und in seinem Breviloqu. (5, 8), und noch mehr im Centiloqu. (III, 40) wiederholt er im Grunde ebenfalls nur Augustinische Bestimmungen, vielleicht stärker als Augustin das Moment der Einigung betonend: caritas est vita copulans amantem cum amato; rectissima affectio conjungens nos deo, und die Ruhe in Gott: fertur in illud bonum quo fruitur et in quo quiescit, im Einklang mit der Mystik wie der Scholastik dieser Zeit überhaupt. Er fügt nur noch eine scholastische Distinktion der von Augustin unterschiedslos gebrauchten Begriffe amor, dilectio und caritas hinzu: amor gilt von vernünftigen und unvernünftigen Kreaturen, dilectio und caritas nur von vernünftigen, dilectio sowol von gerechten als ungerechten, caritas vero solum est justorum, das ist also die eigentliche Tugend.

Eine eingehende Erörterung gibt Thomas Aquin (S. II, 2 qu. 23—28).

Vom amor concupiscentiae, von dem hier nicht die Rede, ist zu unterscheiden der amor amicitiae, welcher sowol benevolentia ist, sodaß wir dem Geliebten Gutes wünschen, als mutua amatio; denn der Freund ist der Freund des Freundes (qu. 23 art. 1); hier also amicitia hominis ad Deum; und dieser

motus dilectionis, quo Deum diligimus ist Einwohnen des h. Geistes in der Seele (art. 2); die virtus, die uns mit Gott verbindet (art. 3); und wie die theologischen Tugenden höher sind als die anderen, weil sie sich nicht nach der Regel der ratio, sondern nach Gott als der regula humanorum actuum bestimmen, so ist hinwiederum die caritas die höchste von allen; denn attingit ipsum deum ut in ipso sistat (art. 6), sodaß es ohne die Liebe wol Tugenden im untergeordneten Sinn geben kann, sofern sie auf ein bonum particulare gehen, aber nicht eigentliche Tugend, die auf das principale bonum oder ultimus finis geht (art. 7), die Liebe also die forma virtutum ist, forma im scholastischen Sinn als das bestimmende Prinzip verstanden (art. 8). Die Liebe nun kann in diesem Leben ein stetes Wachsthum haben: semper in via [caritas viae] potest magis ac magis augeri (qu. 24 art. 7), aber doch auch in hac vita potest esse perfecta (art. 8). Der selbstlose Charakter der Liebe aber zeigt sich darin, daß caritas magis consistit in amare quam in amari (qu. 27 art. 1); sofern nun Gott ihr Objekt ist, gilt: Deus diligendus est propter se ipsum (art. 3), und zwar liebt sie Gott immediate, alles andere Deo mediante (art. 4), totaliter (art. 5) und sine modo, sodaß quanto deus plus diligitur, tanto est dilectio melior (art. 7).

7. Die Mystik. Das platonisch-mystische Element Augustin's kam in der Mystik zur vollen Entfaltung. Zwar bei Bernhard (De diligendo Deo und Super Cantic.) verbindet es sich mit evangelischer Erfahrung und Erkenntniß von der Rechtfertigung, die bei ihm mit zum entschiedensten Ausdruck im Mittelalter überhaupt kommt, ohne aber ihre Konsequenzen auch nach jener Seite hin zu ziehen. Er schildert die Stufen der Liebe Ep. 2: „Zunächst liebt der Mensch sich selbst um seinetwillen. Da er aber sieht, daß er nicht für sich selbst sein kann, sondern Gott nothwendig ist, fängt er an durch den Glauben nach Gott zu fragen und ihn zu lieben. Auf der zweiten Stufe liebt er also Gott, aber um seiner selbst, nicht um Gottes willen. Aber durch Nachdenken, Beten, Gehorchen und solchen Verkehr lernt er allmählich Gott kennen und Gefallen an ihm finden, und indem er so schmeckt, wie freundlich der Herr ist, geht er zur dritten Stufe über, daß er Gott um Gottes selbst willen liebt. Süß ist's auf dieser Stufe zu stehen. Fraglich ist, ob ein Mensch in diesem Leben die vierte Stufe wahrhaft erreicht, daß er sich selbst liebt um Gottes willen. Es wird aber sicherlich der Fall sein, wenn der gute und getreue Knecht eingeht zu seines Herrn Freude“. Gott ist für Bernhard als das schlechthinige Sein (wenn auch nicht pantheistisch gedacht) die Summe aller Vollkommenheiten, zu dessen Nähe die Seele in der mystischen Ekstase (excessus) sich erhebt, sowol in der contemplatio als im affectus der Liebe, welche auf höchster Stufe in Gott nur Gott selbst liebt: causa diligendi Deum Deus est, und ohne Maß: modus sine modo diligere (De diligendo Deo c. 1 in.), alles andere und sich selbst nur in Gott. Wie Gott in unablässiger Liebe sich zu der Seele, die sich von ihm getrennt hat und in der Fremde irregeht, herabsenkt und nicht ruht, bis sie zur völligen Erkenntniß dieser Liebe kommt, so liebt die Seele nun auch ihrerseits Gott mit überschwänglicher, von Gottes Liebe entzündeter Liebe in sehnendem Suchen, mit der Liebe der Braut zum Bräutigam, bis sie jene höchste Stufe erreicht, Gott nur um seiner selbst willen

und alles in ihm zu lieben Das sind die Gedanken, welche sich durch seine berühmten Reden über das Hohelied hindurchziehen, bei aller Ueberschwänglichkeit in richtiger Bahn erhalten durch die Betonung des Mittlers Jesus Christus, des Glaubens und des Wortes Gottes.

Diese Gedanken sind besonders durch Bernhard ein Gemeingut der Kirche geworden und haben in der folgenden Mystik und asketischen Literatur weitere Ausbildung gefunden. So bei Bernhard's Freund Hugo von St. Viktor unter anderem in seiner schönen Epistel de laude caritatis. Die Liebe war es, welche von jeher die Männer Gottes erfüllt, getrieben und siegreich gemacht hat über alles. Was wir lieben, das erwählen, danach streben, das ergreifen und genießen wir. Dilige ergo Deum, elige Deum, curre, apprehende, posside, fruere. Vide ergo, quomodo totum bonum tuum ex caritate pendet. O bona caritas per quam Deum diligimus — tu es plenitudo justitiae, perfectio legis, consummatio virtutis, agnitio veritatis. Nescio si quid majus in laude tua dicere possim, quam ut Deum de coelo traheres et hominem de terra ad coelum elevares. So nährt sie sich also aus der Betrachtung der Liebesherablassung Gottes in Christo. Sie ist die Gegenwart Gottes im Menschen. Diese Liebe aber omnium virtutum origo est.

Die Liebe, die in „unmäßiger Minne" nicht eher ruht, als bis die Seele in völliger Abgeschiedenheit von aller Kreatur mit Gott eins geworden ist, preist und lehrt auch die deutsche Mystik. So Eckhart z. B. in seinem Traktat „Schwester Katrei" (vgl. Preger, „Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter" I, 420 ff.). „Freuet euch mit mir: ich bin Gott worden", ruft sie aus; allerdings nicht der Person nach, aber doch dem göttlichen Wesen und Natur nach. Eine ledige Seele „muß Gott allein wirken lassen ohne Hindernisse, so wirkt er vollkommen seine Gleichheit an ihr und wirkt sie in sich selber hinein. So verstehet sie mit ihm und minnet sie mit ihm. Dies ist das Wesen der Vollkommenheit". Da wird dann die „Minne" schließlich, so sehr Eckhart durch den Dienst derselben an den Dürftigen, den er fordert, ihr die Gesundheit und Nüchternheit zu wahren sucht, doch im Sinne einer blosen Zuständlichkeit gefaßt, in welcher es die Seele nur mit sich selbst zu thun hat, womit dann die eigentlich christliche, weil heilsgeschichtlich bedingte Bestimmtheit schwindet.

Vor anderen preist Suso (im „Buch der Weisheit", in seinen „Briefen", in seinem „Minnebüchlein" über das Leiden Christi ꝛc.) die Minne, wie sie im Leiden Christi der ewigen Weisheit offenbar geworden ist, und nun unsere Seele „in die geistliche Gemahlschaft der ewigen Weisheit" zieht, und im inneren süßen Minnespiel erfreut, wenn auch die göttliche Minne sich ihren Freunden innerlich entzieht oder wehe thut. Denn, „das ist der Minne Spiel: solange Liebe bei Liebe ist, so weiß Liebe nicht, wie Liebe ist; wenn aber Liebe von Liebe scheidet, so empfindet erst Liebe, wie lieb Liebe war".

Maßvoller als Suso lehrt Tauler (in seinen Predigten) auch die Einigung mit Gott in der Liebe, auf dem Wege der Entäußerung von aller Kreatur und Bildlichkeit, mit starker Betonung der „Werke der Liebe". Kontemplativer, aber nicht spekulativ, sondern erbaulich ist Thomas a Kempis in seiner berühmten

„Nachfolge Christi", in welcher er auf die Liebeseinigung mit Gott auf dem Wege der Selbstverneinung und der Askese in immer neuer Wiederholung dringt. Auf der Bahnlinie dieser deutschen Mystiker steht auch die bekannte s. g. „Deutsche Theologie". Brechen mit der Sünde des eigenen Willens auf der einen, demüthige Liebe auf der anderen Seite, ist der Weg zur Vollkommenheit der Erleuchtung und Einigung mit Gott. Denn durch die reine lautere Liebe wird der Mensch vergottet.

Dieser Ueberblick zeigt, wie die Mystik die Liebe nicht selten so lehrt und preist, daß sie die Basis der Sündenvergebung und die persönliche sittliche Arbeit des Lebens verliert und in bedenkliche Verwandtschaft der neuplatonischen Naturmystik geräth, wie sie durch den Areopagiten und durch Skotus Erigena der kirchlichen Theologie vermittelt wurde und aus der kirchlichen Mystik nie völlig schwand, wenn auch die Liebesglut derselben der Person Christi galt. Das Wesentliche auch in dieser christlichen Gestalt ist der Gefühlsüberschwang, in welchem die endliche Kreatur sich mit dem Unendlichen zu einigen sucht. So ist es z. B. bei Katharina von Siena (geb. 1347; vgl. K. Hase, „Caterina von Siena". Leipzig 1864). „Die Seele, welche ihre Nichtigkeit erkennt und daß all ihr Gut im Schöpfer ist, verläßt alle Kreaturen, stürzt sich ganz in den Schöpfer und wird durch die Anschauung der Liebe, die täglich in ihr gemehrt wird, gewissermaßen in Gott verwandelt, also daß sie nichts denken, nichts lieben kann als Gott, die Kreaturen aber und sich selbst sieht sie nur in Gott und gedenkt ihrer nur in ihm, wie einer, der sich ins Meer gestürzt hat und unter dem Wasser hinschwimmt, nichts sieht und berührt als das Wasser; die Gestalten, die außerhalb des Wassers sind, kann er wol sehen, aber nur im Wasser, und Gottes Liebe ist ein tiefes stilles Meer". Diese Worte Katharina's (bei Hase, a. a. O., S. 176) zeigen eine pantheistische Stimmung, obwol verbunden mit christlichen Wahrheiten, und dadurch ermäßigt oder korrigirt. „Wer da liebt, will sich einigen mit dem was er liebt." „Durch die Liebe wird die Seele eine Sache mit Gott, und diese Einigung der in Gott verliebten Seele ist vollkommener als ihre Einigung mit dem Leibe." Von seiten der Kreatur ist die Liebe der Dank: „Ich kann dir nichts geben, was du mir nicht gegeben hättest". Aber diese Liebe ist auch gegenseitig: „Wie Gott in sich selbst versenkt sich verliebte in die Schönheit seiner Kreatur und also trunken vor Liebe sie erschuf nach seinem Bilde, so gibt auch die Seele ihrem Schöpfer zu trinken, wenn sie ihm Liebe für Liebe gibt" (Hase, a. a. O., S. 177). Die Liebe zu Gott ist nicht ohne den Haß gegen die Eitelkeit ꝛc. der Welt und ohne den steten Kampf gegen die Sünde, welche wider Gott ist. „Die Kreatur soll sich hassen, nicht wiefern sie Kreatur ist, sondern wiefern sie sich erkennt als Rebell gegen ihren Schöpfer." Freilich ist es die „Sinnlichkeit", welche „stets rebellirt gegen den Schöpfer" (Hase, a. a. O., S. 179), nach römischer Lehre, welche immer auf die Bahn jener falschen Mystik und ihrer Askese verführt.

So vor allem in der nachreformatorischen Mystik Spaniens (Theresia von Jesu [† 1582], Johann vom Kreuz [1591] u. a.), sowie in dem mystischen Quietismus einer Madame Guyon † 1717 (Torrens: Gott ist das Meer, in welches sich die Ströme des inneren Lebens ergießen und verlieren). Eine maß-

vollere Vertretung hat diese Richtung in Fénélon († 1715) gefunden in seiner „Explication des maximes des Saints“, worin es ihm nach seiner Erklärung um die zwei Dinge zu thun war: daß die Liebe Gottes eine Liebe zu ihm um seiner selbst willen sei, abgesehen von der Seligkeit, die man in ihm finde; und daß im Leben der gefördertsten Christen, der vollkommensten Seelen, die Liebe alle anderen Tugenden übertreffe, beseele und deren Uebung regiere. Diese Gedanken haben in der asketischen Literatur und im Liede nicht blos im Kreise der römischen Kirche (vgl. Angelus Silesius), sondern auch auf evangelischem Boden (vgl. Tersteegen) weite Verbreitung gefunden. Aber sie stehen immer in Gefahr, sich in die Stimmung der pantheistischen Naturmystik zu verlieren, oder der eigenen Gerechtigkeit in der feinsten Gestalt des innerlichen Gefühlslebens zu dienen, wenn sie nicht auf das Bewußtsein der Sündenvergebung in Christo gegründet werden.

8. Die evangelische Theologie. Luther hat daher die Lehre von der Liebe, indem er sie in der Gnadengewißheit von der Sündenvergebung begründete, richtig gestellt und gegen jene Abirrungen und die einseitige Betonung des Stimmungs- und Gefühlscharakters gesichert, so sehr seine Worte zuweilen mit jenen Worten mittelalterlicher Scholastik und Mystik stimmen. Die Liebe, welche das Widerspiel der Selbstsucht ist, meint nur das Eine, das sie liebt. „Denn solches ist der Liebe eigentliche Art, weß sie sich annimmt, deß nimmt sie sich allein an, da bleibt und beruht sie auch und achtet sonst in der weiten Welt nichts mehr“ (Erl. Ausg. 10, 20). So denn auch die Liebe zu Gott. „Sie muß derart sein, daß ich Gott so lieb habe, daß ich seinethalben könne verlassen alle Kreaturen, und wenn er's haben will auch Leib und Leben, ja daß ich ihn allein lieb habe über alles. Denn Gott ist ein Eiferer, er kann's nicht leiden, daß man über ihn etwas lieb habe; aber unter ihm etwas lieb haben läßset er wohl zu“ (14, 6). Es ist aber nicht etwas an oder von Gott, was die wahre Liebe meint und will, sondern Gott selbst. Dies spricht Luther in einer Stärke aus, wie es auch die Mystik von Fénélon nicht stärker gesagt hat. So wenn er „die rechten frommen Christen und Kinder Gottes“ denken und sprechen läßt: „Ich will nicht das Deine, ich will dich selbst haben. Du bist mir nicht lieber wenn mir wohl ist, auch nicht unlieber, wenn mir übel ist“. „Und wenn sie schon wüßten, daß kein Himmel noch keine Hölle, noch keine Belohnung wäre, dennoch wollten sie Gott dienen um seinetwillen“ (22, 132 f. „Von zweierlei Menschen“ 2c. 1523). Im Gegensatz zur scholastischen Lehre, daß man nach Gott auch beatitudinem formalem suchen solle, „die Freud, Lust, Süßigkeit, die da folgen aus der Erkenntniß Gottes, gleich als wäre es nicht genug, so man allein lauter Gott suchet, man müßt auch wie die Knecht von ihren Herrn verpflichteten Lohn haben“. „Also sollen sie ohne allen Lohn und Genuß Gott suchen um seiner blosen Güte willen, nichts mehr begehren denn sein Wohlgefallen“ (22, 139). Von der römischen Mystik aber unterscheidet sich dergleichen wesentlich dadurch, daß hier die Liebe nur wurzelt im Glauben an die Sündenvergebung in Christo, und nicht wie dort der Weg zum Heil, sondern die Erwiderung der Heilserfahrung ist. Dies hat unter den kirchlichen Bekenntnissen mit besonderer Klarheit und Energie die Apologie zum Ausdruck gebracht in dem Abschnitt de dilectione et impletione

legis im Gegensatz zur römischen Lehre vom gerechtmachenden habitus infusus qui est dilectio (p. 120, 168): Die Liebe zu Gott hat die Rechtfertigung zur nothwendigen Voraussetzung. Denn die göttliche Gnadenverheißung sola fide accipitur. Haec fides sola accipit remissionem peccatorum etc. Deinde sequitur dilectio et ceteri boni fructus (p. 121, 171). Denn wir können Gott nicht lieben, solange wir ihn nicht als einen versöhnten wissen (p. 122). Hier ist die Liebe nicht nur psychologisch und ethisch richtig begründet, sondern auch selbst als innere sittliche Aktivität, nicht blos als jene allgemeine Stimmung und Zuständlichkeit, und damit als Seele einer neuen sittlichen Lebensaktivität (impletio legis) gefaßt. Dies bildet denn auch die Voraussetzung und Grundlage derjenigen Erörterungen, welche die späteren Ethiker über die Liebe zu Gott anstellen mit (wenn auch vorsichtiger) Wiederaufnahme der Augustinischen und folgenden Bestimmungen.

Einen etwas abstrakten Charakter hat die Erörterung des reformirten Danäus in seiner „Ethice christiana“, wenn er ausführt, daß wir Gott und seine gloria nicht um eines Gutes willen, des ewigen Lebens oder dgl. zum Ziele haben sollen, wodurch unser Verhalten ein Lohnverhalten würde, sondern lediglich um seiner selbst willen (I, 17 fol. 77 ff.). Hier wird Gott zu sehr in seiner Absolutheit, als absolute Ursache und höchstes Sein (fol. 80) gefaßt, zu wenig, wie es doch christlich und evangelisch ist, in seinem Heilsverhältniß zu uns.

Die Lehre der Apologie mit traditionellen Gedanken kombinirend, definirt Baier („Compendium theologiae moralis.“ Jena 1698) die Liebe zu Gott als den motus animi fervidior, mit dem er in Deum feratur, imo quantum fieri potest uniri cum eo velit (III, 73, § 1, p. 313), nicht blos als mit unserem Schöpfer, sondern vornehmlich wegen der Gnade der Erlösung ꝛc. Aehnlich Buddeus („Institutiones theologiae moralis“. Leipzig 1727): wir lieben Gott als das summum bonum und der uns zuerst geliebt hat, mit einer Liebe, die intensive summus und comparate summus ist, wie wir sonst nichts lieben; propter se ipsum, reliqua omnia propter Deum (I, 4, § 111 f., p. 143 f.). In ihm allein auch findet die Seele Ruhe und Genüge, in keiner Kreatur (§ 114, p. 146, wobei Buddeus nicht umhin kann, Thomas Aquin lobend anzuführen). Wenn man die Liebe eintheilt in amor concupiscentiae et complacentiae, und diese wieder in amicitiae et obedientiae, so sind das nur Modifikationen der Betrachtungsweise; amor unionis aber ist jede Liebe zu Gott, denn omnis amor Dei unionem cum Deo jam supponit et ad arctiorem cum eo unionem tendit (§ 116, p. 147). So wiederholt denn auch Buddeus, daß Gott nicht vor allem propter dona spiritualia et aeternam beatitudinem zu lieben sei: das ist amor impurus. Denn Gott ist super omnia zu lieben. In dieser Unterordnung ist jenes damit allerdings eingeschlossen. Hierfür beruft sich Buddeus rühmend auf Bernhard's Traktat De diligendo Deo: non enim sine praemio diligitur Deus, etsi non praemii intuitu diligendus sit (§ 122, p. 150 ff.). Denn die Würdigung Gottes als summum bonum, von dem gilt, daß er dignus sit qui supra omnia ametur, womit zugleich die Erkenntniß verbunden ist, daß wir in ihm unsere Seligkeit finden, verunreinigt die Liebe nicht (§ 124, p. 152),

womit denn eine Zurechtstellung früherer mystischer Aufstellungen gegeben ist. Buddeus verweist p. 145 auf Joh. Arnd's „Wahres Christenthum“ I, 28, wo von den Motiven der Liebe zu Gott gehandelt wird. Arnd hatte sich an der edlen Mystik eines Bernhard, Kempis, Tauler und der Deutschen Theologie genährt und erneuerte diese Mystik evangelisch gereinigt in der evangelischen Kirche, um neben dem Christus für uns auf den Christus in uns zu dringen. Und seine Predigt der Innerlichkeit des Christenthums und der völligen Liebe zu Gott dem höchsten Gut hat so gesegnete Wirkung gehabt, daß Spener sogar Arnd hart neben Luther stellte. Um ähnliche Zeit erschienen Joh. Gerhard's „Meditationes sacrae“ (1606), in welchen nicht minder die beste frühere Mystik zum evangelischen Ausdruck kommt. Vgl. Medit. 9: de amando solo Deo als dem summum bonum, in quo omnia bona, sine quo nullum aliud verum bonum, nicht blos weil wir für Gott geschaffen sind und unsere Seele nur in ihm ihr Genüge findet, sondern vielmehr noch weil die ewige Liebe uns ihre Feinde und Sünder in Christo bis in den Tod geliebt hat. Die Liebe wandelt den Liebenden in sich selbst und einigt ihn mit dem Geliebten. Qualis amor tuus, talis ipse es, quia amor tuus te in se transmutat; amor est summum vinculum, quia amans et res amata fiunt unum. So schließt denn (Medit. 13: de spirituali conjugio Christi et animae) in der Liebe Christus einen Bund mit der Seele als seiner Braut: ama, o fidelis anima, amorem illius qui ex amore tui descendit in uterum virginis. Hier begegnen uns die Klänge der alten Mystik, vor allem eines Bernhard wieder; aber gereinigt von den Ueberschwänglichkeiten einseitiger Gefühlserregung und den Trübungen pantheisirender Stimmungen und im Einklang mit der orthodoxen Lehre der evangelischen Kirche.

Aber wie es eine Orthodoxie gab, welche allerdings, im richtigen Gefühl der von daher drohenden Abirrungen, von der Mystik Arnd's nichts wissen wollte (z. B. Luk. Osiander in Tübingen), so entwickelte sich auch eine Mystik, welche von der Orthodoxie nichts wissen wollte und so denn die alten pantheisirenden Ueberschwänglichkeiten und Irrthümer erneuerte, und in ihrer schwärmerischen Unmittelbarkeit und Innerlichkeit schließlich das heilsgeschichtliche Christenthum verlor (z. B. Gichtel). Dagegen suchte Labadie († 1674) die katholische Mystik des Jansenismus in die reformirte Kirche überzuleiten und und mit reformirtem Gemeinschaftsleben zu verbinden; von da sind diese Einwirkungen durch den Pietismus in die lutherische Kirche gekommen; aber nach erster heilsamer Wirkung durch die Geringschätzung der kirchlichen Ordnungen ungesund subjektiv und gefühlig und dadurch für die Thätigkeit in der Welt unkräftig geworden. Einer solchen Liebe zu Gott, die wesentlich Gefühlsstimmung ist, setzte Kant seinen Moralismus entgegen, welcher Liebe als persönliches Verhältniß nicht kennt, weil dies etwas Pathologisches und so denn Gott gegenüber, der kein Gegenstand der Sinne sei, nicht möglich sei, sondern nur die praktische Liebe, welche mit Erfüllung der Pflichten identisch ist („Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ [1791], S. 13; „Kritik der praktischen Vernunft“, 6. Ausg., S. 121).

Im Uebergang von Kant zur Theologie der Kirche steht Ritschl, wenn er mit Ausscheidung aller mystischen und pietistischen Elemente und mit Ablehnung

der Rede von „dem mit Christo in Gott verborgenen Leben“, die Liebe bezeichnet („Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“, III, 238) als den Willen, „welcher aus dem Motiv des Gefühls von dem Werthe eines Objektes sich entweder auf dessen Aneignung oder auf dessen Förderung in seiner Art des Daseins richtet“, sodaß also „der Wille der Liebe den Selbstzweck des Anderen in den eigenen persönlichen Selbstzweck aufnimmt“. Die Wahrheit ist, daß die Liebe zu Gott nicht einem ruhenden Sein oder einer Substanz gilt, sondern dem persönlichen und in Christo offenbar gewordenen Gott des Heils, den wir als Christen nicht denken und lieben ohne seinen Heilswillen in Bezug auf uns und auf die Welt, sodaß dieser Wille Gottes in unseren Willen der Liebe zu Gott mit aufgenommen ist.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Zur neuesten Literatur über den Abschnitt Bileam.

Von Franz Delitzsch.

Bekannt, ja berüchtigt sind die abenteuerlichen sprachkomparativen und wunderscheuen biblisch-historischen Einfälle, welche im Anfang des vorigen Jahrhunderts Hermann von der Hardt, Professor in Helmstedt und Probst von Marienberg, zu Markte brachte. Er ist es, von dem die Rede geht, daß er den Walfisch Jona's für ein Wirthshausschild erklärt habe. In einer seiner rationalistischen Flugschriften machte er die Raben (ערבים), welche den Propheten Elias speisten, zu Bewohnern einer Stadt Orbo. Das erregte die Aufmerksamkeit des Philosophen Leibnitz und zugleich der Kurfürstin Sophie von Hannover, welche es auch ihrerseits wahrscheinlicher fand, daß die Ernährer des Propheten Menschen und nicht Vögel gewesen seien. In der Sammelausgabe der Flugschriften, deren vierte die Raben des Elias behandelt, steht die Geschichte Bileam's obenan, und es ist jetzt durch die in Leipzig, bei J. A. Barth, erschienene Schrift Wilh. Brambach's: Gottfried Wilhelm Leibnitz Verfasser der Histoire de Bileam 1887 (VI und 38 S., 1 Mk. 80 Pf.) erwiesen, daß jene „Geschichte Bileam's" nicht Herm. von der Hardt, sondern Leibnitz zum Verfasser hat. Angeregt durch den Helmstedter Professor, welcher sich ihm brieflich über die redende Eselin als Traumerscheinung aussprach, aber unbefriedigt durch dessen Erklärungsversuch, schrieb Leibnitz seine eigenen Gedanken französisch nieder, legte seinen Aufsatz ihm vor und war unangenehm überrascht, als er diesen als erstes Stück der anonymen Flugschriften abgedruckt zu Gesicht bekam. Er verpflichtete von der Hardt, eine Separatausgabe der Histoire de Bileam zu veranstalten, und da auch das so übereilt geschah, daß die von ihm am 22. Okt. 1706 eingesandten Verbesserungen keine Aufnahme fanden, so theilt nun Brambach S. 30—38 den Text mit Leibnitz' Korrekturbemerkungen aus dem nach Helmstedt geschickten Exemplare und zugleich auch von der Hardt's Randbemerkungen zu der Separatausgabe vom J. 1707 mit. Beide Drucke mit diesen interessanten Beischriften finden sich in der Großherzoglich Badischen Hof- und Landesbibliothek, und die in der Karlsruher Sammlung aufgefundenen Briefe, welche Leibnitz mit von der Hardt gewechselt, lichten den Hergang der Entstehung der Histoire de Bileam vollständig und lassen nicht das geringste Dunkel.

Auch dieser Aufsatz über den Abschnitt Bileam, durch welchen Leibnitz' Werke einen kleinen, aber nicht unbedeutenden Zuwachs erhalten, trägt den Stempel des großen Mannes und seiner Ueberlegenheit über den Helmstedter Professor, mit welchem er zwar darin, daß das scheinbar Vernunft- und Erfahrungswidrige in der Bibel vernunft- und erfahrungsgemäß zu deuten sei, übereinstimmt, aber ohne daß dessen flunkernde Hypothesenmacherei, wie er in einem Briefe vom

23. Juli 1706 mit edelmännischer Feinheit andeutet, ihn befriedigte. Auch er verlegt das Erlebniß mit der Eselin in die Innerlichkeit Bileam's, aber nicht eines Traums, den er daheim in Pethôr oder reitend, sondern während der mehrtägigen Reise in der Herberge gehabt habe. Die Eselin, die ihr Herr vorwärts zu gehen zwingen will, sei ein Bild, in welchem Bileam sich selber schaute, den Balak nöthigen will ihm zu willfahren, und der Engel Gottes, vor welchem die Eselin scheute, sei die Darstellung der dem Propheten in den Weg tretenden warnenden Gottheit. In feiner, obwol gekünstelter Weise deutet Leibnitz das Ganze bis ins Einzelnste aus, als eine aus der Gewissensunruhe des hellseherisch angelegten Mannes geborene Vergegenwärtigung des Bevorstehenden, und zwar als eine wahrheitgemäße: en effet cette vision fut un presage de tout ce qui lui est arrivé. Et il semble que c'est pour cela que Moyse l'a fait enrégistrer et conserver.

Moses? — Die Bibelforschung der Gegenwart ist zu der Erkenntniß gelangt daß der Pentateuch weder von Moses redigirt ist noch von ihm redigirt sein will. Aber auch an solcher Umdeutung biblischer Wundergeschichten wie die von Herm. von der Hardt und Leibnitz beliebte hat die moderne Wissenschaft den Geschmack verloren. Sage und Mythus sind in der Auffassung der Wunder an die Stelle des Traums und der Vision getreten. Auch vom supranaturalistischen Standpunkt aus wird eine Betheiligung der Sage an der Wiedergabe der Geschichte Bileam's nicht auszuschließen sein. Aber die Thatsächlichkeit der Geschichte im allgemeinen als eines integrirenden Bestandtheils der Wunder des Auszugs ist durch solche Rückbeziehungen wie Mi. 6, 5 (vgl. 7, 15) und Deut. 4, 3. 23, 5 f. verbürgt. Und mit der redenden Eselin Bileam's verhält es sich ähnlich wie mit der redenden Paradiesesschlange. Weder hier noch dort verlieh die göttliche Allmacht dem sprachlosen Thiere die momentanen Funktionen menschlicher Sprachwerkzeuge. Aber sie bewirkte, daß das Widerstreben des Thieres, veranlaßt durch das auch sonst an Reitthieren beobachtete second sight, sich für Bileam in menschliche wahrnehmbare Rede umsetzte, wonach das Erlebniß 1 Petr. 2, 15 f. ausgedrückt ist. Wir lassen das Wunder als übernatürliche Gotteswirkung stehen, ohne aber darin eine momentane Wandelung des Naturgesetzlichen in sein Gegentheil zu sehen.

Wenn irgendwo ist das Recht der Analyse an dem Abschnitt Bileam ersichtlich. Der Erzähler von Num. 22, 2—21 kann nicht auch der Erzähler von 22, 22—35 sein. Denn in 22, 2—21 läßt Bileam die Abgesandten Balak's göttlicher Weisung gemäß abziehen, ohne ihnen zu willfahren, und erst als Balak eine noch imposantere Gesandtschaft abordnet und an Bileam der ausdrückliche Befehl Gottes ergeht, der wiederholten Aufforderung zu folgen, aber nichts zu reden als was er ihn reden heißen werde, macht sich der Wahrsager mit den Fürsten Moabs auf den Weg. Was V. 22 folgt, kann nicht die ursprüngliche Fortsetzung dieses Erzählungsstücks gewesen sein, denn es beginnt: „Da entbrannte der Zorn Elohim's daß er mitging . ." — es fordert harmonistische Kunst, um es mit dem oben Erzählten in Zusammenhang zu bringen. Der Redaktor hat hier zwei Excerpte aus verschiedener Quelle (und zwar ohne Zweifel das erstere

aus E, das letztere aus J) aneinandergeschoben, indem er es dem nachdenkenden Leser überläßt, sie in das rechte Verhältniß zu einander zu setzen. Für die Beurtheilung der Persönlichkeit Bileam's ist Num. 22, 22—35 maßgebend geworden. Er erscheint Jud. 11. 1 Petr. 2, 15 f. als durch widergöttliche Lohnsucht bethörter Zauberer, der sich durch das sprachlose, aber für ihn vernehmlich redende Thier beschämen lassen mußte.

Während aber insoweit das Recht der Analyse außer Zweifel steht, sind ihr übrigens Schranken gezogen, welche sie nur auf dem Wege unsicherer Vermuthung überschreiten kann. Als Bileam in Moab und zwar in dem oberhalb des Arnon zwischen Arnon und Jabbok gelegenen Gebirgstheile Moabs angelangt ist, weist ihm König Balak dreimal einen Standort an, von wo aus er Israel in Sicht hat 22, 41. 23, 14. 23, 28. Opfer gehen voraus, um Jahve womöglich günstig für Balak zu stimmen, aber Bileam muß segnen statt zu fluchen und schließlich ergibt er sich willig, auf Zeichenschau verzichtend, in den nun erkannten unabänderlichen Willen Gottes. Seiner Weissagungssprüche sind sieben (3+4), drei an die drei Aufstellungen sich anschließende: 23, 7—10. 18—24. 24, 3—9 und vier, welche er, sich verabschiedend, hinzufügt: 24, 15—19 (mit der Weissagung des Sterns aus Jakob); 24, 20 (gegen Amalek); 24, 21 f. (gegen die Keniter) und 24, 23 f. (gegen die Weltmacht aus Westen). Alle diese sieben משלים haben gleiches hochdichterisches Gepräge. Die ersten drei sind mannichfach unter sich verflochten. In 23, 24[a] sowie 24, 9[a] klingt Gen. 49, 9, in 24, 9[b] klingt Gen. 12, 3. 27, 29 wieder. Und 23, 21. 24, 7 reden gleicherweise von Jahve als König Israels, womit nicht dissonirt, daß im vierten Weissagungsspruch ein zukünftiger menschlicher Scepterträger die Nachbarvölker unterwirft. Die neuesten Kritiker aber leiten die Sprüche 3. 4 aus anderer Quelle als 1. 2 ab und betrachten die Sprüche 5. 6. 7 als Zusätze des Redaktors. Auffällig ist es allerdings, daß in 24, 7—9 hervorstechende Worte aus 23, 22. 24 sich wiederholen und daß Spruch 3 und 4 mit gleichem נאם 24, 3. 15 eingeführt werden. Aber gleichlautend sind doch nur 23, 22 und 24, 8[a], und die Einführungen mit selbstgefühlsvollem נאם erklären sich daraus, daß bei der dritten Aufstellung sich ein Umschwung in Bileam's Stimmung vollzieht: er weiß und bezeichnet sich nun, innerlich überwunden, als Propheten Jahve's.

In Datirung des siebenten Spruchs aber wird sich das Urtheil je nach der prinzipiellen Stellung entscheiden, die man zu der Prophetie einnimmt. Der Spruch lautet: „Wehe, wer wird am Leben bleiben von da an, wo Gott das verhängt! Und Schiffe (kommen) von Seite der Kittäer und bezwingen Assur und bezwingen Eber, und auch der (dieser letzte Feind) verfällt dem Untergang“. Hier berührt sich der Fernblick der Weissagung mit dem des Buches Daniel, wo die Erwähnung der kittäischen, d. i. cyprischen oder (da Cypern jedenfalls synekdochisch gemeint ist) westländischen europäischen und also griechischen oder (so dort in Dan. 11, 30) römischen Schiffe sich wiederholt. Il y a un bel endroit dans la derniere prophetie de Bileam à la fin — sagt Leibnitz* über diesen siebenten

* Wir geben seine Schreibweise des Französischen genau wieder.

Spruch — qui pourroit faire croire qu'il avoit été poussé quelques fois par l'Esprit de Dieu. C'est qu'il paroit avoir predit la venue d' Alexandre le grand dans l'orient, et le renversement de l'Empire, qui étoit possedé auparavant par les Assyriens et par les Perses. Car il dit, supposé que c'est lui qui a parlé, qu'un jour des vaisseaus viendroient de Chittim c'est à dire de la Grece, et non pas l'Italie (comme quelques uns l'ont pris en l'appliquant aus Romains) et que ces nouveaus venus détruroient l'Assur et l'Heber. Car Assur signifie les Assyriens, et Heber plusieurs peuples voisins. C'est pourquoi dans la Genèse *ch.* 10 *v.* 21 Sem est appellé le pere de tous les fils d'Heber. Car pour marquer, que c'est d' Alexandre qu'on veut parler, on ajoûte, que le Chef de ceus de Chittim après avoir boule-versé l'orient, perira bien tôt lui même. Dillmann behilft sich betreffs der Anlandung kittäischer Schiffe mit der Bemerkung, daß da ein specielles, dem Verf. wohl bekanntes Ereigniß gemeint sei, welches wir bei der Kargheit der überlieferten Nachrichten nicht sicher datiren können. Aber Leibnitz ist in vollem Rechte, indem er annimmt, daß die Vorhersagung, vielleicht wirkliche Weissagung, auf Alexander den Macedonier gehe, welcher nach 1 Macc. 1, 5 ἐξῆλθεν ἐκ τῆς γῆς Χεττιείμ. Wenn es nun aber ein vaticinium post eventum ist, welches der Redaktor von irgendwo her Bileam in den Mund gelegt hat, so müßte die Redaktion des Pentateuchs bis in die Diadochenzeit herabdatirt werden. Die weissagungs- wie wunderscheue Kritik befindet sich hier in der Klemme. Die Frage nach der Abfassungszeit dieses Weissagungsspruchs war eine beliebte Vexirfrage Tholuck's, durch die er allzu selbstzuversichtliche Kritiker zur Ahnung der Ohnmacht menschlichen Wissens zu bringen suchte. —

Daß Bileam, trotzdem daß er segnend statt fluchend sich dem Zwang höherer Einwirkung fügte, doch ein zweideutiger ungerader Charakter war, wurde daran offenbar, daß er schließlich dem Könige Balak den Rath gab, das ihn bedrohende Volk durch Hereinziehung in den wollüstigen Kult des Baal Peôr und also durch Entnervung zu schwächen. Rückbeziehungen auf diese Verderbung durch Verführung finden sich Deut. 4, 3. Ps. 106, 28—30 (aber ohne Erwähnung des Rathes Bileam's) und Apok. 2, 14. Im B. Numeri selbst erfahren wir nur nachträglich und beiläufig, daß Bileam der Anstifter dieser Verderbung war. Und auch hier wieder liegt wie in Kap. 22 das Recht der Analyse zu Tage. Es gab zwei Relationen, deren eine die Moabiter und deren andere die Midianiter als diejenigen bezeichnete, welche durch ihre Frauen die Israeliten in den Baal-Peôrs-Dienst hineinzogen. Die eine Relation, welche Moab nennt, liegt in 25, 1—5 vor, sie ist von J und auf sie bezieht sich Deut. 4, 3 zurück. Die andere, welche Midian nennt, ist an das ihr zur Einführung dienende Stück 25, 1—5 in 25, 6 ff. angefügt, sie ist von Q — die Verführung durch Midian wird Motiv des Rachekrieges gegen Midian (25, 16—19), welcher in Kap. 31 erzählt wird. Ein Widerspruch kontradiktorischer Art liegt hier nicht vor. Der Redaktor, welcher 22, 4. 7 den an Bileam abgesandten Aeltesten Moabs die Aeltesten Midians beigesellt, geht von der Voraussetzung aus, daß zwischen Moab und dem im Ostjordanlande wohnhaften Theile Midians Bundes- und Kultusgemeinschaft bestand. Aber der Unterschied

der Erzähler springt doch in die Augen. Denn weder ist in Kap. 23. 24 von Midian, noch ist in 25, 1—5 von Bileam die Rede. Nur durch die midianitische Relation erfahren wir 31, 16, daß die Verführung Israels zur Theilnahme an den Orgien des Baal-Peôr-Kultus auf Bileam's Rath geschah, und aus 31, 8, daß Bileam in jenem Rachekrieg gegen Midian getödtet ward. Daß Bileam selber nach dieser Relation ein Midianiter war, ist eine Folgerung Dillmann's, welche Q ohne Noth in unwahrscheinlichen Widerspruch mit E und J verwickelt. Es ist doch gar nicht unwahrscheinlich, daß Bileam, obwol er sich nach 24, 25 zur Rückreise anschickte, doch im Ostjordanlande inmitten Midians noch sitzen blieb, um dort den Feinden Israels sich dienstfertig zu beweisen und die Ausführung und Wirkung seines Verführungsplans abzuwarten.

Aber es ist auffällig, daß in Kap. 23—24 nichts über Bileam's Rath verlautet, obwol 31, 16 darauf als eine bekannte Thatsache zurückgewiesen wird. Wir hören jedoch 24, 14 Bileam sagen: Und nun siehe begebe ich mich zu meinem Volke, wohlan denn, ich will dir rathen (אִֽיעָצְךָ) . . Auf dieses „ich will dir rathen" hat der belgische Theolog D. A. van Hoonacker in seiner Schrift: Quelques Observations critiques sur les récits concernant Bileam (Löwen 1888, Separatabzug aus der Zeitschrift Muséon) eine fein ausgesponnene Hypothese gegründet. Er hält jenes איעצך für den Rest der ursprünglichen Erzählung des hinterlistigen Rathes Bileam's, jetzt freilich in einen ihn unkenntlich machenden Zusammenhang eingearbeitet, aus welchem er ihn isolirt, indem er folgendermaßen umstellt: 24, 3—9^a (9^b wahrscheinlich eine Interpolation) 17 (mit Weglassung der Einführung V. 15. 16 als einer Wiederholung der Einführung V. 3. 4) — 19. 10—14. In diesem V. 14 muß natürlich באחרית הימים weggeschnitten und angenommen werden, daß die Worte: „wohlan, ich will dir einen Rath geben, was dieses Volk deinem Volke thun soll" den Sinn haben: je te dirai ce qu'il faudra provoquer entre les deux peuples. Und er fügt hinzu: Peut-être dans le text original le conseil de Bileam se trouvait-il indiqué. Aber da 31, 16 auf den Rath Bileam's als eine bekannte Sache zurückgewiesen wird, so ist es doch zu unwahrscheinlich, daß der Redaktor die Grundstelle in einer solchen Weise verwaschen hätte — die Verkettung von 31, 16 mit 24, 14 ist allzu theuer erkauft, und auf die Voraussetzung, daß איעצך nichts anderes als je te donnerai un conseil bedeuten könne, ist mehr aufgebaut, als die Tragkraft dieses Worts zuläßt.

Einen anderen Text von 24, 14 als den uns vorliegenden hat keiner der alten Uebersetzer vor sich gehabt. Hieronymus übersetzt zwar Verumtamen pergens ad populum meum dabo consilium, quid populus tuus populo huic faciat extremo tempore, und fast scheint es so, als ob er dabei wie van Hoonacker an den Rath Bileam's denke, daß das Volk Balak's das Volk Israel durch Verleitung zum Abfall von Jahve ruiniren solle; denn weshalb anders hätte er populus hic populo tuo in populus tuus populo huic umgesetzt? Aber איעצך nöthigt dazu nicht. Es läßt sich ebenso sprachgebrauchsgemäß mit monebo te als dabo tibi consilium übersetzen. Denn יעץ bedeutet nicht nur Rath geben, sondern auch: einen Entschluß fassen und auch: Mahnung ertheilen (die gemeinübliche Bedeutung des arab. وعظ) und auch, wie aus Jes. 41, 28. 44, 26 ersichtlich:

Aufschluß geben. Indes war es der Mühe werth, den Versuch zu machen, zuzusehen ob vielleicht 24, 14 ursprünglich eine Gestalt hatte, in welcher diese Stelle im Wechselbezug zu 31, 16 stand. Gelungen ist der Versuch nicht, und man wird also annehmen müssen, daß die Erwähnung des verderberischen Rathes Bileam's, worauf 31, 16 zurückdeutet, in dem vom Redaktor fallen gelassenen Eingang zu 25, 6 ff. vorkam.

Als einen Hauptgewinn seiner kritischen Operation bezeichnet van Hoonacker dies, daß, wenn man אריצך so zu seinem Rechte kommen lasse, 25, 1—5 und 25, 6 ff. unter einheitlichen Gesichtspunkt treten und Deut. 4, 3 sich als Rückbeziehung auf den ganzen Bericht Kap. 25, wie er uns vorliegt, ansehen lasse. Aber auch dies ist Selbsttäuschung. Ich habe in meinen Pentateuchkritischen Studien (Nr. IX in Jahrg. 1880 dieser Zeitschrift) nachgewiesen, daß sich im Deuteronomium Rückbeziehungen auf das von Q kodificirte Gesetz finden, die historische Erinnerung aber, welche Deut. 4, 3 als warnendes Beispiel angeführt wird, setzt lediglich Num. 25, 1—5 voraus. Dagegen weist Ps. 106, 28—30 auf Num. 25, 6 ff. zurück, und Apok. 2, 14 auf das ganze Kap. 25 nebst 31.

Trotz der gewaltsamen Umstellungen und Streichungen, vermittelst welcher van Hoonacker die überlieferte Gestalt des Berichts umgestaltet, hat mich seine kritische Operationsweise doch nicht so abgestoßen wie die des berühmten oxforder Sprach- und Alterthumsforschers Prof. A. H. Sayce in seinem Aufsatz „Balaams Prophecy and the God Sheth" im Oktoberheft 1887 der von Harper, Haupt und Strack herausgegebenen amerikanischen Zeitschrift „Hebraica". Das kühne Verfahren van Hoonacker's verfolgt doch die Lösung eines Problems, durch welches der Bericht selbst die Kritik herausfordert; Sayce aber baut in seiner Behandlung der letzten vier Sprüche Bileam's eine unbewiesene willkürliche Behauptung auf die andere, sodaß man an der Zukunft der historisch-kritischen Exegese verzweifeln möchte, wenn man die vorliegende Urkunde dergestalt zu einem Spielball wüster Hypothesenmacherei gemacht sieht.

Der vierte Spruch beginnt: „Ich sehe ihn und nicht anjetzt, ich schaue ihn und nicht nahe". Aus diesem „ihn", welches keine Anknüpfung in Vorausgegangenem hat, schließt Sayce, daß der Spruch anderswoher mit Weglassung seines Anfangs entnommen sein müsse. Aber dieses „ihn" erklärt sich wie der Artikel in העלמה Jes. 7, 14 — eine Gestalt ferner Zukunft tritt in den Sehbereich des Propheten, die er dann näher beschreibt. Auch der Anfang von Ps. 87, 5: „Seine Gegründete auf heiligen Bergen" ist ohne Rückbeziehung, erst in V. 2 nennt der Dichter die Gemeinte. Und wie häufig (z. B. Jes. 8, 21 בָּהּ) kommt es vor, daß ein Pronomen vorausgeht und das Nomen, auf welches es sich bezieht, nachfolgt!

Ferner 17^b: er zerschellt die Seiten Moabs ꝛc. soll auch aus einer anderen Quelle herübergenommen sein, wie aus der Vergleichung von Num. 21, 28; Jer. 48, 45; Am. 2, 2 erhelle. Dabei wird vorausgesetzt, 17^b sei eine Nachbildung jener Stelle des amoritischen Siegesliedes, aber 17^b hat mit dieser nichts als das „Hervorgehen" (יצא) und die Nennung Moabs gemein. Jeremia aber flicht in 48, 45—46 Reminiscenzen aus dem Siegeslied und aus Bileam's viertem Spruche

zusammen. Ohne in Erwägung zu ziehen, daß es eine Sitte Jeremia's ist Grundstellen, die er reproducirt, leise umzubiegen (vgl. z. B. Jer. 49,31 אַנְשֵׁר mit Jes. 16, 7 אֲשִׁישֵׁר), zieht Sayce dem קרקר Bileam's das von Jeremia dafür gesetzte קדקד vor, weil קרקר (funditus evertit) nicht wol Personen zum Objekt haben könne und קדקד einen besseren Parallelismus zu פאתי ergebe. Aber wie הפך (subvertere) gewöhnlich von Sachen gesagt wird und doch einmal Spr. 12, 7 mit persönlichem Objekt vorkommt, so ist Gleiches auch bei קרקר unbedenklich und der Parallelismus von כל בני mit פאתי bedarf keiner Steigerung seiner Koncinnität, wenn man den Dual פאתי nicht wie Sayce und Dillmann nach Ewald von den beiden Schläfen (tempora capitis), sondern von den beiden Seiten (Süd und Nord, Ost und West) Moabs versteht. Die dünne Schädelstelle zur Seite der Augen heißt nicht פֵּאָה, sondern רַקָּה (Richt. 5, 26), und daß מחץ sonst nur von Personen und Körpertheilen vorkommt (Dillm.), ist kein Gegengrund, da auch bei פאתי an die beiderseitige, d. i. ganze, Bevölkerung Moabs gedacht ist. Auch bei Jeremia 49, 45 bedeutet פְּאַת nicht die Kopfseite, sondern die Ecke Moabs, d. h. das Land Moabs bis zum äußersten Winkel, denn auf die Kopfseite paßt nicht ותאכל (daß das Feuer sie frißt), und doch hält Sayce dieses אכל für das Ursprüngliche und מחץ Bileam's für eine jüngere Abänderung, indem er sich einbildet, der Spruch Bileam's kopire das amoritische Siegeslied.

Sowol in der Umänderung des קרקר in קדקד als in der Erklärung des פאתי hat Sayce Vorgänger und nicht zu verachtende, obwol nicht durchschlagende Gründe. Nun aber mäkelt er weiter an „Es tritt hervor ein Stern aus Jakob und ein Scepter aus Israel", indem er behauptet, דרך könne nicht von einem Sterne gebraucht werden (warum nicht? Vgl. arab. صَبَا und προῆγεν = הלך לפניהם Matth. 2, 9), eher קם (aber wo kommt קם von einem Gestirn vor? Eher צלח) — er hält die Stelle für verderbt, weiß sie aber nicht zu verbessern.

Konsequenterweise sollte er auch בני־שֵׁת Bileam's gegen בני שְׁאוֹן Jeremia's preisgeben, aber er meint, daß hier, wenn irgendwo der Grundsatz, daß die schwerere Lesart der leichteren vorzuziehen sei, in Anwendung komme. Was bisjetzt niemand ahnte, kann zuerst er hier mittheilen, daß שת ebenso ein Gott ist wie עַמִּי im Namen der Ammoniter, und zwar ein Gott der Moabiter, denn כל בני שת sei die Kopie von בעלי במות ארנן in dem Siegesliede — ein Gott der auf den Höhen des Arnon anbetenden Moabiter; die Richtigkeit dieses Wahrscheinlichkeitsschlusses sei jetzt archäologisch erwiesen, denn am Fuße des südöstlichen Winkels der großen jerusalemischen Moschee (des Haram) fand Sir C. Warren unter anderen alten Scherben auch zwei mit dem Bilde der geflügelten Sonnenscheibe verzierte Henkel, auf deren einem in altphönizischer Schrift למלך צפ und auf der anderen למלך שת zu lesen ist, und dieses könne doch nichts anderes bedeuten als „zugehörig dem Moloch-Scheth", enthalte also die Aussage: Moloch ist Scheth, und man ersehe aus diesem Funde, daß dieser Scheth in der Umgebung Jerusalems verehrt ward. Dieses שֵׁת aber bedeute den Phallus, wofür er sich auf 2 S. 10, 4; Jes. 20, 4 beruft, wo aber שת nicht die Scham, sondern das Gesäß bedeutet, und um ihm die Bedeutung Phallus aufzuzwingen, erklärt er שֵׁת = שֵׁנת Urin (eine Unform,

denn der Urin heißt שִׁין vom mittelvokaligen שׁין, תין), und nun legt sich ihm die Vermuthung nahe, daß שֵׁת der einheimische Name des moabitischen Baal-Peôr war. Ja er ist sogar geneigt zu glauben, daß שאת in Gen. 4, 7 der entstellte Name dieses Gottes Scheth und חטאת Name des assyrischen Strafgottes Nerra sei, von dem inschriftlich gesagt werde: „Der Gott Nerra liegt an seinem Thore“. In dieser Gedankenkette kommt nicht einem einzigen Gliede Beweiskraft zu. Es ist eine Pyramide von Imaginationen. Wie wenn die Inschrift jener Scherben bedeutete: Dem Könige der Ueberfluß (צָף), dem Könige der Bodensatz (שׁת)? Hapaxe von Götternamen sind immer verdächtig und müssen auf Verificirung warten.[1]

Auch V. 19 ist nach Sayce's Behauptung ursprünglichem Zusammenhang entfremdet. Subj. zu וְיֵרְדְּ könne nicht Israel sein, man müsse also impersonell übersetzen: „man herrsche von Jakob aus“, aber das passe nicht recht zu dem vorhergehenden „Israel übt Obmacht“, auch führe das מן von מיעקב eher auf יֵרֵד (man steige herab), wie mehrere der alten Uebersetzer das Wort aussprechen. Daß das Subj. der König sei, dessen Emblem Stern und Scepter (LXX 17ᵇ ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακώβ, ἀναστήσεται ἄνθρωπος ἐξ Ἰσραήλ), bleibt für Sayce ganz außer Betracht, und doch wird es durch die Lehnstelle Ps. 72, 8 vgl. Sach. 9, 10 bestätigt. Auch das מֵעִיר am Schlusse des V. 19 „kann nicht richtig sein“; es sei ja vorher von dem edomitischen Lande, aber von keiner Stadt die Rede — ein Beweis dafür, daß V. 19 von seiner rechten Stelle abgekommen. Ursprünglich folgte V. 19 unmittelbar auf V. 17 (denn V. 18 sei eine Interpolation) und im Hinblick auf Num. 21, 28 scheine עָר statt עיר zu setzen, der Anlaß der Aenderung liege möglicherweise in Ps. 60, 11.

Von den Neuheiten über Bileam's drei letzte Sprüche erwähne ich nur noch, daß Sayce V. 23 folgendermaßen, theilweise nach Abr. Geiger, wiederherstellt und übersetzt: „Und als er Agag (אגג für איו) sah, erhob er seinen Spruch und sagte: Wer wird Samuel überleben!“ Und daß er V. 24 für gründlich verderbt erklärt, indem er וצים nach LXX in ויצאים verwandelt und statt מיד כתים geneigt ist מירושלים zu lesen. Entzügelte Phantasie treibt so ihr unendlich variables Witzspiel. Das Ueberlieferte dient nur als Mittel der Scharfsinnsübung. Eine traurige Aussicht auf die Zukunft der biblischen Wissenschaft! Eine spätere, minder pietätslose und minder selbstzuversichtliche Generation wird den unter Gestrüpp und Schutt begrabenen Boden erst roden und umpflügen müssen, um von neuem zu beginnen, und zwar nach einer besseren Logik und in nüchternerer exakterer Weise.

---

1) Vgl. übrigens über frühere träumerische Combinationen des biblischen Seth der Urgeschichte mit dem ägyptischen Set-Typhon Ed. König in dem Art. Sethiten (Bd. XIV der Real-Encyklopädie).

Zur Chronologie des Lebens Pauli.

II. Paulus in Antiochia und Jerusalem.

Von Oberprediger Lic. Dr. **Geo. Wandel** in Strausberg.

I. Von der ersten Reise nach Jerusalem bis zum Ende der zweiten Missionsreise.

Nachdem wir in dem ersten Abschnitt unserer Erörterung das J. 34 als den festen Ausgangspunkt weiterer chronologischer Berechnungen angesetzt haben, handelt es sich in dem zweiten Theil darum, den chronologischen Rahmen für die großen Missionsreisen des Apostels zu bestimmen, insbesondere auch den Endpunkt der letzten, nämlich den Termin der Gefangennahme in Jerusalem. Wir nehmen unseren Ausgangspunkt abermals vom Galaterbrief und versuchen von hier aus die Angaben der Apostelgeschichte historisch zu begreifen.

Die erste feste Bestimmung, die uns entgegentritt, ist Gal. 2, 1: Ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν κτλ. Der Apostel spricht von einer Reise, die er mit Barnabas und Titus zusammen nach Jerusalem unternommen, 14 Jahre nach einem gewissen Zeitpunkt, der noch zu bestimmen ist. Das einleitende ἔπειτα kommt hier weniger in Betracht, da wir es von dem διά trennen (anders z. B. Hilgenfeld, der beides verbindet); es reiht das vorliegende Ereigniß zeitlich an das unmittelbar vorangehende, den Aufenthalt in Syrien an, und die streitige Frage ist nur die, von welchem Zeitpunkt an sind die 14 Jahre gerechnet? Von der Bekehrung, als dem ersten festen Punkt an, von welchem der Apostel auch die ersten drei Jahre (Gal. 1, 18) zählt, oder von dem syrisch-cilicischen Aufenthalt an, als dem unmittelbar voraufgegangenen festen Zeitpunkt an? Exegetisch läßt sich beides vertheidigen. Die Frage hat eine chronologische und eine sachliche Seite. In letzterer Instanz kommt alles darauf an, mit welcher von den in der Apostelgeschichte namhaft gemachten Reisen nach Jerusalem die Reise Gal. 2, 1 identificirt werden muß, in ersterer entscheidet das Jahr der Bekehrung, welches den weiteren chronologischen Rahmen mitbestimmen hilft. Wir versuchen von beiden Gesichtspunkten aus eine Antwort zu gewinnen, legen aber der Tendenz unserer Arbeit gemäß auf den ersteren das größere Gewicht. Noch sei bemerkt, daß wir einen besonderen Nachweis für die Bedeutung von διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν = nach durchlaufenen 14 Jahren beizubringen nicht mehr für nöthig erachten, so wenig wie dafür, daß πάλιν nicht nothwendig so viel heißt wie: zum zweiten mal (vgl. Winer, Grammatik, S. 340; Wieseler, Chronologie, S. 207; Anger, De temporum in Actis apostolorum ratione, S. 147. 148. 159. 160).

Rechnen wir also, was zunächst als wahrscheinlich sich darbietet, von dem syrisch-cilicischen Aufenthalt des Apostels an 14 Jahre nach vorwärts, so kann entweder vom Anfange oder vom Endpunkt an gezählt werden. Der Anfangspunkt dieses Aufenthalts war das Frühjahr 37 v. Chr. Der Endpunkt, wenn wir darunter den Zeitpunkt denken, an welchem Paulus seine erste Missionsreise begann, also seine derselben voraufgehende antiochenische Wirksamkeit, wie natürlich, mitbegreifen, ist uns zwar noch unbekannt, da wir das Jahr der ersten Missions-

reise noch nicht haben fixiren können, aber es läßt sich bequem das Todesjahr Agrippa's I, vor welchem diese Reise nicht unternommen wurde, als solcher Endpunkt für unsere Zwecke betrachten. Ist er auch vielleicht ein wenig zu früh angesetzt, so schadet dies der Richtigkeit unserer Rechnung nicht im mindesten; denn je später wir diesen Endpunkt ansetzen, um so schneller leuchtet die Unmöglichkeit der Annahme ein, Paulus könne von ihm aus die 14 Jahre gezählt haben. Das Todesjahr Agrippa's I. ist das J. 44 n. Chr. (Josephus, Antiq. 19, 8, 2). Wir hätten also die zwiefache Möglichkeit, die Reise Gal. 2, 1 entweder (von 37 n. Chr. an gezählt) in das J. 51, oder (von 44 n. Chr. an) in das J. 58 resp. noch später zu legen. Diese letztere Annahme führt sofort zu allerhand chronologischen Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten. Denn der Brief an die Galater könnte alsdann frühestens im J. 60 geschrieben sein, und außerdem würde keine andere der fünf in der Apostelgeschichte erwähnten Reisen Pauli nach Jerusalem mit der in Gal. 2, 1 erwähnten zusammenzubringen sein, außer der letzten derselben, auf welcher er gefangen genommen wurde. Diese Rechnung erweist sich schon hierdurch als völlig unmöglich. Anders stellt sich hingegen die Sache, wenn wir vom Anfangspunkt des syrischen Aufenthalts aus rechnen, also die Reise Gal. 2, 1 ins J. 51 setzen und uns dabei über die exceptionelle Weise, vom Anfang eines mehrjährigen Zeitraums anstatt von seinem Ende an zu rechnen, hinwegsetzen. Neben dieser einen Möglichkeit bliebe uns dann noch die andere, diese 14 Jahre von der Bekehrung an zählend, das J. 48 als das Jahr der Reise Gal. 2, 1 anzusetzen.

Die Entscheidung hierüber läßt sich abermals nur der Apostelgeschichte entnehmen. Der Verfasser derselben zählt außer der ersten Gal. 1, 18 erwähnten jerusalemischen Reise und der Gefangenschaftsreise noch drei andere auf, nämlich: 1. die s. g. Kollektenreise (Apg. 11, 30; 12, 25), 2. die Reise zum Apostelkonvent (Apg. 15, 1 ff.), 3. den Besuch in Jerusalem (Apg. 18, 22). Die Frage ist zunächst diese: Welche dieser drei Reisen kann nach der Chronologie der Apostelgeschichte (diese für sich betrachtet) in das J. 48 oder 51 gefallen sein? Um diese Frage zu beantworten, wird es nöthig sein, jede derselben einzeln, nach den historischen Momenten, welche sie darbietet, und ohne Rücksicht zunächst auf den Galaterbrief zu prüfen.

1. Die Kollektenreise.

Die Apostelgeschichte läßt den Apostel Paulus nach kurzem Aufenthalt in Jerusalem von Cäsarea aus nach seiner Heimat Tarsus in Cilicien einschiffen. Wie lange er dort blieb, darüber herrscht vollkommene Ungewißheit unter Kritikern und Chronologen; ob ein halbes oder ganzes Jahr (Wieseler, Chronologie, S. 147 ff.), ob einige (Krenkel, Paulus, S. 45) oder geraume Zeit (W. Schmidt in der Realencyklopädie und Anger, Tab. I), ob zehn Jahre (denn so lange könnte man diesen Aufenthalt ausdehnen) muß ganz dahingestellt bleiben. Barnabas holt ihn aus Tarsus nach Antiochia, und beide wirken miteinander eine Zeit daselbst, ehe sie gemeinsam die erste Missionsreise antreten. Wie lange diese Thätigkeit beider an der antiochenischen Gemeinde dauerte, ist abermals eine Streitfrage.

Denn aus dem ἐνιαυτὸν ὅλον in Apg. 11, 26 (Wieseler, Chronologie, S. 148 und Anger) kann man mit genügender Sicherheit nicht ableiten, daß die gemeinsame Thätigkeit vor der Kollektenreise nur ein Jahr gedauert hätte, und ebenso wenig, daß die Prophezeihung des Agabus zusammt ihrer Erfüllung in dieses Jahr gefallen sei. Daß die Zeitdauer des ὅλος ἐνιαυτός durch das erste καί auf das συναχθῆναι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ beschränkt wird, während das διδάξαι ὄχλον ἱκανόν einen besonderen Zeitraum für sich fordert, ist unzweifelhaft (Overbeck und Nösgen zu der St.). So ist dieser Ausdruck ὅλος ἐνιαυτός im Zusammenhang mit den anderen Ausdrücken wie: ἐν αὐταῖς δὲ ταῖς ἡμέραις in V. 27; und κατ' ἐκεῖνον δὲ τὸν καιρόν (in Apg. 12, 1) eine ganz vage Bestimmung, welche für die Chronologie nicht zu verwerthen ist.

Der Zeitpunkt, an welchem Paulus und Barnabas von Antiochia aus eine gemeinschaftliche Reise nach Jerusalem unternahmen, um für die Glaubensgenossen, welche unter der Theuerung litten, Unterstützungen zu bringen, also der Zeitpunkt der s. g. Kollektenreise, läßt sich vielleicht aus dem Josephus mit einiger Sicherheit bestimmen, weil dieser Historiker (von der proleptischen Erwähnung im dritten Buch der Alterthümer abgesehen) an zwei Stellen dieser Hungersnoth gedenkt, nämlich Antiq. 20, 5, 2 und 20, 2, 6. Durch die Anknüpfung des Faktums der Hungersnoth mit ἐπὶ τούτοις an die persönlichen Verhältnisse des Tiberius Alexander scheint dieselbe auf die Verwaltungszeit des letzteren eingeschränkt zu sein. Wenigstens muß man Keim („Aus dem Urchristenthum“, S. 19, Anm. 1) darin unbedingt beistimmen, daß diese Wortverbindung nicht maskulinisch gefaßt und auf die beiden vorhin erwähnten Prokuratoren unmittelbar bezogen werden kann, wie dies noch Anger (S. 43) und Wieseler (Chronologie, S. 157) gethan zu haben scheinen, indem Josephus alsdann ἐπὶ τούτων hätte schreiben müssen, sondern daß ἐπὶ τούτοις einfach ad hoc oder „zudem“ bedeutet. Aber der weitere Schluß, daß nunmehr die Theuerung eben dadurch auf die Zeit des Tiberius Alexander zu beschränken sei, wird durch die ganze Darstellungsweise des jüdischen Historikers im Anfang des 20. Buches der Alterthümer wieder hinfällig. Josephus nämlich hat zwischen Anfang (Antiq. 20, 1, 1) und Schluß (Antiq. 20, 5, 1) der Verwaltung des Cuspius Fadus die Geschichte von der Königin Helena und ihrer Thätigkeit für die hungernde Bevölkerung Jerusalems mitten hinein geschoben, und der Artikel τὸν bei μέγαν λιμόν knüpft so sichtbar an die vorige Erwähnung an, daß damit nothwendig der Annahme Vorschub geleistet wird, die Theuerung sei schon unter Fadus ausgebrochen und habe unter Tiberius Alexander fortgedauert. Bald nach dem Tode des Herodes traf der Prokurator Cuspius Fadus in Judäa ein, wahrscheinlich noch im Todesjahr des Fürsten, als welches wir das J. 44 aerae Dionys. ohne weiteren Nachweis annehmen (Anger, S. 39). Seine Anwesenheit in Judäa wird durch den bekannten Brief des Claudius (Josephus, Antiq. 20, 1, 2; vgl. Anger, S. 44) wenigstens für das J. 45, nach Keim (S. 19, Anm. 1) sogar noch für einen Theil des J. 46 bezeugt, sodaß man, da Tiberius Alexander schon im J. 48, wie weiter unten erhellen wird, abgelöst wurde, den Prokuratorenwechsel füglich in das J. 46 setzen und die Theuerung in diesem Jahre als schon vorhanden ansehen kann. Sie wird also schon im

J. 45 zum Ausbruch gekommen sein, da, wie Wieseler (Chronologie, S. 160) mit Recht hervorgehoben hat, die Bitte der Bewohner von Tyrus und Sidon um Frieden zusammt ihrer eigenthümlichen Motivirung (Apg. 12, 20), nicht gestatte, die Hungersnoth schon im J. 44 vorhanden denken. Erst der Ausfall der Ernte in den J. 44 oder 45 kann darüber entschieden haben. Setzen wir also ihren Beginn in das letztere Jahr, so können wir ihre Ausdehnung nicht über 47 hinaus annehmen, da im J. 48 bereits der Wechsel der Prokuratoren Alexander und Cumanus aus Josephus mit ziemlicher Genauigkeit zu ersehen ist. Der letztere nämlich, Ventidius Cumanus, trat sein Amt etwa gleichzeitig mit dem Tode des Herodes von Chalcis an, den Josephus in das achte Jahr des Claudius, also 48 n. Chr. setzt; denn der jüdische Autor erzählt in unmittelbarem Zusammenhang, daß Herodes von Chalcis das Hohepriesterthum dem Ananias Nebedaei verliehen habe, daß Cumanus angekommen und Herodes gestorben sei. Man lese nur die betr. Stelle (Antiq. 20, 5, 2) im Zusammenhang, um die Ueberzeugung zu gewinnen, daß beide Ereignisse in das J. 48 fallen. Mit Unrecht folgert Wieseler aus der Parallele im jüdischen Kriege, daß Cumanus Landpfleger geworden sei, als Agrippa II. Chalcis erhielt, also 50 n. Chr.; deswegen sei auch Cumanus erst um diese Zeit gesandt worden. Indessen die beiden, übrigens getrennten Sätze bei Josephus, aus welchen Wieseler diese Folgerung gezogen hat, haben unter sich keine Verbindung in Hinsicht der Zeit; vielmehr ist die Verleihung des Reiches an Agrippa I. (a^1) zeitlich abhängig gemacht von dem Tode des Herodes (a); und der Antritt des Cumanus in Judäa (b^1) von dem Weggang des Alexander (b); aber daß die Ereignisse a^1 und b^1 unter sich gleichzeitig stattgefunden haben müssen, ist aus der Darstellung des Schriftstellers nicht zu entnehmen; sie konnten sehr wohl zeitlich etwas auseinanderliegen. (Antiq. 20, 5, 2 legt Josephus den Antritt der Prokuratur das Cumanus zwischen eine Amtshandlung des Herodes von Chalcis und dessen Tod; hätte also nach Wieseler ein Ereigniß des J. 50 zwischen zwei Ereignisse des J. 48 gelegt.)

Wir setzen also den Wechsel der Prokuratoren Alexander und Cumanus in das achte Jahr des Claudius d. h. 48 und beschränken die Theuerung, da unter diesem Landpfleger keine Rede mehr von ihr ist, auf die J. 45 und 47. Ueber die Unbestimmtheit, die somit immer noch vorhanden ist, hilft uns auch der Umstand leider nicht hinweg, daß Josephus schon im dritten Buch der Alterthümer (15, 3) diese Theuerung vorweg erwähnt und den derzeitig fungirenden Hohenpriester Ismael nennt, sowie die Erkenntniß, daß hiermit Elionaeus der Sohn des Cantheras, von Agrippa I. eingesetzt (Antiq. 19, 8, 1) und von dessen Oheim später abgesetzt zu verstehen sein dürfte. Denn der Zeitpunkt seiner Absetzung ist ungewiß, und die Theuerung könnte unter mehreren Hohenpriestern bestanden haben; eine Beschränkung auf jenen einen ist nirgends ausgesprochen. Ebenso wenig bringt uns die oben angeführte Parallele des Josephus, in welcher er von der Thätigkeit der Königin Helena von Adiabene (auch Eusebius H. e. II, 12 erwähnt diese Stelle des Josephus) für die Einwohner Jerusalems erzählt, chronologisch weiter, und ebenso wenig endlich die Form der Weissagung des Agabus, der von einer Theuerung weissagt, die ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην ergehen werde,

woraus Overbeck (Kommentar zu der St.) den Schluß gezogen hat, daß an der ganzen Geschichte von der Weissagung nichts sei, weil eine derartige ausgedehnte Theuerung unter Claudius historisch nicht nachweisbar sei.

Unter der Regierung des Claudius fanden mehrere Theuerungen statt, allerdings keine im ganzen römischen Reich mit einem mal. Der Ausdruck ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην will auch nur dies besagen, daß Hungersnoth sich allmählich, nacheinander in den einzelnen Theilen der οἰκουμένη bemerklich machen werde, und nicht dies, daß das ganze römische Reich mit einem mal, in einem und demselben Jahr Hungersnoth und Theuerung haben werde. Diejenige Theuerung, welche uns am meisten interessirt, erwähnt Dio Cassius (60, 11) unter den Konsuln Claudius Caesar und C. Largus, d. h. im J. 42 n. Chr. Sie muß in Italien während der J. 41—43 geherrscht haben, und Wieseler (Chronologie, S. 156. 157, Anm. 2, S. 161) hat hieraus den Schluß gezogen, der Prophet könne nur im J. 44 geweissagt haben, da drei Jahre früher die Noth in der οἰκουμένη schon vorhanden gewesen sei. Indessen kann der Prophet nach der Darstellung der Apostelgeschichte schon viel früher, nämlich vor 41 geweissagt haben, und nichts nöthigt uns, Weissagung und Erfüllung als in ein Jahr zusammenfallend zu denken. Auch nicht das ἥτις ἐγένετο ἐπὶ Κλαυδίου, welcher Zusatz ohne das καί, dem Wieseler eine solche Bedeutung beilegt, das aber gestrichen werden muß, vielmehr andeutet, daß die Weissagung vor die Zeit des Claudius in das Ende der Regierung Caligula's fiel (vgl. Steinmeyer, „Die Geschichte der Geburt des Herrn", S. 27; Hofmann, „Die biblische Geschichte neuen Test.", S. 64).

Die Weissagung geschah nach Apg. 11, 27 ἐν αὐταῖς δὲ ταῖς ἡμέραις, welche Zeitbestimmung keineswegs mit Nothwendigkeit auf das Jahr zu beziehen ist, in dem Paulus und Barnabas gemeinsam in Antiochia wirkten, sondern sehr wohl einen weiteren, den vorangehenden Zeitraum mitbefassen kann, nämlich die ganze Zeit, die seit V. 20, wo von der Stiftung der antiochenischen Gemeinde und ihrer Visitation durch Barnabas die Rede war, verflossen ist. Wir setzen also die Weissagung des Agabus noch vor das J. 41, streichen das καί hinter ἥτις und verlegen den Anfang der Hungersnoth in den Winter des J. 45 auf 46, sowie die s. g. Kollektenreise der Sendlinge Paulus und Barnabas in das letztere J. 46, indem wir zugeben, daß diejenigen, welche die Theuerung früher beginnen lassen, auch die Kollektenreise früher, d. h. in das J. 44 zu setzen, veranlaßt sind (Krenkel, Paulus, S. 45; Zeller, Apostelgeschichte, S. 223; Nösgen, Kommentar, S. 67; Wendt, Kommentar, S. 27). Da aber die Theuerung schon im J. 47 erlosch, so kann die Kollektenreise spätestens in das J. 47 gelegt werden, niemals aber in das J. 48. Mithin kann die Gal. 2, 1 erwähnte Reise Pauli nichts mit der s. g. Kollektenreise zu thun haben.

Wir würden dieser Beweisführung überhoben gewesen sein, wenn wir etwa den sachlichen Beweis angetreten hätten, daß was Gal. 2, 1 ff. verhandelt wird, nur mit dem Inhalt von Apg. 15, 1 zusammengebracht werden kann (wie Anger S. 122 ff. gethan hat), und wenn wir es über uns hätten gewinnen können, im Anschluß hieran die Kollektenreise ebenso wie die Reise Apg. 18, 22 für unhistorische Tendenzdichtungen des Verfassers der Apostelgeschichte zu erklären

(Overbeck, Kommentar zu der St.; Hilgenfeld, Galaterbrief, S. 125; Wendt, Kommentar zu der St.; Krenkel, Paulus, S. 45), weil der davon schweigende Galaterbrief als „stummer und doch so beredter Ankläger" der unhistorischen Apostelgeschichte auftrete. Wir hätten uns in diesem Fall durch einen positiven Beweis zwei negative erspart. Aber gerade diesen ausführlichen sachlichen Beweis wollten wir möglichst vermeiden. Wir haben daher auch bei der Kollektenreise bisher kein besonderes Interesse gehabt ihre Möglichkeit oder Wirklichkeit nachzuweisen und uns darüber auszusprechen, ob wir sie für historisch halten. Nur darauf kam es zunächst an zu ermitteln, in welches Jahr der Profanhistorie diese Reise nach der Darstellung der Apostelgeschichte fallen muß, und wie sie sich der durch den Galaterbrief festgesetzten Chronologie des Paulinischen Lebens zwanglos einfügen würde. Nunmehr aber, nachdem wir chronologisch nachgewiesen haben, daß diese Reise der in Gal. 2, 1 erwähnten zeitlich als voraufgegangen gedacht werden muß, sind wir genöthigt, um den Zeitraum der ersten Missionsreise bestimmter abgrenzen zu können, auch sachlich darauf einzugehen und uns wenigstens in Kürze darüber zu erklären, aus welchen Gründen wir an der Thatsächlichkeit dieser Reise des Apostels festhalten.

Zunächst ist es nöthig das Faktum anzuerkennen, daß der Verfasser der Apostelgeschichte beide, Paulus und Barnabas, nach Jerusalem kommen und die Kollekte dort abliefern läßt. Apg. 11, 38 kombinirt mit 12, 25 läßt durchaus keine andere Auffassung zu, und es ist daher ein unnöthiger und unwahrscheinlicher Nothbehelf anzunehmen, Paulus für seine Person sei nicht nach Jerusalem gekommen, sondern habe nur den Barnabas bis in die Nähe der Stadt begleitet, oder er sei an der Abreise von Antiochia durch einen unbekannten Umstand verhindert worden, und der mangelhaft berichtete Lukas habe seinen Namen neben dem des Barnabas versehentlich stehen lassen (Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung", S. 142ff.). Andererseits kann das bloße Schweigen des Galaterbriefes für sich allein betrachtet noch kein Beweis für die Ungeschichtlichkeit der Kollektenreise sein, es wäre denn zuvor nachgewiesen, daß der Apostel seiner Gal. 1, 11—12 ausgesprochenen Tendenz zufolge alle seine Reisen nach Jerusalem und alle seine Berührungen mit den Urapostelu ausnahmslos darzulegen bestrebt sein mußte. Dann aber würde (da Gal. 2, 1 und Apg. 15, 1ff. von der negativen Kritik und nach ihrem Vorgang heute ganz allgemein identificirt werden) auch die Reise Apg. 18, 23 unhistorisch sein, weil auch sie im Galaterbrief nicht erwähnt wird, obwol dieser Brief nach der zweiten Anwesenheit Pauli in Galatien geschrieben sein muß (Anger, S. 135, Hilgenfeld, Galaterbrief, S. 201 und überhaupt die Kommentare). In der That hat Zeller diese letzte Reise ebenfalls für unhistorische Erdichtung erklärt, aber nur um ihrer eigenthümlichen Motivirung in V. 21, die indeß textkritisch verdächtig ist, willen. In sich hat die abermalige kurze Berührung Jerusalems durch den Apostel nichts irgendwie Unwahrscheinliches oder Unglaubwürdiges, und andere Kritiker haben sie unangefochten gelassen (z. B. Wendt im Kommentar zu der St.; vgl. Pfleiderer „Der Paulinismus" im Anhang betr. die Apostelgeschichte). Indeß hat Zeller (S. 303) andererseits eingeräumt, daß eine Tendenz des Apostels, alle seine jeru-

salemischen Reisen, die er bis zur Abfassung des Briefes gemacht hatte, aufzuzählen, nicht erweislich sei; vielmehr habe er nur diejenigen aufzählen müssen, welche der entscheidenden Anerkennung seiner Selbständigkeit durch die Urapostel vorangingen, oder wie Hilgenfeld (Galaterbrief, S. 125) sich ausdrückt: „Er war genöthigt, jede Berührung mit der Urgemeinde sowie den Grad derselben anzugeben“. (Gemäßigter hat sich Baur ausgesprochen, Paulus, S. 130.) Wollte man dem entgegenhalten, daß der Apostel, um seine Selbständigkeit den Angreifern derselben zu dokumentiren, doch nur nöthig gehabt hätte, diejenigen Reisen nach Jerusalem und Berührungen mit den Aposteln zu erwähnen, bei welchen irgendetwas Wichtiges für seine Heilserkenntniß oder sein praktisches Wissen Bedeutsames verhandelt worden sei, daher er die erste und die dritte Reise zu erwähnen genöthigt war, auf deren ersterer er beabsichtigte den Petrus zu sprechen, um von ihm Thatsachen aus dem Leben des Herrn sich erzählen zu lassen (Holsten, „Zum Evangelium des Paulus und des Petrus“, 118—275), und deren letztere für seine Wirksamkeit von solcher Bedeutung war, nicht aber eine Reise, auf welcher er lediglich eine Kollekte den Aeltesten der jerusalemischen Gemeinde zu überreichen hatte, und wenn überhaupt, so doch nur in eine ganz gleichgültige Berührung mit den Uraposteln kam, so würde von jener Seite etwa erwidert werden: daß er durch eine unvollständige Aufzählung seiner Reisen bei seinen Widersachern in Galatien nothwendig den Verdacht habe erwecken müssen, doch von den Uraposteln hinsichtlich seines Evangeliums beeinflußt zu sein, also seine Predigt doch irgendwie von Menschen empfangen zu haben, wohingegen, wenn er diese gleichgültige Reise wirklich gemacht hätte, eine Erwähnung derselben unter Hervorhebung ihres für seine Unabhängigkeit irrelevanten Zweckes seiner Gesammttendenz offenbar sehr förderlich hätte sein müssen (vgl. Sieffert, Galaterbrief zu der St.).

Aber vor diesem Verdacht von seiten der Widersacher hätte sich der Apostel auch durch eine Erwähnung der Kollektenreise und Bezeichnung des Grades der Berührung, in welche er auf ihr mit den Uraposteln kam, nicht gesichert. Diesen Verdacht hätten seine Widersacher bereits aus dem ersten Aufenthalt in Jerusalem und dem von ihm selbst zugestandenen Verkehr mit Jakobus und Petrus hinlänglich trotz des ἱστορῆσαι, ja vielleicht gerade durch dasselbe begründen und trotz desselben aufrecht halten können (vgl. Anger, S. 147). Und wenn es ihm hauptsächlich darum zu thun war, den Zeitpunkt und die Weise der officiellen Anerkennung seiner Selbständigkeit durch die Urapostel kenntlich zu machen, so hätte er gar nicht nöthig gehabt, vor der Reise zum Apostelkonvent irgendeine andere zu erwähnen, da es für seine Gegner von geringerer Wichtigkeit sein konnte, welche Berührungen zwischen ihm und den Uraposteln voraufgegangen waren, wenn nur das Resultat der letzten Berührung mit ihnen und ihre öffentliche Anerkennung für ihn Zeugniß ablegte. Er hätte, streng genommen, dann weder der ersten noch der zweiten Reise und ihrer Erwähnung bedurft, wol aber unter allen Umständen der vierten, um nicht dem Verdacht Raum zu geben, als wäre die erstmalige Anerkennung von neuem bestritten, modificirt oder vielleicht gar zurückgenommen worden. Und doch hat der Apostel die vierte Reise nach Jerusalem mit Stillschweigen übergangen.

Also weder eine vollzählige Anführung aller jerusalemischen Reisen noch aller vor dem Apostelkonvent geschehenen konnte er beabsichtigen, sondern nur die vollzählige Aufführung aller derjenigen Ereignisse seines Lebens seit seiner Bekehrung, die zu seinem in Gal. 1, 11—12 ausgesprochenen Zweck irgendeine Beziehung haben oder ihm als Stützpunkte dienen konnten. Dahin gehörte seine Bekehrung, sein Aufenthalt in Arabien und zwei jerusalemische Reisen, auf welchen wichtige für sein Evangelium bedeutungsvolle Dinge verhandelt waren. Nicht dahin gehörten die Kollektenreise und der kurze Besuch Apg. 18, 22. Aus diesem Grunde überging er beide, weil auf keinem der beiden Besuche irgendetwas für seine Selbständigkeit Wichtiges verhandelt wurde.

Auch was Hilgenfeld (Galaterbrief, S. 124) besonders gegen die Kollektenreise geltend gemacht hat: Paulus habe, wenn sie historisch sei, Gal. 1, 22 nicht behaupten können, er sei den Gemeinden in Judäa unbekannt gewesen, da er doch in Jerusalem nach Apg. 9, 28 gepredigt, vorher in Damaskus und Arabien gepredigt und Gal. 2, 1 auf eine reiche Wirksamkeit unter den Heiden zurückschaue, will uns nicht überzeugend dünken. Denn in Arabien ist eine Predigt Pauli unter den Juden und Heiden nicht erweislich und keinesfalls der Zweck seiner dortigen Anwesenheit; in Jerusalem hatte er sich zwar nur vierzehn Tage, doch lange genug um die wichtigsten Gemeindeglieder kennen zu lernen, aufgehalten, und war nach sieben Jahren noch einmal flüchtig dagewesen. Daher sein Ausdruck: ἤμην δὲ ἀγνοούμενος τῷ προσώπῳ ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας in jedem Fall ungenau ist und der Ausdrucksweise des gewöhnlichen Lebens entspricht. Unmöglich kann man behaupten, dieser Ausdruck widerlege die Apostelgeschichte und vernichte die Kollektenreise. Wer es mit diesem Ausdruck so genau nimmt, muß konsequent behaupten, Paulus widerlege sich eigentlich selbst. Denn der Apostel wird in dem von ihm eingeräumten vierzehntägigen Aufenthalt in Jerusalem doch mehr Gemeindeglieder gesehen und kennen gelernt haben als nur die Apostel Petrus und Jakobus. Oder sollen wir alles Ernstes annehmen, er habe sich lediglich nur auf diese beiden beschränkt?[1] Sollen wir nicht glauben, daß er Barnabas und das Presbyterium kennen gelernt habe? Auf seiner Kollektenreise wird überdies nur die Berührung mit dem letzteren erwähnt, und von einem Besuch in irgendeiner anderen Gemeinde Judäas ist ohnedies auch in der Apostelgeschichte keine Rede. So war denn der Thatbestand auch nach dem Galaterbrief wie nach der Apostelgeschichte dieser, daß der Apostel in der Gemeinde zu Jerusalem flüchtig bekannt war, wenigstens den wichtigsten Gemeindegliedern, sonst aber keiner Ge-

1) Ich weiß auch nicht, warum ein Widerspruch darin liegen soll, wenn die Apostelgeschichte (9, 27—29) ihn in Jerusalem predigen und disputiren läßt, während Paulus (Gal. 1, 19) sagt, er habe außer Petrus und Jakobus keinen Apostel gesehen? (Vgl. Hausrath in Schenkel's „Bibel-Lexikon" unter Paulus, S. 418). Wer will feststellen, ob sich in der Zeit des Aufenthaltes des Paulus im J. 37 in Jerusalem überhaupt ein anderer Apostel in Jerusalem befand? Die Apostel, die nicht schon in die Fremde gewandert waren, verließen zeitweise Jerusalem, um wieder dahin zurückzukehren; so Petrus, so Johannes, so vielleicht auch Jakobus der Aeltere (1 Kor. 9, 5). Setzt man freilich noch die Zwölf im J. 39 als seßhaft in Jerusalem voraus, wie Hausrath thut (a. a. O. unter Jakobus, S. 177), so entsteht natürlich ein unlöslicher Widerspruch.

meinde in Judäa, und der Ausdruck Gal. 1, 22, welcher, auf Jerusalem allein oder auch nur hauptsächlich angewendet, mindestens ungenau wäre, kann, da er sämmtliche Gemeinden in Judäa mitbefaßt, kein Bedenken erregen, und eine Waffe gegen die Apostelgeschichte kann durchaus nicht geschmiedet werden.

Merkwürdig und sonderbar wäre es ohnedies, daß der Verfasser der Apostelgeschichte, falls sein Zweck wirklich der war, den Apostel Paulus mit den Uraposteln in möglichst nahe Verbindung zu bringen und dadurch die Behauptung des ersteren von seiner Selbständigkeit gegenüber den letzteren wenigstens abzuschwächen, der aus dieser Tendenz heraus die Reise nach Arabien absichtlich verschwiegen und die Kollektenreise absichtlich hinzugethan haben soll — daß dieser Autor einer wirklichen Berührung mit einem der Urapostel mit keiner Silbe erwähnt, was er doch sehr leicht hätte bewerkstelligen können; sondern nur ganz allgemein erzählt, Barnabas und Paulus hätten ihre Kollekte den Aeltesten überliefert. Genug, die Kollektenreise kann, chronologisch und sachlich betrachtet, nichts mit der Gal. 2, 1 erwähnten zu thun haben, und ihre Geschichtlichkeit kann, wenigstens aus dem Galaterbrief, nicht angefochten werden.

2. Die Reise nach Jerusalem Apg. 18, 22.

Daß Apg. 18, 22 eine Reise nach Jerusalem angedeutet wird, obwol der Name dieser Stadt nirgends genannt ist, darf heutzutage als ausgemacht gelten. Das absolut gebrauchte ἀναβαίνειν kann sich auf nichts anderes beziehen, und die Meinung, es könne von einem Hinaufgehen in die hochgelegene Stadt Cäsarea gemeint sein, kann nur als Kuriosität erwähnt werden. Der Apostel benutzte die Rückkehr von seiner zweiten Missionsreise zu einem kurzen Besuch in Jerusalem. Wir sehen zunächst ebenso von dem Motiv wie von dem Inhalte desselben ab und versuchen unserer Tendenz gemäß eine chronologische Antwort auf die Frage: in welches Jahr der Profangeschichte könnte dieser Besuch, wenn man die Apostelgeschichte für sich betrachtet, frühestens gelegt werden?

Die Beantwortung dieser Frage ist schwieriger als die nach dem Jahr der Kollektenreise, weil die Veranlassung zu jener in der Profangeschichte erwähnt war, wozu bei der letzteren kein Grund vorlag. Wir müssen uns also umsehen, ob nicht in der unmittelbaren Nähe dieser Reise in der Apostelgeschichte Personen oder Ereignisse erwähnt sind, welche irgendeinen Anknüpfungspunkt an die Profangeschichte darbieten. Und wirklich, kurz vor dieser Reise sind uns zwei solcher Notizen geboten (Apg. 18, 2. 12), mit deren Hülfe es vielleicht gelingen möchte, den Zeitpunkt dieser vierten Jerusalem-Reise festzustellen. Das eine Faktum ist die Notiz, daß C. Junius Gallio, der Bruder des Philosophen Seneca, der auch in römischen Historikern wie Dio Cassius und Tacitus mehrfach erwähnt wird, damals Prokonsul von Achaja war. Da wir aber die Jahre seiner Amtsverwaltung nicht kennen, sondern nur so viel als sicher annehmen können, daß er sein Amt nicht vor dem J. 44 angetreten haben kann, weil erst in diesem Jahr Achaja Senatsprovinz ward (Sueton, Claudius c. 25; Dio Cassius 60, 24), und daß sein Prokonsulat nicht über Mai oder Juni des J. 54 hinaus gedauert haben kann, weil wir ihn beim Tode des Claudius, der am

13. Oktober 54 eintrat, wieder in Rom finden (Dio Cassius 60, 35), wo er dann dauernd geblieben zu sein scheint, bis er unter Nero endete, so hilft uns die blose Erwähnung seiner Amtsverwaltung im Grunde sehr wenig, so viel Mühe Wieseler (Chronologie, S. 119 ff.) sich auch gegeben hat, die Jahre derselben zu bestimmen (vgl. Anger, a. a. O., S. 119. 120).

Die zweite Notiz (Apg. 18, 2) betrifft das bekannte Edikt des Claudius: de pellendis Judaeis (Sueton, Claudius c 25), welches kurz vor des Apostels Ankunft erlassen sein muß, weil Aquila und Priscilla infolge desselben Rom verlassen und kurz vor ihm in Korinth eingetroffen waren. Ein solches Edikt des Claudius erwähnt vor allen Dingen Dio Cassius (60, 6), wie es scheint, gleich zu Anfang der Regierung dieses Kaisers, wie wenn es schon im J. 41 erlassen wäre. Aber die Erzählung der ersten sieben Kapitel dieses 60. Buches ist offenbar nicht streng chronologisch, sondern — hier müssen wir Wieseler beitreten (Chronologie, S. 120 ff.; vgl. übrigens auch Anger, a. a. O., S. 116. 117) — verbreitet sich nur im allgemeinen über die Handlungsweise des neuen Kaisers im Verhältniß zu der seines Vorgängers. Erst im achten Kapitel fängt die chronologisch strengere Erzählung an, wie man aus der in diesem Kapitel enthaltenen Notiz über die beiden Herodes sehen kann, wenn man damit die Erzählung des Josephus hinsichtlich der Zeit vergleicht (Antiq. 19, 5, 1; Dio Cassius 60, 8).

Außerdem würde mit einer solchen Maßregel gegen die Juden im direktesten Widerspruch stehen, was Josephus (Antiq. 19, 5, 3) von dem zu Gunsten der Juden des ganzen Reiches erlassenen Edikt berichtet, dessen Wortlaut er anführt, und das sogar im Reich innerhalb dreißig Tagen publicirt werden mußte. Danach durfte die Judenschaft ihren väterlichen Satzungen ganz ungehindert folgen, während das bei Dio Cassius erwähnte Edikt diese gerade verbot. Ferner ist ganz unwahrscheinlich, daß, solange der Einfluß der beiden Agrippa, des älteren und des jüngeren, auf den Kaiser und seine Günstlinge währte, ein Edikt: de pellendis Judaeis erlassen sein sollte (vgl. hierüber besonders Anger, a. a. O., S. 117). Den jüngeren Agrippa ließ Claudius bekanntlich erziehen, war ihm wohlgesinnt, beschenkte ihn, und auch bei der Agrippina hatte er Einfluß, sodaß sich erst, nachdem Agrippa Rom verlassen hatte, ein solches Edikt annehmen läßt, aber nicht als allgemeine Maßregel, sondern nur als eine speciell auf Rom sich beziehende Verordnung, die dem Josephus aus eben diesem Grunde entgangen ist. Agrippa II. verließ Rom, als ihm der Kaiser die Herrschaft des im J. 48 verstorbenen Oheims Herodes von Chalcis übergab. Nach Josephus (Antiq. 20, 7, 1) geschah dies im J. 49 n. Chr. Denn im 13. Regierungsjahre des Kaisers, also im J. 53, ließ ihn Claudius die Herrschaft Chalcis mit der Tetrarchie des Philippus vertauschen, nachdem Agrippa die erste vier Jahre beherrscht hatte. Er hatte sie also seit dem J. 49 in seiner Verwaltung und in diesem Jahre ohne Zweifel Rom verlassen. Vor dem J. 50 ist also das Edikt de pellendis Judaeis mit Wahrscheinlichkeit nicht als erlassen zu denken. Nun finden wir aber schon im J. 52 den jungen Agrippa wieder in Rom, wo er in dem Streit zwischen Juden und Samaritern, den Claudius zu entscheiden hatte, für seine Landsleute bei Kaiser und Kaiserin kräftig eintritt (Josephus

Antiq. 20, 6; Bell. jud. 2, 12). Nachdem der Kaiser die Sache untersucht, setzte er den Landpfleger Ventidius Cumanus ab und gab sein Amt dem Felix. Das geschah im J. 53, und der neue Landpfleger ging in seine Provinz ab, deren Gestalt dadurch verändert wurde, daß Agrippa gleichzeitig die Tetrarchie des Philippus erhielt.

In demselben Jahre wird daher auch dieser die Stadt Rom verlassen haben; somit bleiben uns für das Edikt entweder die J. 50 und 51 oder das J. 54 übrig. Das letzte Jahr ist aber aus anderen Gründen unmöglich anzunehmen, der Apostel kann nämlich nicht erst im Sommer oder Herbst dieses Jahres in Korinth angekommen sein, weil er sonst den Prokonsul Gallio nicht mehr angetroffen haben würde. Der späteste Termin seiner Ankunft ist der Herbst des J. 53, wenn man mit Hilgenfeld (Galaterbrief S. 215. 216) annimmt, daß er im Frühjahr 53 von Antiochia aufbrach und in einem halben Jahre etwa die ganze große Reise zurücklegte, was uns äußerst unwahrscheinlich vorkommt. Der früheste Zeitpunkt seiner Ankunft dagegen ist, wie wir oben gefunden haben, der Sommer oder Herbst des J. 50. Wenn nämlich das Edikt de pellendis Judaeis im J. 50 durch Claudius erlassen war, und das ist der denkbar früheste Zeitpunkt, in den wir es zu setzen vermögen, so konnte Paulus frühestens im Herbst desselben Jahres in Korinth angelangt sein. Dann aber konnte er, da er ein Jahr und sechs Monate hier verweilte, nicht mehr im J. 51 in Jerusalem sein, sondern frühestens (wenn die Worte δεῖ με πάντως κτλ. einmal für echt genommen werden) das Oster- oder Pfingstfest des J. 52 im Auge haben; das ganze Jahr 51 mußte er in Korinth verlebt haben. Die Reise (Apg. 18, 22) könnte daher nicht mehr in das J. 51 gesetzt werden, also mit der Gal. 2, 1 erwähnten nicht identisch sein.

Die Versuche, noch genauer das Jahr des Edikts zu bestimmen, haben zu verschiedenen Ergebnissen geführt. Wieseler, der einen Zusammenhang desselben mit dem gegen die Mathematiker erlassenen, von Tacitus (Annal. XII, 52) ins J. 52 gesetzten annimmt, ist (in Uebereinstimmung mit Anger, a. a. O., S. 118) geneigt, die J. 51 oder 52 dafür anzusetzen. Neander (Geschichte der Pflanzung und Leitung, S. 255 Anm.) leugnet den Zusammenhang beider Edikte, ohne für das gegen die Juden zu einem bestimmten Ergebnisse zu kommen, nachdem er in der Kirchengeschichte (II, 160) das J. 53 angenommen. Renan (Paulus, S. 130) nimmt wie Keim (Aus dem Urchristenthum, S. 25) das J. 52 an, Hausrath (Paulus, S. 267) das J. 54; uns genügt es zunächst zu konstatiren, daß vor dem J. 50 das Edikt nicht erlassen sein konnte; das Genauere wird sich später herausstellen.

Die vierte jerusalemische Reise der Apostelgeschichte kann also, chronologisch betrachtet, nur später als 51 gesetzt werden. Größer aber noch sind die sachlichen Schwierigkeiten, welche sich der Identificirung der Reisen in Gal. 2, 1 und Apg. 18, 22 entgegenstellen. Die negative Kritik freilich, indem sie die letztere Reise für eine tendenziöse Dichtung erklärte, hat den Knoten zerhauen, nicht gelöst, und noch dazu mit Unrecht. Denn die Worte in V. 21 δεῖ με πάντως Ἱερουσαλήμ, welche die Tendenz des Verfassers verrathen sollen, den Apostel den Judenchristen zu nähern und den scharfen Gegensatz zwischen ihm und dieser Partei zu verwischen, sind

kritisch verdächtig, sodaß von ihnen her kein Material, weder für noch gegen die Geschichtlichkeit der Reise entnommen werden kann (vgl. übrigens Pfleiderer in der Schlußabhandlung zum Paulinismus, S. 508). Unmöglich aber kann dieser flüchtige Aufenthalt des Apostels Veranlassung zu einer Verhandlung desselben, wie sie Gal. 2, 1 berichtet, geworden sein. Wieseler (Chronologie, S. 201 ff.; vgl. Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung, S. 270 ff.; Renan, Paulus, S. 2?8) hat zwar die Beweisführung versucht, aber mit wenig befriedigendem Erfolg. Es ist ihm nicht gelungen, die fehlende Begleitung des Barnabas, von dem Paulus sich schon früher getrennt, wahrscheinlich zu machen, und ebenso wenig läßt das ἀσπασάμενος in V. 22 zu, an wichtige Verhandlungen mit den Uraposteln zu denken, von denen Petrus und Johannes vielleicht gar nicht mehr in Jerusalem anwesend waren, da sie seit dem Apostelkonvent in der Apostelgeschichte gänzlich verschwinden und nur noch Jakobus erwähnt wird, auch Paulus selbst ein wenig später von den Reisen des Petrus redet (1 Kor. 9, 5). Noch weniger vermögen wir uns vorzustellen, daß Paulus im Galaterbrief, wo es ihm darauf ankam, alle diejenigen Berührungen mit den Uraposteln, die auf seine Gal. 1, 11—12 ausgesprochene Tendenz Bezug hatten, aufzuzählen, Verhandlungen wie die des 15. Kapitels der Apostelgeschichte übergangen haben sollte, wenn er die weniger wichtige Berührung der ersten jerusalemischen Reise erwähnte. Ueberdies sind auf Verhandlungen, wie sie Apg. 15, 1 geführt worden sind, abermalige Verhandlungen wie die Gal. 2, 1 erwähnten nicht recht denkbar, wie Zeller (Apostelgeschichte, S. 218 ff.) klar nachgewiesen hat (vgl. Hilgenfeld, Galaterbrief S. 149 ff.).

Doch diese ganze Wieseler'sche Hypothese ist lediglich die Folge der chronologischen Verlegenheit, die ihm aus der späten Ansetzung der Bekehrung Pauli ins J. 40 erwuchs. Wenn er nun die 14 Jahre in Gal. 2, 1 von diesem Termin an rechnete, so ward er ins J. 54 geführt, und wenn er Gal. 2, 1 und Apg. 15, 1 identificirt hätte, so fiel ihm der Apostelkonvent in das J. 54, und Paulus hätte u. a. gar nicht mehr unter der Regierung des Claudius und dem Prokonsulat des Gallio nach Korinth kommen können, von anderen Schwierigkeiten zu schweigen.

Rechnete er die 14 Jahre aber von der ersten jerusalemischen Reise an, so ward er gar ins J. 57 geführt, also in die unmittelbare Nähe der Gefangenschaft. So blieb ihm nichts anderes übrig als Gal. 2, 1 und Apg. 18, 22 miteinander zu identificiren. Diese Hypothese ist heute von negativer wie von positiver Seite so allgemein aufgegeben, daß wir, von ausführlicheren Erörterungen absehend, als Ergebniß unserer bisherigen Untersuchung dies hinstellen können, daß unter den vier jerusalemischen Reisen der Apostelgeschichte nur die dritte, die Reise zum Apostelkonvent Apg. 15, 1 ff., mit der in Gal. 2, 1 erwähnten identificirt werden kann (vgl. Pfleiderer's Schlußabhandlung zum Paulinismus, S. 500 ff.). Dies positive Resultät hätten wir durch zwei negative Beweisführungen bez. der Reisen Apg. 11, 30 und 18, 22 erreicht; es erübrigt nunmehr noch die Beantwortung der Frage, in welches der beiden möglichen Jahre, 48 oder 51, der Apostelkonvent und Pauli Reise zu demselben anzusetzen ist?

4. Das Jahr des Apostelkonvents.

Die Frage, ob das ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν in Gal. 2, 1 von der Bekehrung oder von dem syrisch-cilicischen Aufenthalt an zu rechnen sei, wird zwar von den meisten Exegeten im ersteren Sinne beantwortet, indeß ist nicht zu leugnen, daß sich die letztere Annahme exegetisch ebenso vertheidigen und rechtfertigen läßt (Hilgenfeld, Galaterbrief S. 129 und dagegen Sieffert, Galaterbrief zu der St.). Nur die Rechnung von V. 18 an scheint uns ausgeschlossen zu sein. Entweder rechnete Paulus vom ersten festen Punkt der Bekehrung an (V. 16), wofür die Gleichheit der genauen Zahlenangaben spricht, oder er zählte vom letzten Ereigniß an (V. 21), wofür der allgemeine Brauch spricht; aber unmöglich konnte er den mittleren Punkt (V. 18) herausgreifen, ohne den Lesern eine Erklärung zu geben.

Die Zählung jener 14 Jahre vom Ende des syrisch-cilicischen Aufenthalts an ist bereits früher als undenkbar zurückgewiesen worden. Die Entscheidung darüber, von welchem Punkte an Paulus rechnete, kann nur durch Chronologie gewonnen werden, und zwar nur indirekt, durch relative Chronologie, da die absolute hierbei leider versagt.

Die Zählung jener 14 Jahre vom Anfang des syrisch-cilicischen Aufenthalts an hätte zunächst das Ungewöhnliche, daß der Apostel vom Anfangspunkt einer mehrjährigen Zeitdauer an gerechnet hätte, anstatt wie sonst üblich von ihrem Ende an, ist aber auch sonst mit dem J. 34 als Bekehrungsjahr nicht gut zu vereinigen aus folgenden Gründen. Der Apostelkonvent würde dann 17 Jahre nach dem J. 34, also ins J. 51 fallen. Da Paulus nach Apg 15, 33—35 nach demselben noch einige Zeit in Antiochia verweilte, so kann er die zweite Missionsreise im Frühling 52 angetreten haben, wie dies auch Hilgenfeld (Galaterbrief, S. 215. 216) nur für ein Jahr später wahrscheinlich findet. Dann gelangte er im Herbst des J. 53 nach Korinth, wobei auf die große Reise durch ganz Kleinasien und Griechenland sechs Vierteljahre gerechnet sind, da wir außer Stande sind, ein halbes dafür anzusetzen. Das Edikt des Claudius müßte also im J. 53 erlassen sein, was gegen unsere frühere Berechnung wäre, und selbst wenn wir den Apostel schon im J. 52 nach Korinth gelangen ließen, würden wir den Widerspruch gegen unsere eigene Voraussetzung nicht vermeiden. Der Apostel kann, der letzteren zufolge, nur im J. 50 oder 51 nach Korinth gekommen sein. Auch mit dem Prokonsul Gallio würden wir insofern ins Gedränge kommen, als, wenn Paulus nach unserer Ueberzeugung erst im Herbst 53 nach Korinth kam, Gallio aber diese Stadt am 1. April oder 1. Mai, an dem Termin, zu welchem die Statthalter zu wechseln pflegten (Dio Cassius 60, 11 und 17) verließ, dieser kurze Zeitraum apostolischer Wirksamkeit kaum ausreichen dürfte, um den allgemeinen Ansturm wider ihn begreiflich zu machen. Die Erzählung Apg. 18, 12 ff. scheint vielmehr eine längere Wirksamkeit des Apostels vorauszusetzen.

Hierzu kommt noch ein anderes. Setzen wir den Apostelkonvent in das J. 51 und den Beginn der zweiten Missionsreise auf den denkbar frühesten Termin, nämlich den Herbst desselben Jahres 51, so behalten wir für die beiden letzten Missionsreisen, selbst wenn wir den denkbar spätesten Termin der Ver-

haftung, das Pfingstfest des J. 59, annehmen, im ganzen sieben und ein halbes Jahr. Hiervon müssen wir, wie weiterhin erhellen wird, wenigstens fünf und ein Vierteljahr auf die drei Missionsreisen rechnen, und behalten sonach für den Aufenthalt zwischen der zweiten und dritten Reise in Antiochia zusammt der Dauer der ersteren im ganzen zwei und ein Vierteljahr übrig. Rechnen wir die letzteren drei Monate auf die Rastzeit in Antiochia ab, so behalten wir für die eigentliche Reise noch zwei Jahre übrig, wovon anderthalb Jahre auf den korinthischen Aufenthalt zu rechnen sind. Mithin hätten wir für die ganze große Reise von Antiochia durch Kleinasien, Macedonien und Achaja mit dem Aufenthalt in den früher gestifteten Gemeinden bis nach Korinth genau sechs Monate übrig, was offenbar zu wenig ist. Und wenn man, wie später erhellen wird, seine Verhaftung in das J. 58 setzen muß, so würde dies Jahr von der dritten Reise in Abzug kommen, deren Zurückführung auf vier und ein Vierteljahr mit den Begebenheiten in Apg. 19—21 unvereinbar ist. Wir vermöchten uns den Apostel, wenn er im Frühjahr 52 von Antiochia aufbrach, frühestens im Spätsommer 53 in Korinth anlangend zu denken, nachdem er den Winter 52 auf 53 in Kleinasien zugebracht und im Frühjar 53 nach Macedonien übergesetzt war. Den Winter 53 auf 54, das ganze Jahr 54 und den Winter auf 55 müßte er dann in Korinth verlebt haben, und im Frühjahr 55 wäre er nach wiedereröffneter Schiffahrt über Ephesus nach Cäsarea und Jerusalem gelangt. Bei dieser Rechnung bliebe uns abermals für die letzte und größte Reise kein ausreichender Zeitraum mehr übrig, nämlich höchstens die Frist vom Herbst 55 bis Pfingsten 58, also statt der fünf Jahre und 3—4 Monate, die wir mindestens gebrauchen, nur zwei Jahre und sieben Monate, also zwei Jahre und acht Monate zu wenig, und, wenn die Verhaftung auf Pfingsten 59 angesetzt wird, immer noch ein und zwei Dritteljahr zu wenig.

Aus diesen Gründen setzen wir den Apostelkonvent in das J. 48 und rechnen die 14 Jahre vom Zeitpunkt der Bekehrung an. Somit ergibt sich uns, da wir die Kollektenreise als geschichtlich anerkannt haben und ebenso die Reise Apg. 18, 22, folgende chronologische Tabelle für das Leben des Apostels bis zum Ende der zweiten Missionsreise:

1.	Die Bekehrung fällt in das Jahr . . .	34
2.	Die Flucht und die erste jerusalemische Reise	37
3.	Die Kollektenreise	46
4.	Die erste Missionsreise	46—47
5.	Der Apostelkonvent	48
6.	Die zweite Missionsreise	49—52
7.	Die dritte jerusalemische Reise	52

Während wir für die erste Missionsreise somit einen ausreichenden Zeitraum innerhalb der J. 46—48 und ebenso darin noch Platz für die nicht geringe Zeit (Apg. 14, 28), welche Paulus nach derselben in Antiochia wirkte, gewonnen haben, konnte er seine zweite Reise im Frühling des J. 49 antreten, gelangte, nachdem er noch in Kleinasien überwintert, im Frühling des J. 50 nach Macedonien und im Spätsommer desselben Jahres nach Korinth. In diesem Jahre

war das Edikt des Claudius kurz zuvor erlassen, demzufolge Aquila und Priscilla Rom verlassen hatten. Den Winter des J. 50 auf 51, das ganze Jahr 51 und einige Monate, bis zur Wiedereröffnung der Seefahrt, verweilte Paulus in Korinth, zusammen anderthalb Jahre, segelte im Frühling 52 über Ephesus nach Cäsarea und kam nach einem kurzen Besuch in Jerusalem von Cäsarea nach Antiochia. Er konnte seine dritte Missionsreise daher frühestens schon im Spätsommer des J. 52 beginnen, wenn sein Aufenthalt in Antiochia nur eine kurze Rastzeit, eine Station gleichsam auf dem Wege nach Ephesus war, wozu die neueren Forscher hinneigen (z. B. Wendt und Nösgen im Kommentar zu der St.), oder, was uns wahrscheinlicher bedünken will, im Frühjahr 53, wie auch Renan angenommen hat.

II. Vom Anfang der dritten Missionsreise bis zur Ankunft in Rom.

Der Aufenthalt des Apostels nach Ablauf seiner zweiten Missionsreise in Antiochia hat nach Apg. 18, 23 χρόνον τινά gedauert, und die meisten neueren Forscher erblicken hierin nur eine kurze Rastzeit von höchstens einigen Monaten (Wieseler sogar nur von acht Wochen), um den Apostel eiligst nach Ephesus gelangen zu lassen (vgl. die Kommentare von Olshausen, Wendt, Nösgen und Hilgenfeld, Galaterbrief S. 206; Wieseler, Chronologie S. 51; W. Schmidt in der Real-Encyklopädie; Renan, Paulus S. 298 läßt ihm etwas mehr Zeit). Aber bei der Unbestimmtheit der Zeitverhältnisse in den Ausdrücken des Verfassers der Apostelgeschichte könnte sein Aufenthalt in Antiochia auch bis in das Frühjahr 53, also etwa ein Jahr gewährt haben. Es ist schwer glaublich, daß Paulus, der soeben eine wenigstens dreijährige, oder gar drei und ein halbes Jahr dauernde Reise beendet hatte, nach einer kaum halbjährigen Rast eine vier bis fünftehalbjährige Reise angetreten haben sollte.

Wieseler, der sich am gründlichsten mit der Chronologie befaßt hat, wurde freilich hierzu gedrängt durch den Anfangs- und Endpunkt, welchen er der dritten Missionsreise bestimmte. Da er den Apostel zu Pfingsten 54 in Antiochia ankommen und die zweite Missionsreise damit enden läßt, andererseits den Schlußpunkt zwei Jahre vor dem für das J. 60 von ihm festgestellten Wechsel der Prokuratoren Felix und Festus auf das J. 58 zu Pfingsten festsetzte, so blieben ihm, den antiochenischen Zwischenaufenthalt mit eingerechnet, nur vier Jahre für diese ganze Reise übrig, was ein offenbar zu kurzer Zeitraum ist, auch wenn man gar keine Rastzeit in Antiochia davon abrechnet. Wir sind in diesem Punkt nicht so bedrängt und setzen den Anfangspunkt der dritten Missionsreise auf das Frühjahr 53, da es nicht anzunehmen ist, daß Paulus das Winterhalbjahr zur Visitation der Gemeinden Phrygiens und Galatiens sollte benutzt haben, wir auch Renan (Paulus, S. 300) darin beistimmen müssen, daß die Verbindung von 1 Kor. 16, 8 mit Apg. 20, 31 es wahrscheinlich macht, daß der Apostel im Sommer nach Ephesus gelangte. Den Endpunkt dieser Reise bildete ein Pfingstfest (Apg. 20, 16), und es gilt nun, das Jahr der Profangeschichte zu ermitteln, in welches dieses Pfingstfest fiel. Es werden daher diejenigen Personen oder Ereignisse der letzten zehn Kapitel der Apostelgeschichte, welche irgendeinen

Anknüpfungspunkt mit der Profangeschichte darbieten, von diesem Gesichtspunkt aus einer näheren Prüfung zu unterziehen sein.

1. Jakobus der Gerechte.

In Jerusalem nach mehrjähriger Abwesenheit am Schluß der dritten Missionsreise angekommen, heißt es (Apg. 21, 18) von Paulus, er habe sich zu Jakobus begeben, wohin auch die Aeltesten der Gemeinde zusammengekommen seien. Die Persönlichkeit dieses Jakobus erregt unsere Aufmerksamkeit. Er ist das Haupt der Gemeinde zu Jerusalem, als solcher mehrfach in der Apostelgeschichte erwähnt und hier zum letzten mal. Die Streitfrage, ob dieser Jakobus mit dem Sohne des Alphäus identisch sei (Wieseler, Chronologie S. 90), oder ob es der Gerechte, der Bruder des Herrn und ein von jenem unterschiedener sei (Hilgenfeld, Galaterbrief S. 138 ff.), berührt uns hier nicht, wol aber die Erwähnung seines Endes bei Eusebius (H. e. II, 1 u. 25), der außer seinem Bericht noch den des Clemens und Hegesippus beibringt, und hiermit vergleichen wir die Parallele bei Josephus (Antiq. 20, 9, 1), um wenn irgend möglich eine für die Chronologie des Lebens Pauli brauchbare Notiz daraus zu entnehmen.

Die kurze, aus den Hypotyposen des Clemens excerpirte Notiz über das Ende des Jakobus (Eusebius, H. e. II, 1 u. 25) stimmt sachlich mit der ausgeschmückten und apokryph klingenden Erzählung des Hegesippus überein. Auch nach dem Bericht des letzteren wird Jakobus auf die Tempelzinne geführt, aber nicht, um herabgeworfen zu werden, wie es nach dem kurzen Bericht des ersteren scheinen könnte, sondern um zum Volke zu reden. Als er aber Christum bekennt, anstatt ihn zu verleugnen, wird er herabgeworfen und gesteinigt, da der Sturz ihn nicht völlig getödtet. Der kurze Bericht des Eusebius steht mit dem des Josephus in wesentlichem Einklang. Das Herabstürzen von der Tempelzinne sowie das Tödten mit dem Walkerholz, jedenfalls aber das erstere, ist hiernach schon eine legendenhafte Erweiterung der Thatsache, die wir uns ähnlich der Steinigung des Stephanus vorzustellen haben. Historische Notizen fehlen bei Clemens gänzlich; dagegen hat Hegesippus zwei historische Angaben von zweifelhaftem Werthe. Er setzt das Ereigniß selbst in die Zeit eines Passahfestes (§ 11) und fügt am Schlusse der ganzen Erzählung (§ 18) hinzu: καὶ εὐθὺς Οὐεσπασιανός πολιορκεῖ αὐτούς. Aus diesem εὐθύς hat Wieseler (Chronologie S. 90) den Schluß gezogen, daß die von Hegesippus berichtete Begebenheit unmittelbar vor dem jüdischen Kriege sich ereignet habe, mithin der Jakobus des Clemens, Eusebius und Hegesippus nicht identisch mit dem des Josephus sei, der die Steinigung des seinigen in die Vakanz der Prokuratur zwischen Festus und Albinus setze. Der Jakobus der ersteren drei Historiker sei der jüngere, Alphäi Sohn, während unter dem des letzteren der eigentliche Bruder Christi zu verstehen sei. Vespasian wurde im J. 67 von Nero zur Unterdrückung des jüdischen Aufstandes abgeordnet, und der Amtsantritt des Albinus war, wie weiter unten erhellen wird, die Zeit zwischen Passah und Laubhüttenfest, d. h. der Sommer des J. 62. Das εὐθύς des Hegesippus müßte also sehr unbestimmt im Sinne von „bald nachher" gefaßt werden. Als eine

ungenaue Ausdrucksweise sieht es auch Keim an (Aus dem Urchristenthum S. 55).

Dies ist zwar gegen die eigentliche Bedeutung des Wortes, welches im N. T. stets die schnelle Aufeinanderfolge zweier Ereignisse bezeichnet. Indessen auch Eusebius hat sich daran nicht gestoßen, und hat die Schilderung des Hegesippus trotz des εὐθύς ruhig auf Jakobus den Gerechten, der im J. 62 starb, bezogen. Es kann auch kein Zweifel daran sein, daß sowol Josephus als Eusebius und Hegesippus ihren Jakobus von den Aposteln unterscheiden. Der erstere nennt ihn: ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ (Ἰακωβος ὄνομα αὐτῷ). Wir können hiernach nur an den Gal. 1, 19 so bezeichneten Bruder Christi denken, der im weiteren Sinne allerdings auch von Paulus als Apostel bezeichnet wird (Hilgenfeld, Galaterbrief S. 189). Von den Aposteln unterscheiden aber auch Eusebius (H. e. II, 25) und Hegesippus (§ 4) ihren Jakobus. Doch die entscheidenden, hiermit übereinstimmenden Worte des Josephus sollen interpolirt sein, und nach Baur (Paulus S. 181) soll die echte Stelle etwa so gelautet haben: Ὁ Ἄννας καθίζει συνέδριον κριτῶν καὶ παραγαγὼν ἐς αὐτό τινας, ὡς παρανομησάντων κατηγορίαν ποιησάμενος παρέδωκεν (vgl. Schürer, Neutest. Zeitgeschichte S. 310 Anm.; 286 ff.; Hofmann, Die biblische Geschichte neuen Testaments S. 41).

Aber, mögen die Worte wirklich interpolirt sein, wiewol selbst die Weise, wie Christus hier genannt wird, für einen jüdischen Historiker nichts Anstößiges darbietet: so dürftig wie Baur ihm zumuthet, hat Josephus nicht erzählt; dies wäre ganz gegen seine Manier. Alles gegeneinander gehalten, ist es vielmehr so gut wie gewiß, daß alle vier Autoren von dem Bruder des Herrn reden, Jakobus dem Gerechten, der in der Vakanzzeit vor Ankunft des Albinus in Judäa hingerichtet wurde. Aus einer Stelle aber im „Jüdischen Kriege“ (6, 5, 3) ersehen wir, daß vier Jahre vor Beginn des eigentlichen Krieges ein gewisser Jesus, des Ananus Sohn, zur Zeit des Laubhüttenfestes Wehe über Jerusalem rief und vom Landpfleger Albinus deshalb zur Geißelung verurtheilt wurde. Da der Anfang des Krieges ins J. 66 fiel, so ist das Laubhüttenfest des J. 62 gemeint, an welchem Albinus bereits in Judäa verweilte Die Hinrichtung des Jakobus geschah noch vor seinem Amtsantritt, also spätestens im Sommer 62. Daß sie an einem Passahfest geschehen sein soll, ist eine Angabe des Hegesippus, welche mit den Notizen des Josephus über die damaligen Hohenpriester, insbesondere über Ananus sich nicht vereinigen läßt. Indessen, weder Eusebius noch Hegesippus nennen den Annas als den eigentlichen Urheber von Jakobus' Tode; dies thut vielmehr nur Josephus in derjenigen Stelle, in welche christliche Hände den Namen des Jakobus eingeschoben haben sollen, den schon Eusebius darin las. Es entsteht also hier ein Widerspruch folgender Art: Entweder ist Jakobus der Gerechte durch Annas zu Tode befördert worden, dann kann er nicht an einem Passahfest gestorben sein, wie sich später genauer ergeben wird, weil Annas die Würde im Sommer bekleidete; oder Jakobus starb in der Vakanz der Landpfleger, dann konnte er am Passah 62 allerdings geendet haben, aber nicht unter dem Vorsitz des Annas.

Wie man auch diese Frage beantworten möge, für die Verhaftung Pauli in

Jerusalem hat diese Zeitbestimmung nur den indirekten Werth, daß Paulus, der den Jakobus noch am Leben traf, vor dem J. 62 von seiner dritten Reise zurückkam. Genauer, wenn Jakobus spätestens im Sommer 62 starb, nach dem Tode des Festus, so kann Paulus, der vor dem Antritt des Festus schon zwei Jahre Gefangener war, und dessen Gefangennahme an einem Pfingstfest stattgefunden hat, spätestens zu Pfingsten 59 verhaftet worden sein. Eusebius (H e. II, 25, 1) sagt ausdrücklich, daß erst nach Pauli Abreise nach Rom sich die Wuth der Juden gegen Jakobus gewendet habe. Wenn also der letztere spätestens im Sommer 62 endete, so muß der Apostel spätestens im Herbst 61 die Reise nach Rom angetreten haben und unter Anrechnung seiner mehr als zweijährigen Gefangenschaft spätestens zu Pfingsten 59 verhaftet worden sein. Mit diesem äußersten terminus ad quem für die Beendigung der dritten Missionsreise müssen wir uns vorläufig begnügen, bis wir weitere Data zu ermitteln im Stande sind.

Miscellen zur neutestamentlichen Schriftforschung.

Von Pastor prim. **Alfred Resch** in Zeulenroda.

II. Eph. 4, 26 = Clemens Alexandrinus p. 661.

Bereits früher habe ich die Ueberzeugung, daß Paulus aus einer schriftlichen Evangelienquelle seine Kenntniß des Lebens und der Lehre Jesu, selbstverständlich mit gleichzeitiger Benutzung der mündlichen Tradition, geschöpft habe, ausgesprochen und mit Belegen zu stützen versucht.[1] Obwol diese Belege nur ein engbegrenztes Gebiet umfaßten, so hat doch H. J. Holtzmann die namhaft gemachten Punkte als „schlagend" bezeichnet und geäußert: „Die Sache muß weiter untersucht werden".[2] Spuren von einer solchen Untersuchung seitens Holtzmann's finden sich einige in seinem „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das N. T." S. 97. 98. Namentlich für die Zeit der Korintherbriefe setzt Holtzmann die Möglichkeit einer schriftlichen Quelle voraus. Die Untersuchung dieses Punktes aber wird erst dann zu evidenteren Resultaten geführt, wenn man sich nicht auf eine Vergleichung der kanonischen Lehrschriften mit den kanonischen Evangelien beschränkt, sondern auch die außerkanonische Literatur hereinzieht und dabei namentlich auch diejenigen Herrenworte ins Auge faßt, welche aus den patristischen Citaten sich ergeben, ohne in den kanonischen Evangelien sich zu finden. Denn diese Seite der Untersuchung hat namentlich den Vorzug, mit den tendenzkritischen Fragen in Betreff der kanonischen Evangelien in keiner Weise sich zu berühren und mithin in dem obschwebenden Prozeß unparteiische Zeugnisse von völlig Unbetheiligten beizubringen. Wie manches aber auf diesem Gebiete noch zu erforschen ist, möge aus einigen nachfolgenden Proben ersehen werden.

1) „Das Formalprinzip des Protestantismus" (Berlin 1876), S. 99 ff.
2) „Protestantische Kirchenzeitung", 1876, Nr. 21, S. 460.

In dem Briefe des Polykarp an die Philipper XII, 1, p. 128, 10 wird anscheinend die Stelle Eph. 4, 26 folgendermaßen citirt: καθὼς ἐν ταῖς γραφαῖς εἴρηται· ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε, καὶ ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν. Der Umstand, daß hier ein apostolisches Wort in dieser Weise eingeführt und der Epheserbrief als αἱ γραφαί citirt zu werden scheint, ist manchen eine Instanz gegen die Echtheit des dem Polykarp zugeschriebenen Briefes geworden. Die Voraussetzung, daß zu Polykarp's Zeiten die apostolischen Schriften noch nicht als αἱ γραφαί schlechthin citirt werden, ist ganz richtig. Pflegt doch auch noch Clemens Alexandrinus apostolische Citate in der Regel mit der Formel: ὁ ἀπόστολος, höchstens ausnahmsweise als ἀποστολικὴ γραφή, wol niemals aber als ἡ γραφή schlechthin einzuführen, man müßte denn gerade die hierher bezügliche Stelle Strom. V, 5, p. 661 als einen Beweis betrachten, daß bei ihm auch ein apostolisches Wort einfach mit der Formel ἡ γραφή citirt werde; denn daselbst heißt es: ἥλιος δὲ ὑμῖν τῇ ὀργῇ, φησὶν ἡ γραφή, μὴ ἐπιδυέτω. Wie daher schon in dem Citat des Polykarp, so legt sich noch mehr hier bei Clemens Alexandrinus die Frage nahe, ob wir ein Citat aus dem Epheserbriefe oder nicht vielleicht aus einer älteren Quelle vor uns haben, vielleicht derselben, die schon Paulus 1 Kor. 15, 3. 4 als αἱ γραφαί erwähnt hat.[1] Wenigstens weicht doch Clemens nicht unwesentlich, theils durch die Wortstellung, theils durch die Variante ὀργή (= παροργισμός) von dem kanonischen Texte des Epheserbriefes ab. Auch könnte das Wort Eph. 4, 26 sowol durch die Anlehnung an ein alttestamentliches Wort, wie es Jesus liebte, als auch durch das Sprichwortartige, wie es der Charakter seiner Sentenzen ist, ganz den Eindruck eines Herrenwortes hervorrufen.

Weitere Bestätigung findet diese Voraussetzung durch die Didascalia, in welcher II, 53, p. 275 dieselbe Lesart wie bei Clemens sich findet: ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῇ ὀργῇ ὑμῶν. Damit übereinstimmend citiren die Konstitutionen an derselben Stelle (II, 53, p. 79, 23): ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῇ ὀργῇ ὑμῶν.[2]

Entscheidend aber ist das Zeugniß des Dialogus de recta fide (enthalten in den Werken des Origenes Bd. XVI der Ausgabe von Lommatzsch). Daselbst heißt es XVI, 272: ὁ δὲ κύριος ἀγαθὸς ὢν λέγει· ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν; XVI, 273: καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ εἶναι τό· ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν. Hier wird also das Logion bestimmt und deutlich als Herrenwort in Anspruch geommen und sogar auf das εὐαγγέλιον zurückgeführt. Folglich wird auch unter der ἡ γραφή des Clemens Alexandrinus

---

1) Auch die Clementinischen Homilien führen ihre Evangeliencitate nicht selten mit der Formel αἱ γραφαί ein. Vgl. Hom. p. 51, 17: ὡς αἱ γραφαὶ διδάσκουσιν; auf derselben Seite p. 51, 21. 25. 27: ὡς αἱ γραφαὶ λέγουσιν; ebenso p. 52, 1. 5.

2) Die Didascalia, hrsg. von Paul Böttcher, jetzt Paul de Lagarde, in den „Analecta Ante-Nicaena“ von Bunsen Vol. II, p. 225 ff. (London 1854) in griechischer Rückübersetzung aus dem Syrischen, ist die Quellenschrift für die ersten sechs Bücher der apostolischen Konstitutionen, wie die Διδαχή die Grundschrift ist für die erste Hälfte des siebenten Buches. Der Konstitutionen-Text deckt also die Lesart in der griechischen Rückübersetzung der Didascalia.

und den αἱ γραφαί des Polykarp nicht der Epheserbrief, sondern eine alte Evangelienschrift gemeint sein. Aber ebenso wird Paulus das Wort Eph. 4, 26 aus einer Quelle geschöpft haben, welche den γραφαί des Polykarp, der γραφή des Clemens Alexandrinus und dem εὐαγγέλιον des Dialogus de recta fide nahe stand.[1]

Daß der Urtext dieser Quelle hebräisch gewesen sei, wird wahrscheinlich durch die Uebersetzungsvariante παροργισμός (Epheserbrief, Polykarp, Dialogus de recta fide, Epiphanius p. 507 A) = ὀργή (Clemens Alexandrinus, Didascalia, Konstitutionen).

Delitzsch übersetzt Eph. 4, 26: אַל־תְּשַׁקַּע הַחַמָּה עַל־רָגְזְכֶם. Wenn man aber חֵמָה, welches ebenfalls von dem menschlichen Zorn (z. B. LXX, Esth. 1, 12; Prov. 6, 34, wie חֱמָא Dan. 3, 19) gesagt wird, als Wurzel für ὀργή und παροργισμός gelten läßt, so entsteht in der sprichwörtlichen Ausdrucksweise auch ein Wortspiel: אַל־תְּשַׁקַּע הַחַמָּה עַל־חֲמַתְכֶם.

III. Eph. 4, 27 = Hom. Clem. XVIII, 2, p. 178, 8.

Daß das Wort Eph. 4, 27: μὴ δίδοτε τόπον διαβόλῳ ursprünglich ebenfalls ein Herrenwort ist, wird durch die Clementinen bezeugt. Denn Hom. p. 178 werden nacheinander mehrere auf die Satanologie bezügliche Herrenworte, darunter auch Eph. 4, 27 als Herrenwort, angeführt. Die Citationsformel ist p. 178, 3: ὁ πάντα ἀληθεύσας εἴρηκεν διδάσκαλος. Dann folgen die Evangeliencitate Luk. 4, 2; 11, 18; 10, 18; Matth. 13, 39, freilich mit außerkanonischen Varianten (ὁρᾶν = θεωρεῖν Luk. 10, 18; ὁ πονηρός = ὁ σατανᾶς Luk. 10, 18; κακὸν σπέρμα = ζιζάνια Matth. 13, 25. 39), welche im Zusammenhalt mit dem kanonischen Texte eine außerkanonische Quelle erkennen lassen. Nachdem das letzte Citat mit der Formel: καὶ ἄλλοθι ἔφη eingeführt ist, heißt es weiter: καὶ πάλιν· μὴ δότε πρόφασιν τῷ διαβόλῳ. Auch hier weicht der Text der Clementinen von dem kanonischen Texte Eph. 4, 27: μὴ δίδοτε τόπον διαβόλῳ in einer Weise ab, daß die Varianten als Uebersetzungsvarianten sich erklären lassen, und somit (wie in Eph. 4, 26, so auch) in V. 27 die Benutzung eines Herrenwortes konstatirt werden kann.

IV. Eph. 4, 28 = Διδ. I, 6.

In der Didache ist bald nach dem Eingang ein Logion citirt (I, 6), dessen

1) Nachträglich ist mir noch ein neues Parallelcitat aufgestoßen, wodurch dieses Logion ebenfalls als Herrenwort eingeführt wird, nämlich in der Vitae Sanctae Syncleticae. Diese Vita, in welcher auch das bekannte Logion: γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται mit der Citationsformel: περὶ τούτου τὸν σωτῆρα εἰρηκέναι τό· als Herrenwort sich findet, ist in den Opera Athanasii II, 681—708, sowie bei Cotelerius in den Ecclesiae graecae monumenta I, 201—277 abgedruckt. Da heißt es in § 63 der Vita Sanctae Syncleticae (Opera Athan. II, 695 = Cotelerius I, 242): οὐ γὰρ ὑπακούουσι τοῦ σωτῆρος λέγοντος ὡς ὕπαγε πρῶτον, διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου, καὶ οὕτως προσάγαγε (Matth. 5, 24: καὶ τότε ἐλθὼν πρόσφερε) τὸ δῶρόν σου. καὶ ἀλλαχοῦ· μὴ ἐπιδυέτω, φησίν, ὁ ἥλιος ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν. Wie Matth. 5, 24 mit einem außerkanonischen Texte wiedergegeben ist (προσάγειν = προσφέρειν = הִקְרִיב), so ist auch das zweite Citat nicht aus Eph. 4, 26, sondern aus einer außerkanonischen Quelle entnommen, jedenfalls derselben, aus welcher auch das Herrenwort von den δόκιμοι τραπεζῖται stammt. Sämmtliche außerkanonische Citate von Eph. 4, 26 sind übrigens in keiner Sammlung der ἄγραφα zu finden.

Sinn und Ursprung gleich dunkel erscheint: ἀλλὰ καὶ περὶ τούτου δὴ εἴρηται· ἱδρωσάτω ἡ ἐλεημοσύνη εἰς τὰς χεῖράς σου, μέχρις ἂν γνῷς τίνι δῷς. Zunächst wird durch die Parallele Eph. 4, 28 der Sinn des Didache-Citats aufs trefflichste erläutert. Man vergleiche Eph. 4, 28: μᾶλλον δὲ κοπιάτω ἐργαζόμενος τὸ ἀγαθὸν ταῖς χερσίν, ἵνα ἔχῃ μεταδιδόναι τῷ χρείαν ἔχοντι. Man beachte zunächst, wie die einzelnen Ausdrücke in beiden Stellen miteinander korrespondiren:

Διδ. I, 6:	Eph. 4, 28:
ἱδρωσάτω[1]	κοπιάτω
ἡ ἐλεημοσύνη	τὸ ἀγαθόν
εἰς τὰς χεῖρας	ταῖς χερσίν
μέχρις ἂν	ἵνα
γνῷς τίνι	τῷ χρείαν ἔχοντι
δῷς	μεταδιδόναι.

Der Sinn aber, welcher sich aus dem Zusammenhalte beider Texte ergibt, ist dahin zu bestimmen: im Schweiße der Hände soll τὸ ἀγαθόν = ἡ ἐλεημοσύνη erarbeitet werden, um dem als wirklich bedürftig Erkannten davon mitzutheilen.

Noch näher zusammen rücken aber die Texte durch drei patristische Citate, welche sozusagen zwischen der Didache und dem Epheserbriefe die Brücke schlagen. Zur besseren Vergleichung seien sämmtliche fünf Recensionen desselben Logion nebeneinandergestellt.

Διδ. I, 6.	Herm. mand. II, 4, p. 72, 17.[2]	Ephraem Syr. p. 63, 30.	Epiph. p. 92.	Eph. 4, 28.
ἱδρωσάτω ἡ ἐλεημοσύνη σου εἰς τὰς χεῖράς σου, μέχρις ἂν γνῷς τίνι δῷς.	ἐργάζου τὸ ἀγαθόν, καὶ ἐκ τῶν κόπων σου, ὧν ὁ θεὸς δίδωσίν σοι, πᾶσιν ὑστερουμένοις δίδου ἁπλῶς, μὴ διστάζων τίνι δῷς ἢ τίνι μὴ δῷς.	αἱ χεῖρές σου ἐργαζέσθωσαν τὸ ἀγαθόν, ἵνα καὶ τῷ χρείαν ἔχοντι μεταδίδως.	ἐργαζόμενοι ταῖς ἰδίαις χερσίν, ἵνα δύνησθε καὶ τοῖς μὴ ἔχουσι μεταδοῦναι.	κοπιάτω ἐργαζόμενος τὸ ἀγαθὸν ταῖς χερσίν, ἵνα ἔχῃ μεταδιδόναι τῷ χρείαν ἔχοντι.

Aus einer Analyse dieser Paralleltexte dürfte sich die Unterlage eines mit verschiedenem Glücke wiedergegebenen und namentlich in der Didache mit sprachlichen Schwierigkeiten ins Griechische übersetzten hebräischen Grundtextes ergeben. Denn das κοπιάτω ἐργαζόμενος des Epheserbriefes und das ἐργάζου ἐκ τῶν κόπων σου des Hermas soll doch in dem ἱδρωσάτω der Didache mit einem einzigen Worte zusammengefaßt sein. Als gleichwerthig erscheinen ferner τὸ ἀγαθόν (Epheserbrief, Hermas, Ephräm) = ἐλεημοσύνη (Didache); ferner χρείαν ἔχοντες (Epheser, Ephräm) = ὑστερούμενοι (Hermas) = μὴ ἔχοντες (Epiphanius); ebenso μεταδιδόναι

1) So hat Bryennios korrigirt; sein Codex bietet ἱδρωτάτω.

2) Hilgenfeld (Evangeliorum secundum Hebraeos etc. quae supersunt addita doctrina XII apostolorum etc. Ed. II. Leipzig 1884, p. 104) führt im Anschluß an Bryennios zu Διδ. I, 5 (also der unserem Citate unmittelbar vorangehenden Stelle) den ganzen Kontext bei Hermas Mand. II, 4—6, p. 72, 17—74, 7 als Parallele an, ohne hervorzuheben, daß Mand. II, 4 mit Διδ. I, 6 sich deckt, welches Logion er freilich durch die von ihm vorgenommene Korrektur des ἱδρωσάτω in ἱδρυσάτω seinem ursprünglichen Sinn gänzlich entfremdet. Durch weitere patristische Citate läßt sich in exakter Weise darthun, daß die Parallelen Διδ. I, 5 = Hermas Mand. II, 5, p. 74, 2—5 auf einem alten Logion beruhen, welches ausdrücklich als Herrenwort citirt wird, eine weitere Instanz dafür, daß auch das in Διδ. I, 6 vorliegende Citat als ein Herrenwort aus einem von Hermas und der Διδαχή gemeinsam (nur nach verschiedenen Versionen bezw. Recensionen) benutzten Quellentexte entstammt.

(Epheser, Ephräm, Epiphanius) = διδόναι (Didache, Hermas), vielleicht auch δύνασθαι (Epiphanius) = ἔχειν (Epheserbrief). Merkwürdig ist es, wie Hermas im Anfang mit Paulus, im Fortgang seine eigenen Wege gehend, am Schluß fast ganz mit dem Text der Didache zusammentrifft. Freilich das μέχρις ἂν γνῷς τίνι δῷς (bis du den wirklich Bedürftigen erkannt hast) in der Didache, und das μὴ διστάζων τίνι δῷς ἢ τίνι μὴ δῷς (ohne zu schwanken, wem du gibst, und wem du nicht gibst) bei Hermas scheint gerade entgegengesetzte Gedanken zu ergeben. Aber irgendwie wird doch, wie die übrige Textverwandtschaft zeigt, ein gemeinsamer Grundtext vorhanden gewesen sein, welchen wiederaufzufinden vielleicht noch gelingen dürfte.

Jedenfalls verbürgt die Citationsformel der Didache mit ihrem εἴρηται die Abstammung dieses Logion aus einer schriftlichen Quelle, welche bereits Hermas und noch früher Paulus gekannt hat. Es muß aber doch eine und dieselbe Quelle gewesen sein, aus welcher die drei Logia Eph. 4, 26. 27. 28 entnommen sind, eine Quelle, die der Dialogus de recta fide, wie wir sahen, als εὐαγγέλιον bezeichnet.

Die germanische Auffassung des Christenthums in dem früheren Mittelalter.

Von **Reinhold Seeberg**, Docent der Theologie in Dorpat.

II.

Die Urkunden, welche wir bisher geprüft haben, haben uns eine im wesentlichen einheitliche Auffassung des Christenthums dargeboten.

Die Germanisirung des Christenthums erreicht ihre höchste Stufe in dem in die Zeit Ludwig's des Frommen fallenden Heliand. Wir können uns hinsichtlich dieser Dichtung kurz fassen, da sie bereits öfter Gegenstand theologischer Beurtheilung geworden ist.[1]

Alles ist deutsch in diesem Werk. Deutsche Burgen liegen im Lande Palästina, und deutsche Männer bewohnen dieselben. Deutsche Sitten und Bräuche herrschen im Lande. Züge aus dem deutschen Mythus sind in die Darstellung gewebt. Und deutsch ist das Gemüth und der Muth, die den Menschen einwohnen. Wie ein fröhlicher Zug in königlicher Herrlichkeit geht das Leben dessen hin, der nicht gehabt hat, da er sein Haupt hinlegte. Ein deutscher Volkskönig ist der Christus, der entwich, da sein Volk ihn zum König machen wollte. Ihm folgen seine Mannen. Durch seine Milde hat er sie gewonnen und Treue halten sie ihm.

Aber nicht nur äußerlich betrachtet, ist Christi Leben in germanische Form

1) Vgl. Vilmar, „Deutsche Altertümer im Heliand" (Marburg 1862). Bach, „Die Dogmengeschichte des Mittelalters". Wien 1873, I, 89 ff. Kelber, „Der Heliand in theologischer und ästhetischer Beleuchtung" in dieser Zeitschrift 1881, S. 79 ff. 154 ff.

gekleidet. Auch die religiösen Begriffe, welche der Verfasser an Christum und sein Werk schließt, verdanken dem Germanenthum ihre eigenthümliche Prägung.

Gott ist der Vater der Menschenkinder, der hohe Himmelskönig, der da waltet über der Menschheit. Manno miltisto nennt ihn das Wessobrunner Gebet. Ebenso ist er hier gedacht. Sein Sohn ist Christus, der „erlauchte Volksherr", „das Friedekind Gottes", „der holde Herr", „aller Könige kräftigster".[1] Hold ist er in seinem Herzen, mild in seinem Gemüth. Die Gottheit Christi wird dabei kräftig betont.[2] Nichtsdestoweniger ist das Bild Christi, welches das Gedicht darbietet, vor allem ein menschliches. Es ist der starke große Mensch ohnegleichen, welchen es uns zeigt. Die Menschlichkeit Christi wird durch das ganze Gedicht hindurchgeführt. So kommt es zu einem konkret menschlichen Bild von dem Erlöser. Man hat gemeint, seine Gottheit bleibe dabei im Hintergrund.[3] So möchten wir das obwaltende Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christo nicht ausdrücken. Der Dichter hat ein sehr bestimmtes Bewußtsein der Gottheit des Erlösers. Aber die Gottheit ist beschlossen von seiner Menschheit. Indem als Mensch handelt er als Gott. Beide Faktoren sind nicht abstrakt getrennt, sie schließen sich in Jesu einzigartig herrlicher Persönlichkeit zur Einheit zusammen. Das umgekehrte Verhältniß wie in den angelsächsischen Dichtungen ist hier zu beobachten. Dort war der erhöhte Herr geschildert, aber so, daß man das Menschenherz wahrnahm in des Himmlischen Brust. Hier wird uns Christus der Mensch vor die Augen gestellt, aber so, daß wir einen Himmel allmächtiger Liebe in ihm fühlen und ahnen.

Auch im Heliand tritt die Leidensgestalt Christi zurück. Wol weiß der Verfasser, daß die Erlösung des Menschengeschlechtes durch das Leiden Christi bewirkt wird. Wäre Christus nicht gestorben, so wäre die Menschheit nicht erlöst worden. Christus hat freiwillig das Leiden erwählt, um uns zu erretten.[4] Von dem blutigen Opfer, das Christus um unserer Sünde willen darbringen mußte, von der stellvertretenden Bedeutung seines Leidens finden wir wol geredet in diesem Zusammenhang. Aber ein selbständiges Verständniß dieser Gedanken verräth unser Verfasser ebenfalls nicht. Das Christusbild, das ihm vor der Seele stand, war auch nicht geeignet, diesen Zug zu beherrschender Bedeutung gelangen zu lassen. Schon die Ankündigung seiner Geburt weiß nur von einem König, der an Macht allen überlegen ist, zu reden. Als ein solcher Herr tritt Christus alsdann auf den Plan.

Wie der Verfasser sich die Erlösung, die Hülfe, die Christus bringt (wie

---

1) Andere Bezeichnungen Christi sind: Sohn Gottes, Gottes eigen Kind, mächtiges Kind, heiliges Kind Gottes, Sohn des Waltenden, der gewaltige Menschensohn, ewiger König, der Menschen Mundherr, der Allwaltende, der Waltende, der Heilande bester, der Berather bester, der Volksgott, Volksherr, Landeswart, der Leute Herr, der reiche Herr, aller Könige bester, der Könige reichster, Herr der Mannen 2c.

2) V. 10770: that hie was god selbo. Bei der Schilderung des Kampfes in Gethsemane hebt der Verfasser hervor, daß Christi Herz „bei seiner Menschheit" betrübt war und „sein Fleisch war in Furchten" V. 9496 ff. Vgl. Kelber, a. a. O., S. 1 5 f.

3) Hase, „Geschichte Jesu". Leipzig 1875, S. 167.

4) V. 8361 ff. 9841 ff. 10097. 10609 ff. 10778 ff. 10861 ff. 9282.

er es ausdrückt), vorstellt, kann man sich an der allegorischen Deutung der Geschichte von den zwei Blinden vor Jericho deutlich machen.[1] Gott erschuf Adam und Eva und gab ihnen das Himmelreich. Der böse Feind aber bethörte sie. Für ihre Sünde wurden sie verworfen und kamen in den leidigen Mittelgarten oder diese Welt. Hier erdulden sie Dienstmühsal in Finsterniß; denn sie erkennen nicht den starken Gott, der sie erschuf. Dafür kommen sie einst in die heiße Hölle. Die Menschheit sitzt gegenwärtig also da wie der Blinde am Wege. In dieser Noth hat Gott seinen Sohn gesandt. Fleisch und Leib nahm er an, um den Menschen das Licht wieder zu erschließen, damit sie Gott erkennen. Hülfe bringt Christus, der Könige bester. Wem dieses Licht aufgegangen, der möge, wie es im Text erzählt wird, rufen und flehen, daß der Waltende ihm milde würde. Wenn man aber von dem Licht Christi erleuchtet ist, dann folgt man dem Herrn nach und redet ihm zu Lobe. Der Verfasser selbst faßt zu Schluß dieser Deutung seine Anschauung dahin zusammen, daß der waltende Gott nun die Menschen durch seine Lehren erleuchtet, und daß er ihnen sein Reich gibt. Wer da will, kann ihm nachfolgen; denn Gott gibt dem schwachen Menschen die Hülfe, deren er dazu bedarf.[2]

Die hier ausgesprochenen Gedanken werden uns des öfteren geboten. Das höchste Gut ist das auch hier nur der Zukunft zugewiesene Himmelreich. Zu diesem aber erlangen wir den Zugang lediglich in der Nachfolge Jesu. Diese besteht darin, daß man die Offenbarung Gottes in Christo annimmt und dem Willen Gottes gemäß sein Leben gestaltet. Nun aber unterläßt der Verfasser nicht an die Schwäche des Menschen zu erinnern. Dieselbe würde den Menschen unfähig machen, das vorgesetzte Ziel zu erreichen, wenn Gott nicht mit seinem Geist dem Menschen zu Hülfe käme. Der Geist nämlich erinnert uns an die Worte und an die Werke Christi.[3]

Fassen wir kurz zusammen, wozu uns die Erlösung verpflichtet, so sagen wir mit dem Dichter: Wir sollen Gottes Wahrheit lieben, das Böse aufgeben und Demuth für Uebermuth annehmen. Thun wir das, dann erlangen wir das Himmelreich.[4]

Der Zauber volksthümlicher Poesie hat vieler Herzen dem Heliand gewonnen. Was das eigene Herz empfand, hat man dem Dichter geliehen. Bei ihm vor allem rühmte man die reine evangelische Anschauungsweise. Indessen besteht zwischen dem Heliand und den analysirten angelsächsischen Dichtungen nicht blos eine literargeschichtliche Beziehung[5], es sind, wie die vorgetragene Darstellung

1) V. 7173—7336.

2) Es verdient immerhin angemerkt zu werden, daß diese Interpretation sich an die von Gregor dem Großen gegebene anschließt. Auch Gregor faßt den Blinden als die Menschheit, die Blindheit als die Sünde, Christus als den Lichtbringer, wie er denn auch den Umstand, daß der Blinde Christus nachging, erklärt durch: Jesum etenim sequitur qui imitatur. Homil. in ev. I, h. 2 (Migne 76, 1082). Die relative Selbständigkeit unserer Stelle läßt dieselbe jedoch als Quelle brauchbar erscheinen.

3) V. 10060—95; 9415 ff. 4) V. 8494 ff.

5) Vgl. z. B. Hammerich, „Aelteste christliche Epik der Angelsachsen, Deutschen und Nordländer". Gütersloh 1874, S. 141.

zeigt, die nämlichen religiösen Gedanken, welche hier wie dort zu finden sind. Der Heliand bietet allerdings insofern gewisse Abweichungen von den erwähnten Dichtungen, als er das irdische Leben Jesu schildert. Wir bekommen auf diese Weise ein so schönes Bild des Menschen Jesus. Aber die Züge, welche dieses Bild darbietet, weisen eine genaue Familienverwandtschaft mit dem königlichen Herrn, den Kynewulf und Kädmon uns kennen lehrten. Ebenso besteht schließlich die Erlösung darin, daß wir durch Jesu Güte und Milde zu seiner Nachfolge und zur Befolgung seiner Gebote angereizt werden.

Im Zusammenhang mit dem Heiland ist noch eines anderen hervorragenden Denkmals des Christenthums im früheren Mittelalter zu gedenken. Das ist Otfried's „Krist".[1] Otfried war fränkischen Stammes, während der Dichter des Heliand Sachse war. Otfried ist in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts als Christ geboren und empfing seine Bildung in der Klosterschule zu Fulda.

Zwar strömen Otfried's Gedanken und Meinungen nicht so frisch aus des Herzens eigenstem Empfinden hervor wie im Heliand. Die ängstliche Arbeit des Gelehrten und des glaubenstreuen Theologen macht sich dem Leser sofort bemerklich. Sein Absehen ist vor allem darauf gerichtet, dem Leser das geistige Verständniß von Christi Leben und Wirken zu übermitteln, wie es die theologische Literatur seiner Zeit darbot.[2] Immerhin gibt auch er Eigenes und eröffnet uns dadurch einen Einblick in seines Herzens Glauben. Und hierauf kommt es uns ja an.

Eine sonderliche Anschauung von Gott macht sich in dem Gedicht nicht bemerkbar. Das göttliche Wirken wird je und je auf Christus übertragen. Er ist der Herr der Welt, er ist Gott in der vollen Bedeutung des Wortes. Ohne ihn ist kein Werk Gottes jemals geschehen.

Auch Otfried hat es dabei vermocht, ein ausgeführtes Bild des irdischen Lebens des Herrn zu geben. Sehen wir uns die einzelnen Züge desselben an.

Im Mittelpunkt steht Otfried der Gedanke der Königsherrschaft Christi. „Der gewaltige Herr" wird er im persönlichen Affekt genannt. Als derjenige, welcher mit gewaltigem Arm die Erde und den Himmel und jede Erdenkreatur leiten wird, wird er der Maria angekündigt. Nach seinem Erdenleben thront er zur Rechten Gottes und überschaut, in seiner Allwissenheit alle Worte und Werke der Menschen kennend, sein Reich.[3]

Fragt man, welches der Beruf Christi auf Erden gewesen, so gibt uns der Dichter, begreiflicherweise, sehr verschiedene Antworten. Christus ist gekommen, den Teufel oder den alten Feind der Menschheit gefangen zu nehmen; ein

---

1) Ueber den theologischen Gehalt dieser Dichtung vgl. G. Lechler, „Otfried's althochdeutsches Evangelienbuch" in den „Theol. Studien und Kritiken", 1849, Heft 1 u. 2, besonders S. 77 ff. 328 ff. Im Folgenden wird die Uebersetzung von Kelle (Prag 1870) citirt.

2) Vgl. die Charakteristik Otfried's von K. Werner, „Alcuin und sein Jahrhundert". 2. Ausg. Wien 1881, S. 402—404.

3) V, 25, 182; I, 5, 6 ff. 92 f.; V, 18, 21 ff.

mächtiger Riese besiegt er ihn im Einzelkampf.[1] Indessen ist von diesem Gedanken weiter kein Gebrauch gemacht. Er tritt als feststehender Bestandtheil der christlichen Lehre auf.

Ebenso ist es bestellt mit der Erwähnung des Leidens Christi, das für uns geschehen ist.[2] Für dasselbe hat Otfried mehr Interesse als irgendeiner der besprochenen Autoren. Man merkt hier den Theologen, dem es darauf ankommt, die christliche Wahrheit in ihrem ganzen Umfang zu überliefern. Otfried stellt z. B. eine besondere Betrachtung darüber an, daß der an Christus verübte Spott für uns geschehen sei und uns dadurch Befreiung erworben ist, indem der Herr unsere durch die Dornen und den Purpurmantel symbolisch dargestellten Sünden auf sich lud:

Er hat von dieser Bürde uns
Erledigt nur durch sein Verdienst.
Er nagelte sie an das Kreuz
Und duldete für uns die Pein.[3]

Derselbe Gesichtspunkt ist maßgebend in der Betrachtung, daß, während eines irdischen Königs Tod seine Anhänger verwirrt, Christus durch seinen Tod seine Jünger zusammengeführt habe, damit sie durch seine Pein den kühnen Muth zum Widerstand gegen alle Feinde erlangten. Diese uns erlösende Liebe Christi soll nun in uns die Dankbarkeit erregen und diese wiederum ein derartiges sittliches Leben, wie es Christo gefällig ist, in uns hervorbringen:

So trachtet denn zu denken so,
Zu handeln so zu jeder Zeit
Daß ihm es wohlgefällig sei.[4]

Christus hat uns durch sein Leiden erlöst, so hörten wir. Es ist aber wol ein anderes Moment, welches Otfried im Vordergrund steht, wenn er der erlösenden Thätigkeit Christi gedenkt. Wir lernen dasselbe aus der an die Heilung des Blindgeborenen geknüpften Betrachtung kennen. Durch die sich von Adam her forterbende Sünde befindet sich die Menschheit im Zustande der „Blindgeborenheit“. Da Gott uns Gnade erweisen wollte, ward sein eingeborener Sohn in Menschenfleisch gehüllt. Er hat uns nun Licht gebracht: „wir konnten nämlich seitdem sehen“. Der Zweck des Kommens Christi ist also die Aufklärung der Menschheit. Und diese führt dazu, daß der Mensch in einem sittlichen Wandel den Weg zum Himmelreich findet.[5]

---

1) I, 6, 102 ff.; 11, 116 ff.; III, 12, 121 ff.:

Als Riese kam er auf die Welt,
Als ein gar mächtiger Gigant
Besiegte den im Einzelkampf,
Der Schaden brachte seinem Reich.

2) I, 17, 144; II, 9, 154 ff.; IV, 27, 29.

3) IV, 25. 4) III, 26, 62 – fin.

5) III, 21, 58 ff.:

Ja, darum kam er auf die Welt,
Auf daß uns seine Göttlichkeit
Erschlösse unser Augenlicht,
Damit erkennten wir den Pfad,
Auf dem ein jeder wandeln soll
Geraden Weges hin zu ihm.

Daß wir mit dieser Angabe Otfried's Meinung treffen, beweist eine Reihe von Aussprüchen und Ausführungen. So befolgt Otfried bei Auslegung der Vorgänge bei dem Einzug Jesu in Jerusalem eine Deutung, nach welcher der Esel, der sich durch Dummheit und Geilheit auszeichne, auf die Menschheit bezogen wird. „Dumm im allerhöchsten Grade" sind wir, weil wir von Natur Gott nicht kennen und ihm nicht zu nahen versuchen. Aber auch die andere Eigenschaft des Esels paßt auf uns, weil wir Buhlerei getrieben haben mit den falschen Göttern. Die Jünger bringen den Esel zu Christus, d. h. wir werden durch die Predigt unterwiesen. Der Inhalt aber der Predigt der Jünger ist die Mahnung, uns untereinander lieb zu haben und Gott in Liebe zu bekennen.[1] Wenn wir dieser Mahnung gehorchen, wird Christus in uns Wohnung machen und uns in den hocherhabenen Himmel einführen. Das Heil besteht also in der Unterweisung und Belehrung, die uns durch Christus geworden.

Dieser Anschauungsweise entspricht es, daß der Eindruck von der Lehre Christi dahin zusammengefaßt wird, daß durch Jesu Worte uns eine Lebensweise vorgezeichnet sei, der wir mit Herz und Sinn zu folgen haben.[2] Ebenso wird die Speisung durch die fünf Brote dahin erläutert, daß Christus die geistliche Deutung des A. T. vorgetragen habe, indem er, was dort gelehrt, nun aufgeklärt hat oder uns den süßen Inhalt jenes Brotes trotz seiner harten Rinde hat erkennen gelehrt.[3] Der auferstandene Christus endlich hat seinen Jüngern alle die Lehren eingeprägt, die er früher der Welt ertheilt hatte. Er eröffnete ihnen der Schriften Sinn in ihrem vollen Umfang und schärfte ihren Geistesblick. Der Inhalt nun der Belehrung Christi ist die heilige Liebe oder die caritas,

. . . die er selbst
Die ganze Erde hat gelehrt,
Als er noch wandelnd auf der Welt
Belehrte seine Jüngerschaft
Und ihr mit seinem eignen Mund
Von eben jener Liebe sprach.[4]

Es hat also Christus den Menschen die sittlichen Vorschriften mitgetheilt, deren Befolgung ihnen das ewige Heil verbürgt. Indem die Menschen diese Lehren in einem Leben voll guter Werke halten, erlangen sie das Himmelreich. Jene Mittheilung der neuen Erkenntniß ist aber ebenso eine Gnade, als die Gnade uns die Annahme derselben erst ermöglicht. Otfried nämlich gründet, wie schon Flacius bemerkt hat, das Heil des Menschen auf die Gnade Gottes. Selig wird der Mensch nicht durch seine Werke, sondern durch die Gnade Gottes.[5] Diese Behauptung ist nun keineswegs unkatholisch, und sie begründet nicht ausreichend das Urtheil, Otfried hätte über Sünde und Gnade „echt evangelische Ansichten" gehegt.[6]

Den Unterricht, welchen Christus seinen Jüngern gegeben hat, haben auch wir immerdar. Es ruft der Herr so manchen zu sich zur Bildung und Wissenschaft hinweg von seiner Fischerei.[7] Wer nun seine Lehre annimmt und ihr gemäß

1) IV, 5. 2) II, 24, 53 ff. 3) III, 7, 91 ff.
4) V, 11, 89 ff.; V, 12, 181 ff. 5) I, 2, 90 ff.; IV, 31, 37 ff.
6) Lechler, a. a. O. S. 88. 7) II, 15, 30 ff.; 7, 150 ff.

sein Leben einrichtet, der geht, geziert mit guten Werken, ein in das Himmelreich.[1] Das Himmelreich ist, wie gesagt, das letzte Ziel. Die selige Zukunft entschädigt für alle Leiden und Unbill dieser Zeit.[2]

Wenn wir, nachdem wir die Hauptgedanken Otfried's kennen gelernt haben, zurückblicken, so werden wir auch ihn nicht zu den testes veritatis rechnen dürfen. Es soll freilich dem Mann nicht abgestritten werden, daß er unter der Leitung der Theologie seiner Zeit eindringendere Blicke in das Dunkel der Sünde gethan hat als seine Vorgänger, und daß er mit beredtem Munde seines Herzens Glauben von der Nothwendigkeit eines Erlösers Ausdruck gegeben hat. Immerhin bewegt auch er sich in der Auffassung des Christenthums, die wir bei seinen Vorgängern gefunden haben. Auch Otfried kennt Christus als den großen Kriegsherrn, dem ein gewaltiges Heldenheer folgt.[3] Christus ist ihm der König, der uns beschützt und errettet. Diesen König gilt es ehren und lieben für seine mannichfachen Wohlthaten. Aber wenn Otfried konkret ausdrücken soll, was Christus denn eigentlich für uns gethan, dann hebt sich besonders der Gedanke hervor, daß Christus unser Lehrer und Vorbild ist, dem wir in unserem Leben zu gehorchen verpflichtet sind.

Wir haben nun eine Reihe von Zeugnissen aus der Kirche auf germanischem Boden an uns vorübergehen lassen. Verschiedenen Gegenden und verschiedenen Zeitaltern entstammten diese Stimmen, verschiedenartig waren die Autoren dieser Werke gerichtet, gebildet und gestimmt. Darin nur sind sie eins, daß das, was sie brachten, ihres Herzens aufrichtige Ueberzeugung war. Mögen sie in ihren Ansichten sowie in ihren Deutungen der biblischen Geschichte vielfach von den theologischen Autoritäten ihres Zeitalters abhängig sein, sie haben auch das, was sie so überkommen, zu ihrem Eigenthum zu machen getrachtet. Deshalb haben wir es nicht für nöthig erachtet bei jeder Interpretation und bei jedem Ausspruch auf die Quelle zurückzugehen. Es kam uns darauf an, zu unterscheiden zwischen dem, was der betreffende Autor als unverstandene Formel besitzt, und dem, was in sein selbständiges Denken übergegangen ist.

An Leser aus allen Schichten des Volkes richten sich die poetischen Werke. Nicht nur den König und gelehrte Mönche denkt z. B. Otfried als sein Publikum, sondern er hat bei Abfassung seines Werkes sonderlich derer gedacht, die Christi Geschichte im fremden Idiom nicht zu verstehen im Stande sind. Und deshalb ist er so froh gestimmt, daß sein Werk gelungen, weil nun Christus in fränkischer Sprache, also jedermann im Lande verständlich, verherrlicht ist (I, 1, 237 ff.). Ferner schreiben unsere Autoren in germanischer Rede, in welcher man noch nicht wohl geübt war, theologische Gedanken zum Ausdruck zu bringen. Otfried's Klage über die Schwierigkeiten, die mit dieser Arbeit verbunden, über hujus linguae barbaries, ut est inculta et indisciplinabilis sind bekannt. Zudem verlangte die dichterische Form sowie des Historikers moralisirende Betrachtung begeisterten Ton und herzliche Rede. Alles dieses wirkt zusammen und berechtigt uns dazu,

1) I, 28, 22; IV, 7, 168. 2) Bes. V, 23. 24.
3) Z. B. I, 20, 70.

die vorliegenden Werke nicht nur als Urkunden der persönlichen Ueberzeugung unserer Schriftsteller, sondern auch als Zeugnisse des volksthümlichen Gemeindeglaubens zu verwerthen.

Diese Männer haben alle als treue Söhne der Kirche geschrieben. An dem überkommenen orthodoxen Glauben halten sie fest. Sie reproduciren die nicänische Christologie, sowie die überlieferten Formeln der Versöhnungslehre. Aber es entzog sich uns nicht, daß ihre Auffassung des Christenthums eigenthümliche Elemente enthielt, daß der Accent der persönlichen Ueberzeugung oft anders fiel, als die überkommenen Formeln es erwarten ließen.

Wir blicken nun auf die Hauptpunkte der in Rede stehenden Auffassung des Christenthums zurück, indem wir uns nach der Quelle jener Anschauungen umsehen.

Wir beginnen mit dem Gottesbegriff. Der Gottesbegriff, welcher von der alten Theologie gehandhabt wurde, ist bekanntlich durch die Vorstellungen der griechischen Philosophie beeinflußt. Gott ist das absolute Sein, das Eine, die herrschende Macht. Dieser Begriff von Gott hat störend gewirkt auf die Vorstellungen von der Gnade wie von der Person Christi; denn das Merkmal der freien Persönlichkeit ist in denselben nicht eingeschlossen. Somit kann es unter der Herrschaft jenes Gedankens von Gott nicht zu vollem Verständniß des Verhältnisses Gottes zum Menschen oder der Gottheit zur Menschheit in der Person Christi kommen. Auf der anderen Seite aber muß hervorgehoben werden, daß in den Volksglauben der alten Kirche Elemente sich eingedrängt hatten, welche der heidnischen Volksreligion entstammten und eine brutale Willkür Gottes, wie sie dem wundersüchtigen Geschlecht jener Tage paßte, mit sich brachten.

Auch ein Mann wie Augustin hat die philosophische Anlage des Gottesbegriffes nicht überwinden können. Von den Späteren war das nun gar nicht zu erwarten.[1] Sie trugen die überlieferten Formeln vor. So steht es z. B. bei Gregor dem Großen, der dann seinerseits für so viele maßgebend wurde. Nun aber tritt in den besprochenen Denkmälern eine andere Auffassung von Gott auf. Diese ist unfraglich vom germanischen Volksglauben beeinflußt. Der Germane faßte die Gottheit in geistiger Weise auf. Aber die germanischen Götter bringen ihre Tage nicht in olympischer Ruhe hin, sondern handelnd und leidend greifen sie ein in das große Weltdrama, dessen Motto der Kampf ist. Kampf ist ihres Lebens Inhalt nicht anders, als es im germanischen Leben war. Mit den unheimlichen finsteren Mächten, die ihr Walten überall unter dem Himmel haben, ringen sie.[2] Wie in allen Mythologien, so waltet auch in der germanischen Anschauung der Götter ein starker Zug zur Einheit. Der eine Gott nun, von dem all das Gesagte insonderheit gilt, ist Wotan. Von ihm berichtet Paulus Diakonus in der Geschichte der Langobarden: ab universis Germanis gentibus ut Deus adoratur (I, 9). Wotan (das Wort hängt mit unserem „waten“ zusammen) ist

1) S. z. B. Pseudoisidor Ep. I Clem. (Migne 130, 28): Deus autem appellatio est substantiae sempiternae.

2) Vgl. W. Arnold, „Deutsche Geschichte“. 3. Aufl. I, 405 ff.

der Geist, der alles durchwaltet und durchwogt. Aber nicht kommt er im stillen sanften Sausen; wie der Sturmwind durch die Welt hinbraust, so ist Wotan's Lauf. In Walhall thront er, wenn er vom Lauf durch die Welt zurückgekehrt, auf seinem Hochsitz. Vorgestellt wird er als einäugiger Greis, angethan mit einem weiten blauen Mantel. Aus Walhall fährt der Gott dann hernieder zum Kampf. Hier ist die Gottheit vor allem gedacht als Gewalt, als Herr. Wotan ist nicht ein der Welt schlechthin transcendentes Wesen, das mit dem Irdischen in keine direkte Berührung zu treten vermag, er ist auch nicht nur eine unpersönliche Gewalt. Er ist der König, der unter seinem Volk erscheint, der theilnimmt an dem, was auf Erden geschieht. Wotan greift z. B. unmittelbar ein in die Kämpfe der Menschen, große Wunder wirkt er in der Schlacht, den einen zu Gunst, den anderen zu Schaden. Er liebt es Menschengestalt anzunehmen. Dann hüllt er sich in einen weiten Mantel und drückt den Hut tief in das Gesicht, daß ihn niemand erkenne. Als müder Wanderer klopft er wol an die Thüren, die Gastfreundschaft der Menschen zu erproben.[1] Wenngleich also Wotan, wie die ihm zugetheilten Attribute noch zeigen, ursprünglich eine Naturgottheit ist, so enthält das Bild, in welchem er im Volk lebte, doch scharf ausgeprägte und deshalb unvergeßliche persönliche Züge. Nicht ein Gedanke für sich ist seine Persönlichkeit, sondern indem sie mit der Welt als die in dieser waltende, zusammengedacht ist, ist jener Gedanke fest eingefügt in die gesammte Weltbetrachtung.

Dieses nun ist die Gottesvorstellung, welche das Bett herstellte, in welches wie ein Strom der Glaube an den Gott der Offenbarung sich ergießen konnte. Hörte der Germane von Gott, der sich den Menschen aus Liebe offenbart, der den Menschen Gesetze gegeben, dann stand vor seinen Augen der waltende Herr dort oben im Himmel, der allezeit mächtig und kräftig, bereit ist einzugreifen in der Menschen Geschicke. So lag die Sache in den von uns besprochenen Schriftwerken. Wir fanden einen starken lebendigen Glauben an einen Gott, der wie ein König in seinem Reiche herrscht. Es fiel uns ferner auf die dem ganzen Gedankenbau mit innerer, gleichsam dem Plan des Gebäudes entsprechender Nothwendigkeit eingefügte Vorstellung von dem persönlichen Gott.

Hiermit ist keineswegs behauptet, daß die Neubekehrten ihre heidnische Gottheit beibehielten. Das paßt auf sie ebenso wenig als auf die Griechen. Denn die Erfahrung des persönlichen Gottes ist nicht die Erkenntniß eines Begriffes, sondern das Erleben einer Realität, die wirklich eingreift in unser Leben. Wenn aber dieses Wirkliche, das wir in unserem Innersten wahrgenommen haben, das unser Denken bestimmt und unser Wollen leitet, in einen Begriff gefaßt werden soll: dann freilich machen sich die Gedankenwendungen geltend, welche zur Erfassung des Höchsten zu gebrauchen der Geist sich gewöhnt hat. So bleibt die Form die alte, aber der Inhalt ist ein anderer geworden. Und dieses verbürgt sich durch die Erfahrung der Gnade des neuen Gottes und durch die Kraft und Stetigkeit eines neuen Gebetslebens. So war es möglich, daß die Menschen den Gott, zu

1) Vgl. zum Vorstehenden K. Simrock, „Handbuch der deutschen Mythologie", S. 205 ff.; W. Menzel, „Odin". Stuttgart 1855.

dem sie beteten, in der Weise des alten Wotan sich dachten, während sie doch denselben Wotan als bösen Dämon haßten und verfluchten.

Zum anderen fesselte unser Interesse das Bild von Christus, das unsere Schriften darboten. Die alte Kirche hat bekanntlich theoretisch streng festgehalten an der Realität der beiden Naturen in Christo. Allein in Wirklichkeit ist es, eben infolge jenes Gottesbegriffes in der alten Theologie nicht zu einem konkreten persönlichen menschlichen Wesen gekommen. Eine wirkliche Einigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo war eben unter jener Voraussetzung unmöglich. Freilich haben die Berichte der Evangelien, sowie die praktische Verwendung derselben hiergegen ein heilsames Gegengewicht gebildet, indem auf diesem Wege die Menschheit des Erlösers und die Erinnerung an seine historische Existenz immer wieder in dem Bewußtsein der Gemeinde lebendig wurden.

Auch in der germanischen Anschauung von Christus ist eine starke Hervorhebung seiner Gottheit vorhanden. Gott und Christus gehen in der Rede und Anrede des öfteren ineinander über. Als waltender Herr, der Macht über alle Dinge hat, ist Christus auch aufgefaßt. Aber die Erinnerung an sein irdisches Leben ist dabei eine starke. Und indem man sich dieses irdische Leben in den vertrauten Formen der Heimat dachte, wurde dasselbe unvergeßlich. Der edle Held, der so Großes für die Seinen gethan, der den Heldenkampf unternommen wider die finsteren Mächte der Unterwelt, der dann vom eigenen Dienstmann verrathen wird: er prägte sich unvergeßlich den Herzen ein. Das war ein Mensch so tapfer und treu, wie der Germane ihn wol als Ideal begreifen konnte. Und tief in die Seele des Volkes ist dieser lichte Herr eingegangen. Neben der herzgewinnenden Gottesliebe sprach der ganze Zauber ritterlicher Hoheit aus diesem Bilde zu dem Gemüth des Germanen. Aber dieser Fürst, der einst mit seinen Mannen auf Erden gewandelt, ist unzertrennbar von dem König, der jetzt im Himmel seinen Sitz hat. Auf das, was er auf Erden gethan, beruft sich der himmlische Herr. Dafür verlangt er Dank. Und für das, was er hier im Fleisch gethan, sind alle verpflichtet, ihm Herz und Leben zu weihen.

Es handelt sich hier natürlich nicht um theoretische Feststellungen. Praktisch aber ist mit sicherem Takt die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus getroffen. Er ist Gott und Mensch, und indem das eine, das andere.

Das Werthvolle an der Christologie dieser Bücher ist also m. E. nicht der Glaube an die Gottheit Christi — wie hätten ihre Verfasser denn zu jener Zeit anders denken können? Wichtig ist vielmehr die Erfassung der menschlichen Art Jesu, das Verständniß seines irdischen Lebens, endlich auch die Vorstellung vom erhöhten Herrn, die ihn als Persönlichkeit begreift und dieses Verständniß durch eine Reihe rein persönlicher Funktionen befestigt.

Wir haben drittens in unserer Darstellung Gewicht gelegt auf die Frage, was Christus für die Menschheit gethan, und was bei uns, die wir durch ihn erlöst sind, Inhalt und Aufgabe des neuen Lebens ist.

Da liegen zunächst bei unseren Autoren alle die Formeln über die Erlösung und Versöhnung vor, welche die alte Kirche dem Mittelalter überlieferte und die zum Theil noch aus der Zeit der Apostel stammten. Daß Christus uns

vom Teufel und der Hölle befreit, daß er uns durch sein bitteres Leiden und Sterben erlöst, daß er für uns gelitten habe und als unser Fürsprecher bei Gott eintrete, haben wir oft in unseren Schriften gelesen. Aber das Verständniß dieser großen Heilsgedanken bewährt sich an der Erkenntniß der entsprechenden menschlichen Thätigkeit. Doch die Antwort, daß dieses alles im Glauben aufzunehmen und zu behalten sei, und daß in diesem kindlichen Vertrauen zu Gott der Mensch Frieden habe und Seligkeit erlebe trotz der ihm anhaftenden Sünde und den ihn bedrückenden Uebeln: diese Antwort ist uns nicht geworden. Die Meinung war vielmehr die, daß das Lebenswerk Jesu, insonderheit sein Leiden uns zur Dankbarkeit anregen solle. Es ist also ein Großes, Herrliches, was Christus für uns gethan, aber in das Wesen dieser That sind die Männer nicht eingedrungen. Hiergegen finden wir mit Verständniß Christum als den Führer durch diese Welt dargestellt.

Dieser Gedanke nimmt verschiedene Formen an, indem bald die Belehrung, die Christus der Menschheit über das Wesen Gottes wie über ihre Pflichten und das Ziel des Menschen gebracht, im Vordergrund steht, bald der Ton auf das Beispiel des Herrn fällt. Besonders aber ist Christus Führer als der König, welcher, nachdem er den Satan überwunden, die Seinen vor allem Uebel schirmt, ihnen alle Gaben, deren sie bedürfen, verleiht und sie aus diesem Leben zu sich in den Himmel führt. Es ist längst darauf hingewiesen, daß das letzterwähnte Verhältniß Christi zu den Menschen nach dem Verhältniß eines Herrschers zu seinen Dienstmannen gedacht ist. In diesem Verhältniß stehen die Engel zu Gott, standen die Apostel zu Christus. So stehen auch die Menschen zu Christus. Welche Bedeutsamkeit diesem Verhältniß auf germanischem Boden eignete, ist bekannt. Ich führe zum Beleg nur eine Stelle aus Otfried an. Es handelt sich ihm an der betreffenden Stelle um den Gedanken, daß das jüngste Gericht eine Scheidung hervorbringt: die Mutter wird vom Kinde, der Vater von der Familie getrennt. Und in diesem Zusammenhang wird fortgefahren:

> Es trennen sich, ich sag es dir,
> Die Herren und die Knechte dort.
> Bewährte Treue ist dahin (V, 20, 80—88).

Christus ist also der milde König, der durch eine große That Anrecht auf unsere Dankbarkeit erworben hat. Sein Blut vergoß der König für uns, dadurch sind wir ewig an ihn gebunden.

Fragen wir aber, worin dieses Verhältniß sich unsererseits zu äußern hat, so werden wir auf die Erfüllung seiner Gebote, auf die Richtung des Sinnes zu dem himmlischen Ziel gewiesen. Hieraus ergibt es sich, worin schließlich das Verständniß des Werkes Christo besteht. Wir sollen dankbar sein, indem wir den Willen Christi erfüllen, unser Herz von der Erde losreißen, Gutes thun und die Gewißheit haben, daß der Herr im Himmel uns einmal zu den Engeln führen wird. Christus, der uns dieses alles gewährt, ist also unser König, der uns ein Gesetz gebracht, dessen Erfüllung er verlangt, der mächtig über uns zu unserem Besten waltet und uns einst für unseren Gehorsam mit dem ewigen Leben belohnen wird. Aber hiermit wäre der Gedanke der Urkunden noch

nicht adäquat ausgedrückt. Es ist doch immer wieder in denselben vom Leiden des Herrn die Rede. Wir fügen also noch hinzu: Ein Anrecht auf uns hat er sich dadurch, daß er einst für uns gelitten, erworben.

Fragt man, woher dieses mangelhafte Verständniß des Werkes Christi stammt, so hängt dasselbe, wie bereits gesagt worden ist, mit der ungenügenden Erkenntniß der Sünde zusammen. Nicht deshalb wird eigentlich der Mensch verdammt, weil er von Natur schon ein armer verlorener Sünder ist, sondern weil er sein Herz durch Christi Güte nicht hat erweichen lassen. Wol ringt sich zu Zeiten ein tieferes Sündenbewußtsein hervor, wie besonders bei Otfried und im Heliand. Aber solche Aeußerungen bleiben ohne Folge. Die Sünde ist nicht ein Wirkliches, das gleichsam schreiend sich in Erinnerung hält und so immer wieder auf irgendeine Sühnung weist: sie ist ein Mangel, dem abgeholfen werden kann.

Man könnte versucht sein, die Beschränkung des persönlichen Christenthums auf die Nachfolge Christi und den Gehorsam gegen sein Gesetz ebenfalls als specifisch germanische Auffassung des Christenthums anzusehen. Denn aus jenen Bestimmungen des Königthums Christi scheint sich nothwendig zu ergeben, daß wir als die ihm nachfolgenden Dienstmannen in Betracht kommen. Indessen würde man doch mit diesem Urtheil fehlgehen. Schon die dem Verhältniß der Mannen zum Könige sich nicht einordnende Werthung Christi als des Lehrers weist auf eine andere Quelle.

Die alte Kirche faßt die Erlösung durch Christus als die Vergottung der menschlichen Natur und die Mittheilung der Unsterblichkeit an dieselbe. Nun aber tritt daneben der Gedanke hervor, daß Christus Lehrer und Gesetzgeber, Vorbild und Beispiel gewesen ist. Diese Gedanken sind bei Augustin verhältnißmäßig häufig zu finden. Die imitatio Christi ist bei ihm schon eine feste Formel, und das Leben wie die Passion des Herrn werden unter diesen Gesichtspunkt gestellt.[1] Maßgebende Bedeutung für die Periode, mit welcher wir es zu thun haben, hat neben Augustin besonders Gregor der Große gehabt. Es kann nicht auffallen, daß bei ihm die Bezeichnung Christi als redemptor und mediator sehr häufig ist, ebenso daß er anführt, daß Christus die Strafe für unsere Sünden getragen und uns von der Gewalt des Teufels befreit habe. Indessen fällt doch in der Erlösungslehre des Gregor das Hauptgewicht darauf, daß Christus uns über den Willen Gottes belehrt und uns durch sein Beispiel zur Erfüllung der Gebote Gottes angeleitet habe. Incarnatus Dominus in semetipso omne, quod nobis inspiravit, ostendit ut quod praecepto dixerat exemplo suaderet.[2] Diesem Zweck unterstellt Gregor alle einzelnen Geschehnisse des Lebens Christi, so die Menschwerdung, seinen heiligen Lebenswandel, ja selbst sein Tod wird unter diesem Gesichtspunkt betrachtet. Er sei ein Beispiel der Demuth, der Geduld und der Dankbarkeit gegen Gott in jeder Lebenslage 2c.[3] Absehend von der bekannten Theorie

---

1) Beispielsweise sei auf folgende Stellen hingewiesen: Sermo 292, c. 3; serm. 142, c. 2; 315; serm 304, c. 2; 325, § 1; 352, c. 4, § 11 (Migne Lat. 38, 1321. 778; 39, 1430. 1396. 1447. 1547). In Ps. 39, § 6; in Ps. 90 serm. 1, § 1 (Migne 36, 436. 1149 sq.).

2) Moral. l. I, c. 13 (Migne Lat. 75, 531). Vgl. Moral. XXI, c 6: ad hoc Dominus apparuit in carne ut humanam vitam admonendo excitaret, exemplo praebendo accenderet, moriendo redimeret, resurgendo reparavit (Migne 76, 196).

3) Moral. IX, c. 38; XVI, c. 33; II, c. 24; XXVII, c. 10 u. ö.

von der Ueberlistung des Teufels durch den Tod des Herrn, hat Gregor die Behauptung aufstellen können, daß Christus uns auch ohne seinen Tod hätte versöhnen können, daß er aber den Tod dennoch erwählt habe, um uns die Größe der Liebe Gottes zu zeigen.[1] Man sieht, daß Gregor das rechte Verständniß für die Versöhnung und Erlösung gemangelt hat. Dieser Mangel aber steht im Zusammenhang mit seiner semipelagianischen Ansicht von der Sünde. Denn wenn die Sünde nichts anderes als geistige Blindheit und die Richtung des Denkens auf sinnliche Objekte ist,[2] dann genügt es für den praktischen Bedarf, daß Christus Lehrer und Vorbild ist.

In dem bezeichneten Gedankenkreise haben wir somit den Ursprung der von uns besprochenen Ansicht vom Erlösungswerk zu suchen. An diesem Punkt haben die Bekehrten also nur die Gedanken ihrer Bekehrer aufgenommen und reproducirt. Da nun aber der Sinn für das Menschliche in Christus bei den Germanen reger war als in der alten Kirche, so darf immerhin die Vermuthung aufgestellt werden, daß der Gedanke der Nachfolge Jesu bei den Deutschen durch die germanische Vorstellung von seiner Person gesteigert und vertieft worden ist. Denn die Anwendung dieser Kategorie ist um so näher gerückt, je häufiger und kräftiger die Empfindung der Menschheit Christi ist. Dieses wird besonders durch das Beispiel des h. Franz von Assisi belegt. Die Richtung dieser Erlösungslehre ist also nicht durch germanische Einflüsse bestimmt. Von diesen hängt nur jenes Vertrauen auf Christum als den waltenden Herrn ab.

Wir haben hiermit das, was wir über das in dem Titel angegebene Thema zu sagen hatten, ausgesprochen. Denn unsere Autoren über alle theologischen Einzelheiten der Dogmatik zu befragen, haben wir keinen Grund. Es kam uns auf ihre Gesammtauffassung des Christenthums an. Und diese würden wir durch jenes Verfahren nur verwirren. Was ihnen selbst als das Wichtigste im Christenthum erschien, haben wir daher darzustellen versucht. Auffallen dürfte dabei nur, daß wir kein Wort über die Bedeutung der Kirche und des Klerus zu sagen gefunden haben. Es liegt nun nicht so, als ob in den besprochenen Schriften der Kirche gar keine Erwähnung geschähe. Daß durch die Kirche uns die Lehre gebracht wird, daß Gott die Kirche schützt, daß man, um Vergebung zu erlangen, die Sünde nur ja dem Beichtiger sagen müsse, das findet man wol gesagt. Aber dies geschieht nur beiläufig; wie von etwas Selbstverständlichem, einer natürlichen Ordnung des Lebens wird dann geredet. Reflexionen über die Herrlichkeit der Kirche und die Hoheit der Priester liegen nicht im Tenor der Gedanken unserer Autoren. Wäre die bekannte Formel Schleiermacher's, daß der Katholicismus das Verhältniß des Menschen zu Christus abhängig macht von seinem Verhältniß zur Kirche, während der Protestantismus das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche bestimmt nach seinem Verhältniß zu Christus, richtig und zutreffend, so dächten unsere Autoren vielleicht protestantisch. Indessen braucht nicht mehr gezeigt zu werden, daß dem nicht so ist.

---

1) Moral. XX, c. 36. Ueberhaupt ist für Gregor's Ansicht von der Erlösung zu vergleichen Lau, „Gregor der Große". Leipzig 1845, S. 431—453.

2) S. z. B. Moral. VIII, c. 30; V, c. 34. Hom. ev. I, c. 10; Moral. XVIII, c. 45.

Es seien uns, ehe wir schließen, noch einige Bemerkungen erlaubt. Es kann nämlich die Frage erhoben werden, ob die hier besprochenen Anschauungen im späteren Mittelalter auch noch vorkommen, resp. ob sie einen Einfluß auf die weitere Gestaltung der Lehre gewonnen haben. Diese Frage veranlaßt uns einen Blick auf die Ansichten des späteren Mittelalters zu werfen. Wir werden bei dem Gang durch die mittelalterliche Dogmengeschichte die durch das Bisherige bezeichnete Folge einhalten.

Blickt man auf die volksthümliche Ansicht des späteren Mittelalters von Gott, so begegnet uns auch hier das kräftige Bewußtsein seiner Persönlichkeit, die waltend und leitend in der Menschen Geschicke eingreift. So schildert uns z. B. Berthold von Regensburg Gott als einen gar reichen und gewaltigen König, der ein weites schönes Königreich im Himmel hat, oder er vergleicht Gottes Ehre, daß er viele Heilige an seinem Hofe hat, mit der Ehre eines Kaisers, die es auch verlangt, daß viel Herzöge und Vornehme an seinen Hof kommen.[1] Wir finden in der späteren Zeit denselben fröhlichen Wunderglauben, dasselbe kecke Uebertragen der Verhältnisse irdischer Größe auf Gott wie früher. Deutlich nachweisbar ist ein Einfluß allerdings nicht.

Aber auch die mittelalterliche Theologie weist in ihrer Lehre von Gott im allgemeinen einen starken Zug zur Herausstellung der Persönlichkeit Gottes auf. Es tritt dieses zuerst deutlich hervor bei Anselm von Canterbury. Es sind nicht die Betrachtungen dieses Theologen im Monologium und Proslogium, die uns hier interessiren; denn diese reproduciren im wesentlichen augustinische Gedanken. Wichtig aber ist für uns der Gebrauch des Gottesbegriffes in dem Buch Cur Deus homo? Das Verhältniß von Gott und Mensch ist hier als ein Rechtsverhältniß gedacht. Gott ist der Herr und König der Welt. Seine Vasallen sind die Menschen, welche verpflichtet sind ihm zu gehorchen und seine Ehre zu wahren. Der Mensch hat sich nun gegen diese Gottesordnung aufgelehnt. Eine solche Unordnung aber kann Gott in seinem Reich nicht dulden. Und so kommt es zu der Alternative aut poena aut satisfactio, welche durch eine scharfsinnige Abhandlung als durch germanische Rechtsanschauungen bedingt erwiesen worden ist.[2] Ich glaube nun, daß auch der hier vorliegende Gottesbegriff durch germanische Anschauungsweise beeinflußt ist. Es sind ganz dieselben Gedanken, die wir oben gefunden haben. Gott ist vor allem der waltende Herr, das Oberhaupt seines Reiches.

Die entscheidende Arbeit an dem mittelalterlichen Gottesbegriff ist von Thomas von Aquino und Duns Scotus geleistet worden. Man hat nun behauptet, diese Theologen sänken unter Anselm hinab, indem der bei diesem konstatirte Fortschritt von ihnen nicht benutzt worden sei.[3] Doch ist dieser Vorwurf nicht berechtigt. Bei beiden ist nämlich ein starker Trieb, Gott als Persönlichkeit festzuhalten, vorhanden. Bei dem spröden Material, in welchem diese Männer arbeiteten, nämlich dem neuplatonischen Gedanken, daß Gott das überwesende

1) Predigten, Ausgabe von F. Pfeiffer und J. Strobl, Wien 1880, II, 258, 14; 125, 7.

2) Cremer, „Die Wurzeln des anselmischen Satisfaktionsbegriffes“ in den „Theol. Studien und Kritiken“, 1880, S. 7—24.

3) Thomasius, „Christl. Dogmengeschichte“, II, S. 91 f. Baur, „Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit“, II, 634 ff.

Sein, und der aristotelischen Idee, daß Gott actus purus sei, ist es ihnen freilich schwer geworden, jene Tendenz zum Ausdruck zu bringen. Aber doch hat Thomas eine feste persönliche Beziehung Gottes zur Welt erreicht in dem Gedanken, daß Gott die Welt als Mittel zur Erreichung seines Selbstzweckes brauche, oder daß er im Wollen des Guten sich zur Welt wie zu sich selbst verhalte, d. h. daß Gott die Welt liebe.

Noch schärfer tritt jene Tendenz bei Duns Scotus hervor. Gott ist nach Duns vor allem der Wille, der schlechterdings willkürlich in der Welt wirksam ist. Gott ist der unbeschränkte Herr der Welt, welcher in rein willkürlicher Weise über die Geschicke derselben verfügt. Es gibt keine innere Nothwendigkeit in der Natur und in der Geschichte. Alles ist abhängig davon, wie Gott es gerade will. Es ist freilich gewöhnlich Ordnung, daß wer die gloria erhält, zuvor mit der gratia versehen sei. Aber warum soll Gott diese Ordnung nicht auch aufheben können?[1]

Eines zeigen diese Mittheilungen jedenfalls, daß wirklich im Mittelalter eine Neubildung des Gottesbegriffes sich angebahnt hat. Daß dieses durch die Diskrepanz zwischen dem praktischen Glauben und den theoretischen Feststellungen hervorgerufen ist, scheint mir nicht zweifelhaft zu sein. Dann hat auch der germanische Gottesglaube hier sein Theil zum Fortschritt der theologischen Erkenntniß beigetragen.

Hauréau, der Geschichtschreiber der Scholastik, hat geurtheilt, es bestehe zwischen dem mittelalterlichen Volksglauben an Gott und dem Gottesbegriff der Scholastik eine Analogie. Beide nämlich anthropomorphisirten Gott, das Volk, indem es ihn im menschlichen Leibe dachte, die Theologie, indem sie Gott die menschlichen Ideen zuschrieb.[2] Dieser Gedanke ist im ganzen nicht richtig, richtig ist nur, daß Volk wie Theologie Gott persönlich zu fassen trachteten, und dabei geht es freilich ohne die Anwendung menschlicher Formen auf Gott nicht ab

Wir werfen nun zweitens einen Blick auf die spätere Auffassung der Person Christi. In den theologischen Systemen findet man nur die überkommenen christologischen Formen aufgespeichert und eingeschachtelt. Hier ist keine Aenderung des Gesichtskreises im Verhältniß zur altkirchlichen Dogmatik wahrzunehmen. Es gibt aber bei den Theologen des Mittelalters allerdings einen Ort, an welchem wir Christus dem Menschen begegnen. Das ist die Darstellung der Nachfolge Jesu. Diese umfaßt das ganze christliche Leben. Wir sollen allewege Christi Leiden uns gegenwärtig erhalten und in allem danach trachten ihm gleich zu werden.[3] Bei Gelegenheit solcher Meditationen ist es, daß uns ein ergreifendes Bild der Menschheit des Herrn, besonders des leidenden und sterbenden Heilandes geboten wird. Wem fallen hier nicht zwei Virtuosen solch heiliger Meditation ein, deren Einfluß wie ein breiter Strom sich auf den Acker der Kirche des Mittelalters ergossen hat, denselben erquickend und befruchtend. Es sind Bernhard und Franz. Den leidenden Herrn hat Bernhard in unsterblichen Liedern gefeiert. Sein Leiden sich ständig gegenwärtig zu erhalten, es sich wie ein Bündel Myrrhen auf die Brust zu legen, ist sein Rath. Und Franz hat schier ängstlich sein ganzes Leben dem Bild von Christo dem heiligen Lamm, dem Menschen ohnegleichen, das er im Herzen trug, gleichzugestalten getrachtet. Der Herr steht allezeit vor seinen Augen, sein Leiden und seine Thränen sind ihm Gegenstand wonnigseligen Mitleidens. Ihm strebt er aber auch in jeder Hinsicht nach. Und dieses ist ihm nach dem Urtheil seiner Kirche so gelungen, daß später der Liber conformitatum vierzig Aehnlichkeiten zwischen Christus und Franz aufstellte, in welchen dieser dem Heiland nicht

---

1) Vgl. die lehrreichen Aufsätze von A. Ritschl, „Geschichtliche Studien zur Lehre von Gott“ in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie“, 1865, S. 277–318.

2) „De la philosophie scolastique“, II, 84.

3) Thomas a Kempis, De imitatione Christi, I, 1: Summum igitur studium nostrum sit: in vita Christi meditari und: oportet ut totam vitam suam illi (i. e. Christo) studeant conformare.

nur gleichgekommen sei, sondern ihn sogar übertroffen habe. So sehr war man im Stande Christum nur als Menschen zu denken. Schon Gregor der Große und Isidor von Sevilla hatten Aehnliches geleistet, wenn sie unter dem Titel exempla sanctorum nicht nur des Petrus, Johannes, Isaak, Jakob gedachten, sondern auch das exemplum humilitatis, das Christus uns gegeben hat, anführen.[1] Aber die Anschauungsweise des h. Franz ist von weitgehendem Einfluß gewesen. Im Anschluß an dieselbe hat sich eine Neugestaltung der künstlerischen Darstellung des Lebens des Herrn vollzogen. Die alte Steifheit der Formen weicht einem gemüthvollen herzlichen Verständniß des heiligen Menschen Jesus und seiner Mutter Maria. Was Franz erlebt, hat Giotto gemalt. Franz hat einen unermeßlichen Einfluß auf das Fühlen und Denken der Kirche des Abendlandes gewonnen.[2]

An Bernhard und Franciscus schließen sich auch die Darstellungen des Lebens Jesu an, deren wir im Folgenden zu gedenken haben. Es sind Bonaventura's Meditationes vitae Christi und Ludolf's von Sachsen Vita Christi.[3] Das Bedürfniß, sich in Jesu heilige Menschheit zu versenken, um seinem Beispiel im Leben nachzufolgen, hat diese viel gelesenen Bücher hervorgebracht. Das Beispiel des h. Franz ist für ihre Verfasser maßgebend und mit Worten Bernhard's lieben sie ihre Betrachtungen zu schmücken.

Das Ziel, welches Bonaventura sich stellt, drückt er so aus: ut in omnibus locis et factis ita sis animo ac si praesens esses corpore.[4] Und diesem Ziel hat er wirklich treulich nachgestrebt. Es ist ein schön ausgeführtes lebensvolles Bild, das er uns bietet. Mit Geist und Phantasie hat er die Ereignisse im Leben des Herrn erzählt. Immer wieder wird der Leser aufgefordert anzusehen den Herrn. Dem entsprechend hat der Mann eine Schilderung für das Auge geliefert. Etwas eigenthümlich Malerisches liegt in seiner Weise zu erzählen. Wie schön ist doch die Schilderung Jesu und der Jünger, nachdem der Herr die Bergpredigt gehalten. Dort auf dem Berge hat er gesessen, die Jünger hingen an seinen Lippen. Und nun steigt er mit ihnen hinab, vertraulich sich mit ihnen unterhaltend. Und jeder von ihnen möchte ihm zur Seite gehen. Sie drängen sich an ihn heran, um besser zu hören. Es ist, meint der Erzähler, als ob die Küchlein sich um die Henne drängen. Aber nicht lange bewegt sich der kleine Zug so ungestört weiter. Große Volkshaufen nahen, auch sie wollen Jesum sehen; man erblickt Kranke, die zu ihm gebracht werden (c. 21). Wie liebenswürdig und wie keusch weiß Bonaventura, um ein anderes Beispiel anzuführen, Lücken der biblischen Erzählung zu ergänzen, so bei der Schilderung des Familienlebens zu Nazareth. Es arbeitet Joseph der Greis in seinem Beruf. Auch Maria ist ununterbrochen thätig; sie erwirbt die Mittel für den Unterhalt der Familie. Sauer genug hat sie es in ihrem Hause. Da die arme Familie keine Magd halten kann, so muß sie selbst Magddienste verrichten. Bei diesen Aeltern wächst Jesus auf. Alles ist schlicht und einfach, alles athmet reine Menschlichkeit. Tritt man an den Tisch der Familie, so essen sie zwar einfach, aber nicht leere Worte bilden die Tischunterhaltung, sondern Worte voll heiliger Weisheit. Regelmäßig geht Jesus in die Synagoge. Aber von all den Hoffnungen, die man auf Grund dessen, was bei seiner Geburt geschehen, auf ihn setzen durfte, will sich keine erfüllen. Darüber wundert man sich zuerst, und aus der Verwunderung wird bald Spott und Hohn. Einen Idioten nennt man wol den

---

1) Gregor Moral. XXVII, 10. Isidor sentent. l. II, c. 11. Vgl. auch Anselm, Cur Deus homo? II, c 19.

2) Ueber den Einfluß von Franz auf die Kunst- und Kulturgeschichte s. Näheres in dem geistvollen Buch von H. Thode, „Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien". Berlin 1885, bes. S. 424 ff.

3) Vgl. auch Nippold, „Das Leben Jesu im Mittelalter". Bern 1884, S. 35 ff.

4) Opp. vol VI (Lugduni 1668) Meditationes vitae Christi c. 88 fin.

stillen Jüngling, einen homo de nihilo (c. 15). In dieser Erzählung tritt uns auch der Zweck solcher Betrachtung entgegen. Wir sollen uns die Demuth, die Armuth, die Weisheit des Herrn zum Beispiel nehmen.

Es sollen diese Meditationen jeden dazu anleiten, dasselbe wie Franciscus zu erleben. Die fleißige Betrachtung von Christi Leben ist ein Mittel gegen alle Versuchungen und Anfechtungen. Wer in Christi Wunden lebt, der fühlt das Schwere im Leben nicht. Wer Jesu Leben häufig betrachtet, dessen Seele kommt in eine gewisse familiaritas, confidentia et amor zu dem Herrn und achtet dann alles andere für gering. Zudem ist uns aber Christi Leben ein Beispiel dessen, was man fliehen und was man suchen soll. Es bietet uns Unterweisung und Beispiel hinsichtlich aller Tugenden.[1]

Dieser Zweck macht es nothwendig, die menschliche Seite im Leben des Herrn hervorzukehren. Dieses thut Bonaventura besonders bei der Schilderung der Passion des Herrn. In Gethsemane betet Jesus. Da wird nichts umgedeutet und verdreht, Jesus betet für sich selbst tanquam quilibet homunculus (c. 75). Und nachdem der Autor eingehend die Geißelung des Herrn geschildert, erbittet er sich die besondere Aufmerksamkeit des Lesers. Es ist, als ob er das Unerhörte, das hier geschieht, aus dem Rahmen der gewöhnlichen Betrachtung nehmen will, damit es recht zu Herzen gehe. Nichts anderes sollen wir hier sehen als einen edlen schönen Jüngling, der unschuldig leidet. Und wenn wir so die Sache angesehen, dann sollen wir bedenken, daß derselbe Gott selbst ist.[2] Wie lebendig tritt doch der Eindruck der menschlichen Gestalt Jesu in den unten citirten Worten uns entgegen! Es weist überhaupt die Darstellung der Passion, die Bonaventura mit feinem Takt in nahem Anschluß an die Schrift ohne Einstreuung weitläufiger Meditationen aus der Väter Schriften vorführt, ein tiefes Verständniß der leidensfähigen menschlichen Natur Jesu auf. Das „Haupt voll Blut und Wunden", zu dem der fromme Mann emporschaut, zeigt die menschlich wahren und schönen Züge des Herrn, dem St. Bernhard seinen herrlichen Sang dargebracht hat.

Ludolf von Sachsen ist Bonaventura an Gabe der Darstellung und der Meditation nicht ebenbürtig. Trotzdem ist seine, einen riesen Folianten füllende, Vita Christi viel gelesen worden Ludolf wird oft weitläufig. So stellt er z. B. aus Anlaß des Gebotes der Schatzung Betrachtungen an über die Etymologie des Wortes „Cäsar" und schaltet die Notiz ein, daß der Monat August seinen Namen nach dem Kaiser Augustus führe. Ebendort handelt er ausführlich über die Bedeutung einer Volkszählung. Wie unnöthig ist auch jene Untersuchung darüber, ob Joseph selbst Ochs und Esel, jenen zum Opfer, diesen als Reitthier für die Maria, mit sich geführt habe, oder ob er nur eines der Thiere besaß, oder ob ein anderer sie beide in den Stall gestellt (pars I. c. 9). Aber von Interesse ist seine Erzählungsweise dennoch. Ea tibi sic narrabo sicut contigerunt vel contigisse pie credi possunt schreibt er im Prolog. Er hat also ein so deutliches Bild von der Gestalt Jesu, daß er sich gedrungen fühlt dasselbe weiter auszuzeichnen. Und zum anderen ist dieses Bild so sehr ein menschliches, daß er ungescheut seiner Phantasie glaubt die Zügel schießen lassen zu dürfen.

Stärker noch als bei Bonaventura tritt hier die Tendenz bei der Darstellung des Lebens Jesu hervor. Immer wieder wird uns das Leben des Herrn als Bei-

1) Ubi enim virtutis excelsae paupertatis, eximiae humilitatis, profundae sapientiae, orationis, mansuetudinis, obedientiae, patientiae ceterarumque virtutum exempla et doctrinam sic invenies sicut in vita Domini virtutum? Prooem. Vgl. auch Breviloq. V, 9 (ed. Hefele 155).

2) Et ut intime compatiaris et simul pascaris, averte parumper oculos a divinitate et eum parum hominem considera et videbis juvenem elegantem nobilissimum et innocentissimum et amantissimum, totum autem flagellatum et sanguine livoribusque respersum. C. 77.

spiel vorgeführt. Dazu ist uns Christus vom Himmel gesandt, damit er uns voranschritte auf der Bahn der Tugenden und das Gesetz des Lebens und der Zucht uns durch sein Beispiel mittheilte.[1] Der Gesichtspunkt: sich die erzählte Tugend Christi ins Herz zu drücken, soll bei allen Erzählungen angewendet werden, auch dort, wo es nicht ausdrücklich hervorgehoben wird. Auch die Passionsgeschichte ist unter diesem Gesichtspunkt dargestellt.[2] So ist der Seelenkampf zu Gethsemane zwar uns zu Nutzen geschehen, aber auch zum Beispiel für uns, und um uns eine moralische Doktrin zu geben, der wir zu folgen haben (c. 59). Wir sollen an dem Backenstreich, den der Herr erhielt, Geduld lernen (c. 60). Daß der Herr unbekleidet an das Kreuz kommt, soll uns zum Beispiel dafür werden, daß wir uns von aller Weltlust frei machen sollen. Daß Jesu Glieder am Kreuz ausgereckt wurden, soll uns daran erinnern, daß auch wir alle Organe unseres Körpers ausrecken sollen: die Arme zum Wirken, die Füße zum Gehen, die Kniee zum Beten und alle Sinne zum Verständniß der Thaten des Herrn. Daß das Kreuz, nachdem Jesus an dasselbe genagelt worden, erhoben wurde, soll uns anhalten, uns bei der Betrachtung der Passion des Herrn über alles Irdische zu erheben. Die Verhöhnung des Herrn am Kreuz belehrt uns darüber, daß wir durch Hohn und Spott der Welt uns von der religiösen Betrachtung nicht sollen abziehen lassen (c. 63). Ebenso regt der Tod des Heilandes Ludolf nicht nur zu der Erwägung an, daß wir der Sünde und der Welt sterben sollen, sondern er faßt ihn auch als Beispiel für uns, daß wir nämlich ebenso im Gehorsam und voll Vertrauen auf Gott sterben sollen, daß wir ferner einsehen, wie nützlich es sei, die Psalmen zu lesen, die Christus am Kreuze gebetet (c. 64).

So durchschlagend wirkt also der bezeichnete Gesichtspunkt auf die ganze Darstellung ein. Man wird diesen Beispielen entnehmen können, daß das spätere Mittelalter Christum keineswegs blos als zürnenden Herrn angesehen hat, sondern daß das Verständniß des menschlichen Lebens Christi demselben nicht abhanden gekommen war. Sollte nun die Frage aufgeworfen werden, ob der altdeutsche Christusgedanke auf jenes Verständniß Einfluß gehabt hat, so ist diese Frage, so viel ich sehe, entschieden zu verneinen. Die in dem späteren Mittelalter gültige Ansicht von der Menschheit Jesu greift zurück auf die Anregung Bernhard's und Franz'. Nach diesen Mustern arbeitet auch der Sachse Ludolf. Anklänge an die germanische Ansicht von Christus sind mir bei ihm nicht vorgekommen. Bei dem Volk mag jene Ansicht fortgelebt haben. Ja, es darf vielleicht vermuthet werden, daß die bei dem gemeinen Mann sich findende Furcht vor Christus als dem schrecklichen Herrscher und Richter nicht ohne jeden Zusammenhang mit dem alten Gedanken an Christus den himmlischen König ist: in der theologischen Literatur werden sich Nachwirkungen jener Auffassung schwerlich finden lassen.

Die im späteren Mittelalter herrschende Anschauung der leidenden Menschheit des Erlösers hängt aber letztlich mit den angegebenen Gedanken Augustin's und Gregor's zusammen. Denn das Interesse dieser Zeit an der Menschheit Jesu ist begründet in dem Gedanken der imitatio. Ihm gilt es nachfolgen in einem armen Leben voll Leiden. Dann muß man doch immer wieder nach einem deutlichen Bild seines Lebens auf Erden ausschauen.

Die gegebenen Andeutungen beantworten schon die dritte Frage, die wir erheben könnten, nämlich die Frage nach dem Wesen des persönlichen Christenstandes in der späteren Zeit. Derselbe besteht in der Nachfolge Jesu und in der Erfüllung seiner Gebote. Diese Anschauung ist durch Abälard auch dogmatisch

---

1) In omnibus itaque virtutibus et bonis moribus suppone tibi illud clarissimum speculum et totius sanctitatis exemplar seu vitam et mores filii Dei, domini nostri Jesu Christi, qui ad hoc de caelo nobis missus est, ut praeiret nos in via virtutum et legem vitae ac disciplinae suo nobis daret exemplo. Prolog. 2) pars. II, c. 58.

festgestellt worden; sie kehrt dann bei allen Dogmatikern des Mittelalters, bald minder bald mehr ausgeprägt wieder: Christus hat uns die Liebe Gottes offenbart. Dadurch sind wir zur Gegenliebe entflammt. Und nun trachten wir den Geboten und dem Beispiel Christi gemäß unser Leben einzurichten. Diese Gedanken decken sich genau mit den von uns oben in den germanischen Urkunden ermittelten. Aber sie sind natürlich nicht von diesen abhängig, sondern gehen nur auf dieselbe gemeinsame Quelle zurück.

Man könnte sich angesichts des eben Gesagten wundern, daß man in den an das Volk gerichteten deutschen Predigten des Mittelalters nur selten einer Erwähnung des Beispiels Christi begegnet. Nun aber sind in den deutschen Predigten aus jener Zeit nur selten dogmatische Erörterungen oder ethisch motivirte Urtheile vorgetragen worden. Die Predigten enthalten gewöhnlich Mahnungen wider das Laster und Ermahnungen zur Tugend.[1] Einer Hervorhebung des Beispieles Christi aber bedurfte es nicht, weil jene Forderungen als Gebote der Kirche schon genügende und unbezweifelte Autorität besaßen. Die tiefer gehende, an den Geförderten und Gebildeten sich wendende Betrachtung fordert aber die Meditation über das Leben Christi und die Nachfolge des irdischen Lebens des Herrn. Es ist dabei nicht außer Acht zu lassen, daß diese Forderung nicht wesentlich verschieden ist von den an das Volk gerichteten Ermahnungen zu guten Werken. Denn hier wie dort kommt es darauf an, daß man, so viel es einem möglich ist, der Welt entsagt und sich in guten Werken den Geboten Christi und der Kirche folgsam erweist.

Zu der Nachfolge des irdischen Lebens Christi ist somit jeder bis zu einem gewissen Grade verpflichtet. Aber den Weg der Gottheit Christi zu wandeln, vermag in diesem Leben nicht jeder Mensch. Den Menschen auf diesen Weg zu führen, ist das vornehmliche Ziel der Predigt der Mystiker im Unterschied von der gewöhnlichen Volkspredigt. Das letzte Ziel der Menschen ist die visio divinae essentiae. In dieser besteht die Seligkeit. Dieselbe kann für Momente schon in diesem Leben erreicht werden. Das ist die übereinstimmende Lehre der Scholastiker und Mystiker. Es gelangt also niemand zur Kontemplation der bloßen Gottheit des Herrn sei es in diesem oder jenem Leben, welcher nicht die Meditation seines irdischen Lebens als Leiter gebraucht hat.[2] Es ist somit die Erreichung der ewigen Seligkeit abhängig von der Betrachtung und Nachfolge (denn diese gehört nothwendig zu jener) des armen Lebens Christi auf Erden. Dieser Gedanke ist derselbe, den wir bei Kynewulf und Otfried fanden, daß man nämlich für die guten Werke, die man nach Christi Gebot gethan, zu Gott in den Himmel eingeht.

Hiermit können wir diese Umschau in der weiteren Entwickelung des mittelalterlichen Christenthums beschließen. Es war nothwendig dieselbe anzustellen, einmal um den genuin katholischen Charakter der oben charakterisirten germanischen Auffassung des Christenthums klar zu machen, dann aber um die relative Eigenthümlichkeit jener Auffassung in das rechte Licht zu stellen.

---

1) Vgl. A. Linsenmayer, „Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl d. Gr. bis zum Ausgang des 14. Jahrhunderts". München 1886, S 34 f. 157 f. 161. 339.

2) Ludolf am Schluß seines Werkes p. II, c. 89: Haec enim sunt quae dominus Jesus gessit in carne, sed longe sublimius est eum in spiritu intueri; ad hoc per hanc scalam poteris pervenire. Suso: „Willst du mich schauen in meiner ungewordenen Gottheit, so sollst du mich hier lernen erkennen und minnen in meiner leidenden Menschheit" (Büchlein der Weisheit c. 1, Ausg. von Denifle, S. 315). Vgl. Thomas Quodl. VIII, art. 20. S. auch Thomas a Kempis, De imitatione Christi II, c. 12.

Berichtigungen. In Heft 2 ist zu lesen: S. 108, Z. 3 v. u.: ἀληθοῦς. S. 109, Z. 23 v. o.: ὁμόνοια. οὕτω. S. 109, Z. 3 v. u.: vincit – omnia. S. 110, Z. 1 v. o.: plenitudo. S. 110, Z. 17 v. o.: Seele unwillkürlich. S. 111, Z. 15 v. o.: und so mit. S. 111, Z. 22 v. o.: Isidorus Hispalensis. S. 111, Z. 24 v. o.: aptius. S. 115, Z. 20 v. o.: beruht sie auf. S. 117, Z. 13 v. u.: überzuleiten und mit.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Zur Chronologie des Lebens Pauli.

II. Paulus in Antiochia und Jerusalem.

Von Oberprediger Lic. Dr. **Geo. Wandel** in Strausberg.

---

2. Der falsche Prophet aus Aegypten.

Als der Apostel durch die römischen Soldaten und ihren Chiliarchen der ersten Wuth seiner Feinde entrissen war, richtete der letztere die Frage an ihn (Apg. 21, 38), ob er nicht der Aegypter sei, der vor diesen Tagen einen Aufstand gemacht und 4000 Mann Sikarier in die Wüste hinausgeführt habe. Dieses s. g. Aegypters erwähnt auch Josephus sowol in den „Alterthümern" (20, 8, 6) als im „Jüdischen Krieg" (2, 13, 5), und seine Angaben stimmen im wesentlichen mit denen der Apostelgeschichte überein. Der Name des Aegypters für den Goeten und Propheten hatte also seinen Grund in dem Lande seiner Herkunft, und es ist sehr fraglich, ob man mit Wieseler daraus zu schließen berechtigt ist, daß der Goet ein Nachbild Mosis sein wollte, und der Vorfall sich an einem Passahfest zugetragen habe. Eher wollte er Josua's Vorbild nachahmen, und wie dieser Jerichos, so er Jerusalems Mauern zu Fall bringen. Auch gestattet der unbestimmte Ausdruck πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν keinen Schluß auf das unmittelbar vorhergegangene Osterfest; im Gegentheil, da der Aegypter mit 4000 Mann entwischt war, konnte der Chiliarch ihn schwerlich jetzt schon allein in Jerusalem denken. Im „Jüdischen Krieg" gibt Josephus die Zahl seiner Anhänger auf etwa 30,000 an, während der Chiliarch nur von 4000 Sikariern redet. Aber es ist unzweifelhaft, daß der erstere die Gesammtmasse des um den Goeten gescharten Gesindels, σικάριοι und ληστρικοί, geschätzt hat, und da dergleichen Dinge gewöhnlich an hohen Festen vorfielen, wo in Jerusalem eine zahllose Menschenmenge sich zusammendrängte, so ist eigentlich kein Grund, den Josephus der Uebertreibung zu zeihen (vgl. Schürer, Neutest. Zeitgeschichte S. 307; Nösgen, Kommentar zu der St.). Der Chiliarch hingegen redet nur von den 4000 Sikariern, welche der Aegypter nach seinem Zusammentreffen mit den Römern in die Wüste geführt hatte, die bei ihm als der Kern seiner Anhänger aushielten, während die anderen theils zerstreut, theils geschlagen und gefangen wurden. Diesen Kern meint der jüdische Historiker seinerseits, wenn er im „Jüdischen Krieg" von den Wenigen redet, mit denen der Aegypter entflohen sei. Die Zahlenangaben des Josephus stehen zwar untereinander nicht im Einklang (Overbeck und Wendt im Kommentar zu der St.), aber zur Darstellung der Apostelgeschichte paßt seine Schilderung auch dadurch, daß sie vom Entweichen des Anführers redet, und der Chiliarch denselben daher als lebend voraussetzen kann. In Bezug auf die chronologische Verwerthung dieser Thatsache für das Leben Pauli hat uns jeder der

beiden Autoren eine Andeutung hinterlassen, die uns, wenn wir beide miteinander verbinden, vielleicht ein wenig weiter hilft.

Nach der Apostelgeschichte war dieser Aufruhr zur Zeit der Verhaftung Pauli bereits einige Zeit vergangen und, wie uns nach dem Ausdruck πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν scheinen will, eher eine längere als kürzere Zeit, und nach Josephus fiel er unter die Prokuratur des Felix. Die letztere begann im J. 53 (nach Anger, a. a. O., S. 88 bereits 52; vgl auch S. 90 ff.), bald nach der Verbannung des Ventidius Cumanus. Ein wenig später starb Kaiser Claudius, und es folgte ihm Nero, von dessen erstem Regierungsjahr Josephus (Antiq. 20, 8, 4) ausführlicher berichtet. Unter Nero's Regierung, wahrscheinlich in die ersten Jahre derselben, fiel auch der Aufstand des Aegypters, frühestens also in das J. 55, wahrscheinlich aber noch etwas später (nach Keim, a. a. O., S. 21 erst ums J. 58, was uns aber zu spät dünkt; wir würden das J. 56 vermuthen). Denn die Sikarier, welche den Kern seiner Truppe bildeten und als erstes Opfer in Jerusalem den Hohenpriester Jonathas mordeten (Josephus Bell. jud. 2, 13, 3; Keim, a. a. O., setzt diese Ermordung mit Wahrscheinlichkeit ins J. 55), haben sich erst unter der Prokuratur des Felix gebildet, und die mehrfachen Ermahnungen des ermordeten Jonathas an Felix, um derentwillen der letztere den ersteren durch die neugestiftete Banditengesellschaft als erstes Opfer fallen ließ, setzen eine längere Wirksamkeit des Prokurators voraus (Josephus Antiq. 20, 8, 5).

Wir müssen uns daher auch hier mit dem negativen Resultat begnügen, daß der Apostel Paulus frühestens am Pfingstfest des J. 56 oder 57 festgenommen sein kann, wodurch, zusammengenommen mit dem oben gewonnenen Resultat, die Zeit seiner Gefangennahme sich auf eines der vier Pfingstfeste von 56 bis 59 einschränkt. Halten wir aber das negative Ergebniß zusammen mit den positiven Resultaten unserer bisherigen chronologischen Berechnungen, so ergibt sich, daß wenigstens das erste dieser Feste, das Pfingstfest des J. 56 für uns unannehmbar wird. Denn da Paulus die dritte Missionsreise im Frühjahr 53 antrat, so könnte er sie, wenn man ihr die kurze Zeitdauer von vier Jahren beimißt, doch erst im Frühjahr 57 beendet haben, also zu Pfingsten 57 frühestens verhaftet sein. Dies Ergebniß ändert sich auch dann nicht, wenn wir den Apostel schon im Herbst 52 von Antiochia aufbrechen und seine Reise antreten lassen; denn vom Herbst 52 bis zu Pfingsten 56 sind noch nicht vier Jahre, eine zu kurze Frist, um den Reisebericht der Apostelgeschichte dahinein zu pressen. Die Möglichkeit seiner Verhaftung beschränkt sich daher für uns auf die Pfingstfeste der J. 57, 58 oder 59. Welches unter diesen dreien aber der wahrscheinlichste Zeitpunkt seiner Verhaftung ist, kann sich aus den bisher zur Besprechung gekommenen Daten nicht ergeben, vielmehr bedarf es dazu noch anderer Voruntersuchungen.

3. Der Hohepriester Ananias.

In dem Prozeß des Paulus, dessen erstes Stadium der Apostel in Jerusalem zu bestehen hatte, sind uns die Namen seiner obersten Richter, darunter auch der des geistlichen Richters, aufbehalten worden (Apg. 23, 2—4). Der Hohepriester Ananias, nach Josephus (Antiq. 20, 5, 2) des Nedebäus Sohn (auch nach dem Talmud des Nedebäus Sohn; andere des Nebedäus Sohn) wurde oberster Tempel-

priester noch im J. 48, im Todesjahr des Herodes von Chalkis, der ihn eingesetzt hatte. Er trat sein Amt gleichzeitig mit dem Landpfleger Ventidius Cumanus an, und beide wurden durch den Statthalter von Syrien zur Verantwortung nach Rom gesandt. Den Ananias begleiteten Jonathas und andere vornehme Juden (Josephus Bell. jud. 2, 12, 6). Claudius fand ihn nicht schuldig und verurtheilte die Samariter; das geschah im J. 53. Bald darauf kehrten Ananias und Jonathas zurück. Der letztere wird von Josephus ausdrücklich als zurückgekehrt erwähnt, und von dem ersteren muß es ebenso angenommen werden (vgl. Krenkel u. d. W. „Ananias" in Schenkel's Bibellexikon).

Das hohepriesterliche Amt des ersteren ging natürlich weiter (nach Keim wäre zwischen Ananias und Ismael Phabi noch Jonathan einzuschieben, wofür ich in den von ihm citirten Stellen Antiq. 20, 6, 2 und Bell. jud. 2, 12, 6 keine ausreichende Begründung entdecken kann; auch Anger, a. a. O., S. 93). Denn Josephus, der regelmäßig den Wechsel des Amtes anmerkt, berichtet erst kurz vor dem Amtsantritt des Prokurators Festus, daß König Agrippa II. dem Ismael Phabi das Amt übergeben habe (Josephus Antiq. 20, 8, 8). Auch der Verfasser der Apostelgeschichte läßt den Ananias in Pauli Verhör offenbar als obersten Tempelpriester auftreten. Besonders der Ausdruck τὸν ἀρχιερέα τοῦ θεοῦ λοιδορεῖς, seine ganze Handlungsweise, seine Stellung in der Sitzung des Hohen Rathes lassen keine andere Auslegung zu. Die Annahme, daß Ananias nicht rechtmäßiger Hoherpriester, sondern nur unrechtmäßiger Usurpator des unbesetzten Stuhles gewesen, ist gleichmäßig mit der Apostelgeschichte wie mit Josephus unvereinbar. Der Zeitpunkt, zu welchem Ananias seine Würde verlor und Ismael ihm folgte, läßt sich leider nicht genau bestimmen. Agrippa II. setzte den letzteren ein; er hatte dieses Recht wol von seinem Oheim, Herodes von Chalkis, überkommen, dem es seinerzeit der Kaiser verliehen. So viel nur läßt sich aus Josephus mit Wahrscheinlichkeit entnehmen, daß die Einsetzung des Ismael ganz kurze Zeit vor dem Wechsel der Prokuratoren Felix und Festus geschehen sein muß, und wenn irgend thunlich gilt es den letzteren Zeitpunkt zunächst und von hier aus den ersteren zu bestimmen.

4. Die Prokuratoren Felix und Festus.

Der Zeitpunkt des Wechsels der Prokuratoren Felix und Festus hat von jeher die Aufmerksamkeit der Chronologen auf sich gezogen, weil die Apostelgeschichte (24, 27) selbst eine hierauf bezügliche scharfe Zeitbestimmung an die Hand gab. Man glaubte wol anfänglich den Zeitpunkt dieses Wechsels durch absolute Chronologie aus dem Josephus bestimmen zu können, und dann durch Zurückrechnung von zwei Jahren den Termin der Gefangennahme leicht zu gewinnen. Aber die Bestimmung dieses Zeitpunktes erwies sich nicht so leicht, als man anfänglich glaubte. Denn das Resultat schwankt heute noch trotz der Mühe, welche sich namentlich Wieseler und vor ihm bereits Anger (a. a. O., S. 88 ff.) darum gegeben haben, zwischen den J. 59—61. In einem dieser drei Jahre mußte dieser Wechsel stattgefunden haben, weil nachweislich am Laubhüttenfest des J. 62 bereits Albinus in Judäa verweilte, der etwa am 1. Mai desselben Jahres, oder noch später, den Festus abgelöst haben konnte. Die weiteren Ver-

suche, den Termin des Amtswechsels zu bestimmen, knüpfen sich an die Namen Pallas, Burrus, Poppäa, und nur zwei vergebliche Versuche, auf deren einen Wieseler ein großes Gewicht legt, müssen beseitigt werden, ehe wir uns genauer damit befassen, nämlich die Erwähnung des einen Stratopedarchen (Apg. 28, 16), welchem Paulus übergeben worden sei. Hieraus hat Wieseler (Chronologie, S. 66) nach dem Vorgang von Anger und Winer den Schluß gezogen, daß Paulus schon im Frühjahr 61 in Rom angelangt sein müsse, weil im nächsten Jahre 62 nach dem Tode des Burrus (der im Januar oder Februar 62 erfolgte; Anger, S. 99) schon zwei Präfekten ernannt worden seien (Tacitus, Annal. 14, 51). Aber mit Recht hat Hilgenfeld (Galaterbrief, S. 208) sich gegen ein solches Pressen des Singulars erklärt. Zudem ist die Hinfälligkeit der Worte: ὁ ἑκατόνταρχος παρέδωκεν τοὺς δεσμίους τῷ στρατοπεδάρχῃ heute anerkannt, mithin das daraus gezogene Argument für uns hinfällig.

Ebenso wenig kann die Stelle aus dem Leben des Josephus (Vita c. 3), in welcher er von Felix handelt, einen chronologischen Halt gewähren. Josephus erzählt darin von einer Reise nach Rom, die er zu Gunsten mehrerer ihm befreundeter, vom Landpfleger Felix verhafteter Priester unternommen, nachdem er sein 26. Lebensjahr vollendet. Er war aber noch (Vita c. 1) im ersten Jahr des Caligula geboren, und nach Vergleichung von Antiq. 20, 11, 2 kann er frühestens in der zweiten Hälfte des September 37 n. Chr. geboren sein, hatte also im J. 63 sein 26. Lebensjahr zurückgelegt und konnte seine Reise frühestens im Frühjahr 64 antreten, da er die herbstliche Seereise schwerlich unternommen haben wird. Die Verhaftung seiner Freunde ist aber früher schon, nämlich unter Felix, der vor dem J. 62 abberufen sein muß, erfolgt, und wir kennen leider den Zwischenraum nicht, welcher zwischen jener Verhaftung und seiner Reise mitten inne liegt (vgl. Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung S. 379 Anm.). Unmöglich kann man annehmen, daß Josephus gleichzeitig mit den Priestern gereist sei, wodurch man nicht nur gegen den Wortlaut des Autors verstößt, der einfach sagt: ἀφικόμην εἰς Ῥώμην und durch das καθ' ὃν χρόνον κτλ. auf die Verschiedenheit der Zeitpunkte hindeutet (vgl. Anger, a. a. O., S. 100 Anm. k), sondern wodurch man sich auch sonst in chronologische Unmöglichkeiten verwickelt. Auch diese Notiz hilft uns nichts; wir müssen daher uns zu den oben erwähnten Persönlichkeiten, dem Pallas, Burrus und der Poppäa wenden, die gelegentlich des Prokuratorenwechsels von Josephus erwähnt werden, und versuchen was sich mit Hülfe der Notizen, welche Josephus und die römischen Historiker darüber geben, in der uns beschäftigenden Frage feststellen läßt.

Eine der letzten Amtshandlungen des Prokurator Felix war die Absendung einer aus Juden und Syrern gemischten Gesandtschaft nach Rom (Josephus Bell. jud. 2, 13, 7; Antiq. 20, 8, 7 u. 9) zur Ausgleichung ihrer Streitigkeiten vor dem Kaiser. Die Gesandtschaft traf den Präfekten Burrus noch am Leben, und die Syrer wußten durch Bestechung desselben ein für ihre Partei günstiges Urtheil zu erzielen. Burrus aber starb nach Wieseler's genauer Berechnung (Chronologie, S. 83, Anm.; Tacitus, Annal. 14, 51; Dio Cassius 62, 13) zu Anfang des J. 62 im Februar, vielleicht schon im Januar. Die Gesandtschaft konnte also spätestens

im Sommer des J. 61 ihre Reise nach Rom angetreten haben, mithin kann auch der Prokurator, der ungefähr gleichzeitig, vielleicht ein wenig früher, nach der Darstellung des Josephus die Reise antrat, spätestens im Sommer des J. 61 abberufen sein. Etwas später, aber noch in demselben Jahre, starb der Bruder des Felix, Pallas (Tacitus, Annal. 14, 65; Dio Cassius 62, 14; Josephus Antiq. 20, 8; 9), von welchem Josephus berichtet, daß nur sein Einfluß den Bruder vor der Verurtheilung gerettet habe. Indeß ist die Geschichte seines sinkenden und steigenden Einflusses bei Nero uns eine zu unsichere Grundlage, um daraus zu schließen, daß eine Einwirkung von ihm auf den Kaiser vermittels der im J. 59 umgebrachten Agrippina (Tacitus, Annal. 14, 8) nur bis zu diesem Jahre habe dauern können, also daß Felix schon im J. 59 nach Rom gekommen sein müsse, um durch den Einfluß des Bruders gerettet zu werden (Nösgen, Kommentar, S. 66; Hilgenfeld, Galaterbrief, S. 208).

Was endlich die Erwähnung der Poppäa Sabina betrifft, die Nero im Mai des J. 62 nach Wieseler's Berechnung zum Weibe nahm, so erzählt Josephus (Antiq. 20, 8, 11), daß unter der Prokuratur des Festus eine jüdische Gesandtschaft nach Rom gegangen sei, um sich über den König Agrippa II. zu beklagen Dieser hatte in seinem Palast zu Jerusalem ein so hohes Tafelzimmer einrichten lassen, daß man von dort in die Tempelvorhöfe hineinblicken konnte, weswegen die Juden eine Gegenmauer an der westlichen Tempelseite errichten ließen, welche die Aussicht hinderte. Agrippa erwirkte nun ein Gebot des Festus, die Gegenmauer zu beseitigen. Die Juden aber appellirten an den Kaiser, sandten eine Deputation und erwirkten mit Hülfe seiner Gemahlin Poppäa Sabina die Zurücknahme des Befehls. Daß Poppäa durch den Zusatz τῇ γυναικί als Weib des Nero in einem Satze, in welchem dieser Subjekt ist, bezeichnet wird, es daher keines ἑαυτοῦ oder eines anderen Zusatzes bedarf, um sie als solches zu bezeichnen, hat Hilgenfeld (Galaterbrief, S. 211) gegen Wieseler (Chronologie, S. 96), wie uns scheint, mit Recht behauptet. Hieraus würde folgen, daß die Deputation frühestens Ende Mai 62 in Rom anlangte; und da sie abgereist war, als Festus noch die Prokuratur in Judäa führte, am Laubhüttenfest desselben Jahres aber schon Albinus Prokurator war, so fällt der Wechsel dieser beiden Prokuratoren Festus und Albinus zwischen Passah und Laubhüttenfest des J. 62. Aber diese Prokuratoren wechselten nicht wie die meisten anderen, sondern Festus starb, wie es scheint, plötzlich. Er ertheilte noch den Juden die Erlaubniß zur Deputation (Josephus Antiq. 20, 8, 11), aber ob er die Abreise oder Rückkehr derselben erlebt hat, ist ganz ungewiß. Nun erzählt Josephus (a. a. O.), daß der Hohepriester Ismael, welcher die Gesandtschaft begleitete, in Rom zurückbehalten ward, und Agrippa, sobald er dies erfuhr, den Joseph Cabi als Hohenpriester einsetzte. Nach sehr kurzer Zeit setzte er diesen ab und den jüngeren Ananus ein (Josephus, Antiq. 20, 9, 1), der nach drei Monaten, bald nach der Ankunft des Albinus auf dessen Veranlassung wieder entsetzt wurde, weil er während der Vakanz des Prokuratorstuhles sich Uebergriffe erlaubt und Jakobus den Bruder des Herrn hatte hinrichten lassen. Wie lange nach dem Amtsantritt des Albinus er abgesetzt wurde, ist zwar nicht angegeben, doch muß es bald nachher geschehen sein.

Nehmen wir an, daß es noch im Oktober 62 geschehen sei, da der Amtsantritt des Albinus über den Anfang des Oktober 62 nicht hinausgeschoben werden kann (Anger, a. a. O., S. 105), so hatte er am 1. August etwa sein Amt angetreten, und Joseph Cabi hatte während des Juli den Stuhl innegehabt, da Agrippa vor Mitte oder Ende Juni schwerlich Nachricht über Ismael's Schicksal gehabt haben wird (Hilgenfeld, Galaterbrief, S. 210. 211), wiewol Anger (a. a. O., S. 106) es für möglich hält, daß Agrippa schon Mitte Mai Nachricht über Ismael empfing und etwa Anfang Juni Joseph Cabi einsetzte. Jakobus also starb nicht an einem Passahfest, wenn er nämlich unter Ananus starb, sondern in der Zeit vom August bis Oktober des J. 62, noch vor dem Laubhüttenfest desselben Jahres. Nach der Chronologie des Josephus könnte also Festus das Passah 62 noch erlebt haben und ungefähr gleichzeitig mit der Ankunft der Gesandtschaft in Rom gestorben sein, während er nach Hegesippus noch vor dem Passah gestorben sein müßte.

Die Erwähnung der Poppäa Sabina hat daher für die uns bewegende Frage kein anderes Resultat geliefert als das negative, daß, da Festus etwa im Mai 62 gestorben ist (Hofmann, „Die biblische Geschichte N. T.", S. 401) und einige Zeit Prokurator gewesen war, Felix spätestens im J. 61 abberufen sein mußte. Die Frage hingegen, wie lange Festus seine Prokuratur verwaltet hat, besonders aber, wann er sie antrat, ist nach wie vor auf die J. 59—61 als die äußersten Grenzpunkte nach vorwärts und rückwärts eingeschränkt geblieben. Die schließliche Entscheidung über das eigentliche Jahr, in welchem Festus sein Amt überkam, wird von der Beantwortung zweier Fragen abhängen, von der Frage: wie lange Zeit brauchte der Apostel zu seiner Missionsreise? und: wie lange Zeit beanspruchten die unter Festus' Prokuratur geschehenen Ereignisse?

Die erstere Frage ist aus der Apostelgeschichte, die letztere aus dem Josephus zu beantworten. Der jüdische Historiker, um mit dem letzten Punkt zu beginnen, erzählt Antiq. 20, 8, 9—11 (im „Jüdischen Krieg" wird die Prokuratur des Festus mit einem Satze abgethan) zuerst von der jüdischen Gesandtschaft, die nach der Ankunft des Festus von Judäa abging und die in demselben Jahre wol noch zurückkehrte; alsdann von der energischen Thätigkeit des Prokurators gegen die Räuber und endlich mit der Einführung durch die Worte: Κατά τὸν καιρὸν τοῦτον von dem doppelten Mauerbau des Königs Agrippa und der Juden. Wenn man, wie allerdings wahrscheinlich, hieraus schließen darf, daß beide Mauern noch unter Festus gebaut wurden, so muß des letzteren Prokuratur über mehr als ein Jahr ausgedehnt werden (Winer, Wieseler, Schürer, Nösgen, Hofmann; dagegen Hilgenfeld), also im J. 60 begonnen haben, weil sonst die von ihm berichteten Thatsachen sich nicht gut in den Zeitraum eines Jahres zusammendrängen lassen. An und für sich stände zwar einer Verlängerung der Prokuratur des Festus sogar auf drei Jahre, d. h. vom J. 59 an, nichts im Wege, aber zwei Umstände nöthigen dazu, die Verwaltung seines Vorgängers möglichst lange auszudehnen und die seinige möglichst zu kürzen. Einmal macht es der Ausdruck des Apostels dem Felix gegenüber: ἐκ πολλῶν ἐτῶν (Apg. 24, 10) wahrscheinlicher, daß Felix fünf als vier Jahre Prokurator war, als Paulus vor ihm stand, wiewol dieser selbst eine fünfjährige Verwaltung noch nicht vieljährig genannt haben

würde,[1] da er seine mehrjährige Abwesenheit von Jerusalem mit dem Ausdruck: δι' ἐτῶν δὲ πλειόνων (Apg. 24, 17) bezeichnet. Daher der oben erwähnte Ausdruck des Paulus derjenigen Hypothese zur Stütze dienen kann, welche dem Felix eine bereits früher stattgehabte Thätigkeit als Unterbeamter im H. Lande beimißt. Tacitus (Annal. 12, 54) deutet auf eine derartige Thätigkeit hin, und die Bekanntschaft des ehemaligen Hohenpriesters Jonathan mit ihm, auf dessen Veranlassung durch des Pallas Beihülfe der Freigelassene Antonius Felix der Nachfolger des Ventidius Cumanus wurde (Josephus, Antiq. 20, 8, 5), unterstützen diese Meinung, wiewol sehr befremdlich hierbei das Schweigen des Josephus wirkt. Außerdem aber spricht noch ein anderer Umstand für die Abberufung des Felix im J. 60, nämlich der Wechsel der Statthalter von Syrien (Wieseler, Chronologie, S. 90). In diesem Jahre war der Legat Ummidius Quadratus gestorben und C. Domitius Corbulo wurde statt seiner nach Syrien gesandt; da ist es in der That wahrscheinlich, daß der wenig beliebte Felix durch den besseren Festus ersetzt ward. Wenn man den Wechsel der Legaten und Prokuratoren in Syrien und Judäa vom Anfang der letzteren an vergleichend betrachtet, so stellt sich heraus, daß zwischen dem Amtsantritt neuer Prokuratoren und dem neuen Statthalter eine eigenthümliche Uebereinstimmung besteht, welche durch nachfolgende Uebersicht veranschaulicht wird (vgl. hierzu außer den griechischen und römischen Klassikern noch Zumpt, „Das Geburtsjahr Christi"; Gerlach, „Die Statthalter in Syrien und Judäa"; Schürer, „Neutest. Zeitgeschichte").

Prokuratoren	Statthalter
Coponius 6 n. Chr.	Quirinius 6 n. Chr.
M. Ambivius } 11 n. Chr. ? A. Rufus }	Creticus Silanus 11 n. Chr.
Valerius Gratus 15 n. Chr.	Cnejus Piso[2] 16 n. Chr.
Pontius Pilatus 26 n. Chr.	Pomp. Flaccus[3] 26 ? n. Chr.
Marcellus 36 n. Chr. interimistisch, dann Agrippa I. bis 44 n. Chr.	L. Vitellius 35 n. Chr. dazwischen Petronius und C. Vibius Marsus.
Cuspius Fadus 44—46 } n. Chr. Ti. Alexander 46—48 } n. Chr.	C. Cassius Longinus 44 n. Chr.
Ventidius Cumanus 48[4] } n. Chr. Felix 53 } n. Chr.	Ummidius Quadratus[4] 49 n. Chr.
Festus 60 } n. Chr. Albinus 62 } n. Chr.	C. Domit. Corbulo 60 n. Chr.
Gessius Florus 64 n. Chr.	C. Cestius Gallus 64 n. Chr.

1) Auch wenn Paulus im J. 59 vor Felix stand und dieser schon 52 sein Amt angetreten hatte, erscheint der Ausdruck befremdlich; doch kann eine frühere Thätigkeit des Felix im H. Lande vor seiner Prokuratur, welcher Art sie auch sein mochte, nicht in der Weise gedacht werden, wie Tacitus sie darstellt, nämlich als Theilung des Amtes zwischen ihm und Cumanus. Dieser irrigen Angabe des Tacitus gegenüber muß man am Josephus festhalten; vgl. auch Anger, a. a. O., S. 89—90; gegen Overbeck u. d. W. „Felix" bei Schenkel

2) Gerlach setzt ihn in das J. 17; indeß eine Vergleichung von Dio Cassius 57, 15 mit Tacitus, Annal. II, 4 u. 43, und Josephus Antiq. 18, 2, 4 ergibt das J. 16 als wahrscheinlicher.

3) Gerlach setzt ihn in die zweite Hälfte der zwanziger Jahre, Zumpt allerdings erst in den Anfang der dreißiger.

4) Wieseler setzt beide in das J. 50.

Wir setzen daher die Ankunft des Festus noch in das J. 60 und in dasselbe Jahr die Gesandtschaft der Juden und Syrer an Nero und ihre Anklage gegen den ehemaligen Prokurator.

Vergegenwärtigen wir uns zuletzt noch nach den Daten der Apostelgeschichte den ganzen Lauf der Reise des Apostels und versuchen wir die Zeitdauer derselben nach der Wahrscheinlichkeit abzuschätzen.

Nach Apg. 18, 23 durchwanderte Paulus von Antiochia aus ganz Galatien und Phrygien und stärkte alle Brüder. Wir rechnen hierauf mit Wieseler und Hilgenfeld wenigstens 5—6 Monate. In Ephesus wirkte er insgesammt nach Apg. 28, 31 etwa drei Jahre. Es folgt die Reise durch Kleinasien, Macedonien Illyrien und dann nach Korinth. Da er Ephesus um Pfingsten verlassen wollte (1 Kor. 16, 8), so kann nur das Pfingsten des J. 56 gemeint sein, da er nach unserer früheren Festsetzung im Frühjahr 53 die Reise antrat, im Sommer desselben Jahres nach Ephesus gelangte, hier gegen drei Jahre blieb, also um Pfingsten 56 diese Stadt verlassen mußte. Wie lange er auf der Reise bis nach Korinth zubrachte, kann nur rückwärts berechnet werden, vom Termin seiner Gefangenschaft aus. Zu Pfingsten 58, zwei Jahre vor dem Prokuratorenwechsel, wurde er gefangen (Apg. 20, 16). Ostern desselben Jahres hatte er in Philippi verlebt (Apg. 20, 6), den Winter von 57 auf 58 also in Korinth, wohin er im November des J. 57 gelangt sein konnte (Apg. 20, 2). Mithin behalten wir für die große Tour zwischen Ephesus und Korinth bis nach Illyrien (Röm. 15, 19) den Zeitraum von Pfingsten 56 bis zum November 57. Der Apostel muß also irgendwo überwintert haben, und dies wird nirgend anders geschehen sein als in Nikopolis (Tit. 3, 12). Immerhin aber, selbst wenn wir auf die Reise von Ephesus bis nach Korinth über Illyrien nur sieben Monate, von Pfingsten bis November desselben Jahres rechnen, wie Wieseler thut (Chronologie, S. 353 ff.), welcher den Apostel zwei Monate in Nikopolis und einen Monat in Korinth überwintern läßt, kommen wir bei unserer Annahme, daß Paulus im Frühjahr 53 zur letzten Reise aufgebrochen, nicht recht oder nur sehr knapp zurecht. Wir müßten dann nämlich rechnen: von Antiochia nach Ephesus fünf Monate, in Ephesus (gegen drei Jahre) zwei Jahre und acht Monate, von Ephesus nach Korinth sieben Monate, in Korinth drei Monate, nach Jerusalem zwei Monate, zusammen also vier Jahre und einen Monat. Diese Frist, vom Frühjahr 53 an nach vorwärts gerechnet, würde allerdings es eben noch ermöglichen, Pfingsten 57 als das seiner Verhaftung zu fixiren. Aber auf einen wie unnatürlich kurzen Zeitraum ist die große Tour von Ephesus über Illyrien nach Korinth zusammengepreßt, die in Wirklichkeit viel länger gedauert haben muß, da der Apostel, ehe er nach Korinth kam, noch einmal in Nikopolis überwintern wollte.[1] Es empfiehlt

1) Das Schweigen der Apostelgeschichte von dieser Ueberwinterung kann nicht, wie Anger, a. a. O., S. 77 meint, ein triftiger Grund sein zu glauben, daß Paulus die ganze Reise nicht gemacht habe, also durch irgendein Hinderniß von dieser Absicht abgelenkt sei. Die Darstellung der Apostelgeschichte ist gerade an dieser Stelle (Apg. 20, 1 -) etwas sehr summarisch. Vgl. auch Krenkel u. d. W. „Nikopolis“ bei Schenkel.

sich daher auch von dieser Seite, das Pfingsten 58 als das seiner Verhaftung anzusetzen und die Prokuratoren im J. 60 wechseln zu lassen, sodaß Paulus im Frühjahr 61 nach Rom kam und dort noch bequem zwei Jahre lang ungehemmt wirken konnte (Apg. 28, 31).

Hiernach ergibt sich uns folgende chronologische Tabelle:

Aufenthalt in Antiochia 52 auf 53
Antritt der dritten Reise 53 Frühjahr,
Ankunft in Ephesus 53 Sommer,
Abreise von Ephesus 56 gegen Pfingsten,
Ueberwinterung in Nikopolis 56 auf 57,
Ankunft in Korinth 57 November,
Abreise von Korinth 58 März,
Ankunft in Philippi 58 vor Ostern,
Ankunft in Jerusalem 58 Pfingsten,
Gefangenschaft in Cäsarea 58—60,
Reise nach Rom 60 Herbst,
Ankunft in Rom 61 Frühjahr.

Wir stehen hiermit am Ende unserer Arbeit, indem wir bemerken, daß wir uns mit Wieseler wieder leidlich zusammengefunden haben, wiewol wir von verschiedenen Ausgangspunkten ausgegangen sind. Freilich sah sich dieser, der Pauli dritte Reise erst im Sommer 54 beginnen läßt, genöthigt, die einzelnen Momente derselben auf das äußerste Maß bis zum unwahrscheinlichen zusammenzudrängen, um den Apostel noch bis zu Pfingsten 58 nach Jerusalem kommen zu lassen. Wäre ein so wichtiger Zeitpunkt wie der Wechsel der Prokuratoren Felix und Festus durch absolute Chronologie zu bestimmen, so wäre die Chronologie des Lebens Pauli eine festere, als sie es bis zur Stunde ist. Aber es scheint fast, als ob die Vorsehung absichtlich, wie über das Leben des Heilandes, von der chronologischen Seite betrachtet, so auch über das seines größten Apostels einen Schleier gebreitet habe, den es zu Trotz großer Anstrengungen bisjetzt zu haben noch nicht gelungen ist. Eine auch nur einigermaßen übereinstimmende Chronologie der Lebensereignisse Pauli ist bisher noch nicht erzielt und wird so bald auch nicht erzielt werden. Um sich hiervon zu überzeugen, genügt ein Blick auf die angehängte Tabelle, welche bei dem Bekehrungsjahr des Apostels Differenzen von fast zehn Jahren, bei dem der Gefangenschaft von wenigstens noch drei Jahren zeigt. Müssen wir somit auf eine Einigung dieser abweichenden Meinungen vorläufig noch verzichten, so können wir doch am Schluß unserer Aufgabe das Geständniß nicht unterdrücken, daß Josephus einen nicht unwesentlichen Antheil an denjenigen Resultaten hat, die mit einiger Sicherheit heutzutage angenommen werden können, wie er denn unter den Profanhistorikern dieser Periode einer der für die Angelegenheiten des Orients zuverlässigsten und für jüdische Verhältnisse von unschätzbarem Werthe ist; daß aber auch die Apostelgeschichte in denjenigen historischen Notizen, welche ihr Verfasser gelegentlich gibt, durchaus glaubwürdig und als mit der Profangeschichte übereinstimmend sich uns erwiesen hat.

Chronologische Tabelle:

	Wieseler	Meyer	Hilgenfeld	Hausrath	Beyschlag	Wendt	Nösgen	Hofmann	Renan	Der Verf.	Keim
Bekehrung Pauli	40	35	38	36	35	35	31	34	37	34	35
Erste jerusal. Reise	43	38	41	39	38	38	34	37	40	37	38
Kollektenreise	44	45			45	44	44	44		46	(48?)
Erste Missionsreise	45—47	46—51	45—46—?	50—53	45—49	45—50	45—47	44—?	45—50	46—47	(49—51)
Apostelkonvent	50	52	52	53	49	51	48	51	51	48	52
Zweite Missionsreise	50—54	52—53	53—55	53—55	50—53	51—55	49—52	52—54	51—54	49—52	52—
Dritte Missionsreise	54—58	55—59	55	55—59	54—58	56—59	52	55—58	54—58	53—58	—59
Gefangenschaft	58	59	59	59	58	59	57	58	58	58	59
Ankunft in Rom	61	62	62	62	61	62	60	61	61	61	61

Miscellen zur neutestamentlichen Schriftforschung.

Von Pastor prim. **Alfred Resch** in Zeulenroda.

V. 1 Thess. 5, 21. 22; Hebr. 5, 14 und das Herrenwort: γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται.

In den „Theol. Studien und Kritiken" 1836, S. 170 ff. hat F. M. A. Hänsel, ein verdienter früherer leipziger Geistlicher, eine Studie veröffentlicht, an deren Werth hierdurch erinnert werden soll. Der etwas lange Titel bezeichnet von vornherein ihre Tendenz: „Ueber die richtige Auffassung der Worte Pauli 1 Thess. 5, 21 f. durch Berücksichtigung eines Ausspruchs, der unserem Herrn zugeschrieben wird: γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται". Ausgerüstet mit philologischer Gelehrsamkeit und gestützt auf zahlreiche Citate aus kirchlichen Schriftstellern wie Profanskribenten, hat Hänsel sein Thema ausgeführt. Doch scheint er in Bezug auf das Logion von den δόκιμοι τραπεζῖται selbst nicht im Vollbesitze der einschlägigen Literatur und aller patristischen Citate gewesen zu sein; sonst würde seine Beweisführung noch viel evidenter sich gestaltet haben. Namentlich hat er außer dem Citate des Clemens Alexandrinus (nachstehend unter 1) die wichtigen Belegstellen aus der Πίστις Σοφία (2), aus Origenes (3. 4) und aus Pamphilus (7) nicht gekannt noch verwerthet, aus welchen doch gerade das Logion in seiner Vollständigkeit, d. h. also mit Einschluß der schon von Paulus 1 Thess. 5, 21. 22 gebrauchten Worte, als Herrenwort (mandatum Christi) bezeugt, damit die Hänsel'sche Auffassung als die richtige von vornherein erwiesen und jeder Zweifel an der Benutzung dieses Herrenwortes bereits durch Paulus ausgeschlossen ist.

Im Nachstehenden soll daher zuvörderst ein möglichst vollständiges Material in Betreff des gedachten Herrenwortes vorgeführt werden.

A. Das Logion als Herrenwort in vollständiger Fassung.

1. Clem. Al. Strom. I, 28, 177; p. 425:
   εἰκότως ἄρα καὶ ἡ γραφὴ . . παραινεῖ· γίνεσθε δὲ δόκιμοι τραπεζῖται, τὰ μὲν ἀποδοκιμάζοντες, τὸ δὲ καλὸν κατέχοντες.
2. Πίστις Σοφία. Latine vertit Schwartze, ed. Petermann. Berolini 1853: Respondens σωτηρ dixit Mariae: dixi vobis olim: estote sicut sapientes τραπεζιται, scilicet bonum suscipite, malum ejicite.
   Dasselbe bei Woide, Appendix ad edit. N. T. graeci e codice Alex. descripti, ed. Fordius Oxon. 1799, p. 138: Salvator Mariae respondet: dixi vobis olim: estote sicut prudentes Trapezitae; bonum retinete, malum rejicite.
3. Origenes in Matth. tract. 28, num. 33; Opp. ed. de la Rue III, 852: Vere enim qui implet illud mandatum, quod ait [Christus]: Estote prudentes nummularii, et illud quod ait: Omnia probate, quod bonum est tenete, ab omni specie mala abstinete vos.

4. Origenes in Matth. tom. 17, num. 31; Opp. III, 815:
μετὰ δὲ ταῦτα καὶ ὁ κατὰ τὴν γραφὴν ὀνομαζόμενος δόκιμος τραπεζίτης, καὶ εἰδὼς πάντα δοκιμάζειν, καὶ τὸ μὲν καλὸν κατέχειν, ἀπέχεσθαι δὲ παντὸς εἴδους πονηροῦ.
5. Basilius M. Opp. ed. Cornar., p. 182:
ὡς δόκιμος τραπεζίτης, τὸ μὲν δόκιμον καθέξει, ἀπο δὲ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀφέξεται.
6. Athanasius Opp. II, p. 662:[1]
ὡς δόκιμοι τραπεζῖται τὸ καλὸν ἐκλεξώμεθα, ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπεχόμενοι.
7. Pamphili Apologia pro Origene; Opp. ed. de la Rue Tom. IV, Append. p. 18:
istud . . mandatum, quo probabiles effici jubentur trapezitae, scientes quod bonum est retinere, ab omni autem specie mala se abstinere.

B. Das Logion als Herrenwort in abgekürzter Fassung.

8. Hom. Clem. II, 51; p. 35, 38:
εὐλόγως ὁ διδάσκαλος ἡμῶν ἔλεγεν· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι.
9. Hom. Clem. III, 50; p. 50, 16:
ἐν τῷ φῆναι· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι.
10. Hom. Clem. XVIII, 20; p. 176, 2:
οὕτως γὰρ εἶπεν· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι.
11. Didasc. II, 36; p. 265:
ὅτι εἴρηται αὐτοῖς· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι.
12. Const. II, 36; p. 64, 6:
ὅτι εἴρηται αὐτοῖς· κρίμα δίκαιον κρίνατε· καὶ πάλιν· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι.
13. Const. II, 37; p. 64, 11:
καθὼς γέγραπται· τὴν δικαίαν κρίσιν κρίνατε· καὶ ἀλλαχοῦ· γίνεσθε οὖν ὡς ἀργυρονόμοι ἐπιστήμονες.
14. Apelles ap. Epiph. Haer. XLIV, 2; p. 382, B:
οὕτως γάρ, φησίν, ἔφη ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται.
15. Cassianus, Collat. I, cap. 20:
ut efficiamur secundum praeceptum Domini probabiles trapezitae.
16. Cassianus, Collat. II, cap. 9:
secundum illam evangelicam parabolam, qua jubentur fieri probabiles trapezitae.
17. Caesarius, Quaest. 78:
ὁ τῶν ὅλων θεὸς τῶν οἰκετῶν ἐπισφραγίζων τὰ ῥήματα, ἐν εὐαγγελίοις φησί· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι.

---

1) Das Citat (aus Hänsel entnommen) hat bisjetzt nicht verificirt werden können; Hänsel hat die Stelle wahrscheinlich mit falscher Angabe der Seitenzahl nicht aus den Werken des Athanasius selbst citirt, sondern anderswoher geschöpft.

18. Vita S. Syncleticae ap. Cotelerium Graecae Eccles. Monum. I, 269 = Opp. Athan. II, 705:
καὶ τάχα οἶμαι περὶ τούτου τὸν σωτῆρα εἰρηκέναι τό· γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται.

C. Das Logion in ausdrücklicher Verbindung mit 1 Theß. 5, 21. 22.

19. Orig. in Joh. Tom. XIX, 2; Opp. IV, 289:
τηρούντων τὴν ἐντολὴν Ἰησοῦ λέγουσαν· δόκιμοι τραπεζῖται γίνεσθε, καὶ τὴν Παύλου διδαχὴν φάσκοντος· πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε, ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε.

20. Orig. in Matth. Ser. 28; Opp. III, 849:
dictum est: omnia probate, quod bonum est tenete. Tamen propter eos qui non possunt quasi trapezitae inter verba discernere, vera habeantur an falsa etc. (Vgl. den Zusammenhang der Stelle unter Nr. 38.)

21. Orig. in Levit. Hom. III, 7; Opp. II, 19?:
apostolus velut ad probabiles trapezitas, probantes, inquit, omnia, quod bonum est obtinentes. (Vgl. den Zusammenhang der Stelle unter Nr. 34.)

22. Hieron. Ep. 119. ad Minervium et Alexandrum. Ed. Vallarsi p. 815:
sciat me illud Apostoli libenter audire: Omnia probate, quod bonum est tenete, et Salvatoris verba dicentis: Estote probati nummularii.

23. Socrat. Hist. Eccl. III, 16:
παρεγγυῶσιν ἡμῖν ὅ τε Χριστὸς καὶ ὁ τούτου ἀπόστολος· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι ὥστε τὰ πάντα δοκιμάζειν τὸ καλὸν κατέχοντας.

24. Nicephori Callisti Ecclesiasticae Historiae Lib. X, (58 A):
καὶ τρίτον δοκίμους ἡμᾶς εἶναι τραπεζίτας ὁ θεῖος λόγος παρεγγυᾷ.[1]

25. Chrysostom. V, 844; Ed. Antverp. 1723:
καὶ γὰρ διὰ τοῦτο, γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι, οὐχ ἵνα ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς ἑστῶτες τὰ ἀργύρια ἀριθμῆτε, ἀλλ' τοὺς λόγους βασανίζητε μετὰ ἀκριβείας ἁπάσης· διὰ τοῦτο καὶ ὁ ἀπόστολος Παῦλός φησι· πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν δὲ κατέχετε μόνον.

D. Das Logion als apostolisches Wort.

26. Dionysius ap. Euseb. H. E. VII, 7, 3; p. 251:
ἀπεδεξάμην τὸ ὅραμα ὡς ἀποστολικῇ φωνῇ συντρέχον τῇ λεγούσῃ πρὸς τοὺς δυνατωτέρους· γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται.

27. Cyrill. Alex. ad. Jes. III, 3; Tom. II, 56:
τοιοῦτόν τι καὶ ὁ μακάριος Παῦλός φησι· γίνεσθε φρόνιμοι τραπεζῖται, πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε, ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε.

---

1) Hänsel gibt an, daß das Citat bei Nicephorus mit dem des Sokrates gleichlautend und nur durch die Variante λόγιμος bemerkenswerth sei. Doch hat diese Stelle, in welcher also auch auf 1 Theß. 5, 21. 22 Bezug genommen wäre, bisjetzt nicht gefunden werden können.

E. Bezugnahmen auf das Logion und Epexegesen desselben.

28. Hom. Clem. XVIII, 20; p. 176, 3:
τραπεζιτῶν δὲ χρεία, ὅτι τοῖς δοκίμοις καὶ τὰ κίβδηλα ἀναμεμιγμένα.

29. Hom. Clem. II, 51; p. 36, 1:
ὡς τῶν ἐν ταῖς γραφαῖς τινῶν μὲν δοκίμων ὄντων λόγων, τινῶν δὲ κιβδήλων.

30. Hom. Clem. III, 50; p. 50, 17:
ὡς δοκίμων καὶ κιβδήλων λόγων ὄντων.

31. Clem. Alex. Strom. II, 4, 15; p. 436:
ἔστι γὰρ δόκιμον νόμισμα καὶ ἄλλο κίβδηλον, ὅπερ οὐδὲν ἔλαττον ἀπατᾷ τοὺς ἰδιώτας, οὐ μὴν τοὺς ἀργυραμοιβούς, οἵ ἴσασι μαθόντες τὸ δὲ παρακεχαραγμένον καὶ τὸ δόκιμον χωρίζειν καὶ διακρίνειν. οὕτως ὁ ἀργυραμοιβὸς τῷ ἰδιώτῃ τὸ νόμισμα τοῦτο μόνον, ὅτι κίβδηλόν ἐστί φησι· τὸ δὲ πῶς μόνος ὁ τοῦ τραπεζίτου γνώριμος καὶ ὁ ἐπὶ τοῦτο ἀλειφόμενος μανθάνει.

32. Clem. Alex. Strom. VI, 10, 81; p. 780:
εἴ τις ὁμολογεῖ καρδίαν μὴ ἔχειν διηρθρωμένην, τράπεζαν οὐκ ἔχει τὴν τῶν ἀργυραμοιβῶν οὐδὲ μὴν τὸ κριτήριον τον λόγον. καὶ πῶς ἔτι τραπεζίτης οὗτος δοκιμάσαι μὴ δυνάμενος καὶ διακρῖναι τὸ ἀκίβδηλον νόμισμα τοῦ παραχαράγματος;

33. Clem. Al. Strom. VII, 15, 90; p. 887:
δοκίμους ἤτοι τοὺς εἰς πίστιν ἀφικνουμένους λέγει ἐκλεκτικώτερον προσιόντας τῇ κυριακῇ διδασκαλίᾳ, καθάπερ τοὺς δοκίμους τραπεζίτας τὸ ἀκίβδηλον νόμισμα τοῦ κυρίου ἀπὸ τοῦ παραχαράγματος διακρίνοντας.

34. Orig. in Levit. Hom. III, 7; Opp. II, 199:
Audi prophetam dicentem: argentum vestrum reprobum. Quia ergo est quaedam proba, quaedam vero reproba, propterea apostolus, velut ad probabiles trapezitas, probantes, inquit omnia, quod bonum est obtinentes. Solus enim est dominus noster Jesus Christus, qui te hujusmodi artem possit edocere, per quam scias discernere, quae sit pecunia, quae veri regis imaginem tenet, quae vero sit adulterina, et (ut vulgo dicitur) extra monetam formata.

35. Orig. in Jerem. Hom. 12 (sec. Hieron. 9), 5, 7; Opp. III, 199:
ὅλην τὴν γραφὴν ἐὰν ἐξετάσωμεν, ἐροῦμεν δόκιμοι γενόμενοι τραπεζῖται· τοῦτο μὲν ἀκούσατε, τοῦτο δὲ ἐνωτίσασθε.

36. Orig. in Jerem. Hom. XIX, 9; Opp. III, 276:
ὁ κύριος δοκιμάζει μὲν δίκαια, ἀποδοκιμάζει δὲ ἄδικα, καὶ ἔστιν, ἵνα οὕτως ὀνομάσω, τραπεζίτης δικαίων καὶ ἀδίκων.

37. Orig. in Matth. Tom. XII, 2: Opp. III, 512:
μὴ δόκιμοι τραπεζῖται, μηδὲ ἐπιστάμενοι διακρίνειν πνεύματα.

38. Origin. Matth. Ser. 28; Opp. III, 849:
Magni ergo viri est audire et adimplere quod dictum est: Omnia probate, quod bonum est tenete. Tamen propter eos, qui non possunt quasi trapezitae inter verba discernere, vera habeantur an falsa,

et non possunt semetipsos caute servare, ut verum quidem teneant apud se, ab omni autem specie mala abstineant.

39. Orig. in Johann. Tom. XIX, 2; Opp. IV, 289:
ὑπὸ δοκίμων τραπεζιτῶν θεωρούμενον, τῶν χωρίζειν ἐπισταμένων ἀπὸ τῶν δοκίμων τὰ ἀδόκιμα, προσποιούμενα δὲ εἶναι δόκιμα, καὶ τηρούντων τὴν ἐντολήν κτλ. (Es folgt weiter der unter Nr. 19 gegebene Text.)

40. Orig. in Joh. Tom. XX, 6; Opp. IV, 350:
τοῦτο γὰρ ἤδη καὶ δοκίμου τραπεζίτου ἔργον τυγχάνει.

41. Orig. in Joh. Tom. XXXII, 10; Opp. IV, 432:
διὸ προσέχωμεν, ἵν' ὡς καλοὶ τραπεζῖται δοκιμάζωμεν μὲν τὸν τῶν ἀληθῶν διάκονον, ἀποδοκιμάζωμεν δὲ τὸν τῶν ψευδῶν.

42. Didasc. II, 36; p. 265:
τὸν μέντοι ἐπίσκοπον δεῖ κρίνειν καὶ γίνεσθαι ὡς ἀργυρονόμον, ὃς ἀφορίζει τοὺς πονηροὺς ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν.

43. Const. II, 37; p. 64, 13:
οὗτοι (sc. οἱ ἀργυρονόμοι) τὰ φαῦλα τῶν νομισμάτων ἀποκρίνουσι, τὰ δὲ δόκιμα οἰκειοῦνται.

44. Ambrosius in Luc. prooem.; Opp. Ed. Colon. III, 3:
quasi bonus nummularius.

45. Hieron. in Epist. ad Eph. cap. 4:
ut probati trapezitae sciamus, quis nummus probus sit, quis adulter.

46. Petrus Siculus initio Historiae (nach Cotelier):
κἀγὼ μὴν ὁ ἀτελὴς καὶ πάσης ἀρετῆς ἀμέτοχος, τὰ γνωρισθέντα μοι πεπονημένως, τῆς τῶν πολλῶν ἀσφαλείας ἕνεκα, ὑμῖν δοκίμοις τραπεζίταις προστίθημι.

47. Paulinus Nolanus, Ep. IV:
ipsos statuens nummularios, ut secundum suam formam probabiles Domino cuderent nummos.

Aus vorstehendem Citatenverzeichniß ist zu ersehen, daß das in Rede stehende Logion:

a. in seiner Vollständigkeit sieben mal, dagegen in abgekürzter Gestalt achtzehn mal, und zwar davon
b. elf mal ohne Bezugnahme auf Paulus, dagegen
c. sieben mal in ausdrücklicher Verbindung mit dem 1 Thess. 5, 21. 22 enthaltenen Paulinischen Worte, und außerdem
d. zwei mal als direkt apostolisches Wort citirt ist, und daß endlich
e. noch gegen zwanzig patristische Stellen für die Auslegung und Anwendung dieses Logion angeführt werden können.

Da auch in den Auslegungen und Anwendungen des Logion (E) dieselben Grundgedanken wie 1 Thess. 5, 21. 22 durchgreifen, so sind es bei genauerer

Prüfung von den 47 Citaten nur 15, in denen die von Paulus 1 Thess. 5, 21. 22 gebrauchte zweite Hälfte des Logion nicht mit der außerkanonischen ersten Hälfte desselben irgendwie verbunden wäre.

Was nun zunächst die Feststellnng und Vergleichung der Texte anlangt, so treten folgende Varianten hervor:

a. τραπεζίτης (1. 4. 5. 6. 8. 9. 10. 11. 12. 14. 17. 18. 19. 20. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 31. 32. 33. 35. 36. 37. 39. 40. 41. 46) = ἀργυρονόμος (13. 42) = ἀργυραμοιβός (31. 32) = trapezita (2. 7. 15. 16. 21. 34. 38. 21. 45) = nummularius (3. 22. 44. 47).

b. δόκιμος (1. 4. 5. 6. 8. 9. 10. 11. 12. 14. 17. 18. 18. 23. 24. 25. 26. 28. 33. 35. 37. 39. 40. 46) = probatus (22. 45) = probabilis (7. 15. 16. 21. 34. 47) = ἐπιστήμων (13) = φρόνιμος (27) = λόγιμος (24) = sapiens (2) = prudens (2. 3).

c. δοκιμάζειν (4. 32. 36. 41) = διακρίνειν (31. 32. 33. 37) = ἀφορίζειν (42) = χωρίζειν (31. 39) = discernere (34. 38) = probare (34).

d. κατέχειν (1. 4. 5) = retinere (2. 7) = tenere (3. 38) = suscipere (2) = οἰκειοῦσθαι (43) = ἐκλέγεσθαι (6).

e. ἀποδοκιμάζειν (1. 36. 41) = ἀποκρίνειν (43) = rejicere (2) = ejicere (2) = ἀπέχεσθαι (4. 5. 6) = abstinere (3. 7. 38).

f. τὸ καλόν (1. 6. 27. 46) = bonum (2. 3. 7) = τὸ δόκιμον (5. 28. 29. 30. 31. 33. 39. 43) = verum (20. 38) = probum (34. 45).

g. φαῦλον νόμισμα (43) = εἶδος πονηρόν (4. 5. 6. 27) = species mala (3. 7. 38) = κίβδηλον (28. 29. 30. 31. 32. 33) = τὸ ἀδόκιμον (39) = nummus adulter (45) = pecunia adulterina (34).

Unter dieser Mannichfaltigkeit von Varianten ragt deutlich derjenige Typus hervor, nach welchem schon Paulus das Wort 1 Thess. 5, 21. 22 gebraucht, und nach welchem es Origenes als Herrenwort (3), als Schriftwort (4) und Pamphilus als mandatum (7) bezeugt hat. Hiernach lautete das Wort:

γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται· πάντα δοκιμάζετε· τὸ καλὸν κατέχετε· ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε.

estote prudentes nummularii, omnia probate, quod bonum est tenete, ab omni specie mala abstinete.

Andererseits steht ganz für sich das zweite Citat in den Konstitutionen. Das erste Citat (12) schöpfte der Redaktor der Konstitutionen nach dem geläufigen Text: γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι, wie man deutlich sehen kann, aus seiner Hauptquellenschrift, der Didascalia (11). Aus einer anderen Quelle (ἀλλαχοῦ) aber citirt er das Logion in gänzlich veränderter Gestalt (13; vgl. 43). Hiernach ergibt sich folgender Text:

γίνεσθε οὖν ὡς ἀργυρονόμοι ἐπιστήμονες· [πάντα κρίνετε·] τὰ φαῦλα τῶν νομισμάτων ἀποκρίνετε, τὰ δὲ δόκιμα οἰκειοῦσθε.

Die weiteren Varianten schließen sich an einen oder den anderen der beiden Typen an; wie z. B. φρόνιμος, λόγιμος, sapiens, prudens mit ἐπιστήμων, probatus, probabilis aber mit δόκιμος sich decken.

Es ist nun nicht schwer, auch die scheinbar weit auseinander liegenden Text=

gestalten mit ihren zahlreichen Varianten auf einen gemeinsamen hebräischen Urtext zurückzuführen. Bei τραπεζῖται = ἀργυρονόμοι = ἀργυραμοιβοί liegt das Wurzelwort שֻׁלְחָנִים auf der Hand. Aber auch δόκιμος = probatus weist neben ἐπιστήμων und seinen Synonymen auf ein gemeinsames hebräisches Quellenwort, nämlich יָדוּעַ, zurück, welches sowol probatus als auch sapiens heißen kann und am besten dem deutschen „erfahren“ entspricht. Die LXX übersetzen Deut. 1, 15 אֲנָשִׁים חֲכָמִים וִידֻעִים folgendermaßen: ἄνδρας σοφοὺς καὶ ἐπιστήμονας. Die δόκιμοι τραπεζῖται = ἀργυρονόμοι ἐπιστήμονες sind also „erfahrene Geldwechsler“, welche Bedeutung durch die spätere Bezugnahme auf Hebr. 5, 14 als die ursprüngliche noch weiter erhärtet werden wird. Ferner δοκιμάζειν und διακρίνειν sind als synonyme Versionen von בָּחַן zu betrachten. Es genügt hierfür auf das Auseinandergehen der von dem ersten und dem dritten Evangelisten gebrauchten Version des hebräischen Urtextes Matth. 16, 3 = Luk. 12, 56 hinzuweisen, wo das γινώσκετε διακρίνειν des ersten Evangelisten und das Lukanische οἴδατε δοκιμάζειν beide male durch יְדַעְתֶּם לִבְחֹן rückübersetzt werden muß. Weiter, wenn in dem κατέχειν das hebräische אָחַז wiedererkannt wird, so kann dieses אָחַז in freierer Version auch mit οἰκειοῦσθαι (= sich aneignen) wiedergegeben werden, während das im 6. Citat mit κατέχειν anscheinend gleichwerthig gebrauchte ἐκλέγεσθαι wol noch aus בָּחַן herstammen wird, welches Prov. 17, 3 (וּבֹחֵן לִבּוֹת יְהוָה = LXX οὕτως ἐκλεκταὶ καρδίαι παρὰ κυρίῳ), wie man sieht, mit ἐκλέγεσθαι übersetzt wird. Auch das τὸ καλόν = τὸ δόκιμον = verum = probum (= echt) wird in טוֹב seine einfache Wurzel haben. Etwas weniger einfach scheint es zu sein, die verschiedenen Lesarten des letzten Gliedes: malum rejicite = τὸ κακὸν ἀποδοκιμάζετε = τὰ φαῦλα ἀποκρίνετε auf der einen Seite und: ab omni specie mala abstinete = ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε auf der anderen Seite als aus einer gemeinsamen hebräischen Wurzel nachzuweisen. Aus der Profanliteratur bringt Hänsel zahlreiche Belege bei, daß ἀποδοκιμάζειν von dem „Verwerfen unechter Goldmünzen“ gebräuchlich war. Dasselbe kann aber auch in Betreff der biblischen Gräcität nachgewiesen werden. Vgl. Jer. 6, 30: כֶּסֶף נִמְאָס קָרְאוּ לָהֶם כִּי־מָאַס יְהוָה בָּהֶם = LXX: ἀργύριον ἀποδεδοκιμασμένον καλέσατε αὐτούς, ὅτι ἀπεδοκίμασεν αὐτοὺς κύριος. Zweimal wird hier das ἀποδοκιμάζειν gebraucht als Version des hebräischen מָאַס, welches ebenso mit rejicere als ἀποκρίνειν wiedergegeben werden kann. Bedeutet also ἀποδοκιμάζειν in diesem Zusammenhang „eine Münzsorte verwerfen“ schlechthin, so besagt das ἀπὸ εἴδους ἀπέχεσθαι, in welcher Form Origenes, Pamphilus u. a. (wie schon früher Paulus) das Herrenwort anführen, wesentlich dasselbe: „eine Münze nicht annehmen“. Daß nämlich εἶδος, wie das lateinische species (welches in dieser Bedeutung sogar in die deutsche Sprache übergegangen ist, vgl. die früheren Speciesthaler) als „Münze, Münzsorte“ übersetzt werden kann, dafür hat Hänsel den Beweis vollständig erbracht. Man vergleiche nur z. B., was er aus Hesychius anführt: κολλυβιστής, τραπεζίτης· κόλλυβος γὰρ εἶδος νομίσματος.[1]

1) Auch Holtzmann in der „Praktischen Erläuterung des Thessalonicherbriefs“ (Zeitschrift für praktische Theologie“ 1886, S. 263) stimmt der Fassung des εἶδος in dem speciellen Sinne als „Münzart“ mit gleichzeitiger Bezugnahme auf das Logion von den δόκιμοι τραπεζῖται in 1 Thess. 5, 21. 22 bei.

Es ist also ἀπὸ εἴδους ἀπέχεσθαι = „eine Münze nicht annehmen" gleichwerthig mit ἀποδοκιμάζειν in dem Sinne: eine Münze verwerfen. Im ersten Falle tritt das πονηρόν adjektivisch zu εἶδος hinzu; in dem anderen Falle steht das τὸ πονηρόν substantivisch als Objekt von ἀποδοκιμάζειν selbständig. Nach dem Parallelismus der Glieder ist wohl anzunehmen, daß dem הַטּוֹב im Urtexte das einfache הָרַע entsprochen habe.

Diese Annahme findet ihre Bestätigung durch Hebr. 5, 14, wo eine sichtliche Bezugnahme auf unser Logion, aber nicht nach der schon von Paulus gebrauchten Version stattfindet. Es wird hier von den τελείων gesagt: τῶν διὰ τὴν ἕξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἐχόντων πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ. Hier tritt also an die Stelle des δοκιμάζειν das aus den Citaten 31. 32. 33. 37 uns bekannte διακρίνειν, und an Stelle des πονηρόν das κακόν entgegen. Wie treffend aber der Ausdruck τῶν διὰ τὴν ἕξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἐχόντων die δόκιμοι τραπεζῖται umschreibt, werden wir bei der exegetischen Behandlung des Logion noch besser erkennen.

Eine der bekannten gleichnißartigen Reden des Herrn, eine evangelica parabola, wie Cassian es ausdrückt, ist in dem Dictum von den δόκιμοι τραπεζῖται enthalten. Die gereifteren Christen (οἱ τέλειοι Hebr. 5, 14 = οἱ δόκιμοι Clem. Al. p. 887 = οἱ δυνατώτεροι Eus. H. E. p. 251 = οἱ εἰς πίστιν ἀφικνούμενοι Clem. Al. p. 887 = οἱ καρδίαν διηρθρωμένην ἔχοντες = magni viri est Orig. III, 849) sollen „erfahrenen" Wechslern gleichen. Und zwar ruht bei dieser Gleichnißrede das tertium comparationis nicht in dem, was sonst noch zu dem Geschäft der Wechsler gehört, etwa dem Umtausch ausländischer und einheimischer Münzsorten oder der Auswechselung größerer und kleinerer Münzen, auch nicht etwa in der Aufbewahrung und der Verzinsung der den Wechslern anvertrauten Gelder,[1] sondern lediglich in der durch Uebung und Erfahrung gewonnenen sicheren Scheidung (χωρίζειν, ἀφορίζειν) und Unterscheidung (δοκιμάζειν, διακρίνειν, discernere) der guten Münzen von den schlechten, der echten von den gefälschten. Da nun bei diesem Geschäft die durch Gewohnheit (διὰ τὴν ἕξιν) geübten Gefühlsorgane (αἰσθητήρια γεγυμνασμένα) eine entscheidende Rolle spielen, darum sind die δόκιμοι τραπεζῖται = (שֻׁלְחָנִים יְדוּעִים = erfahrene Geldwechsler) Hebr. 5, 14 so treffend als οἱ διὰ τὴν ἕξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἔχοντες umschrieben. Die Thätigkeit aber der Geldwechsler in dieser Hinsicht, die διάκρισις, wie es der Hebräerbrief bezeichnet, hat eine positive und eine negative Seite. Die positive Seite der διάκρισις ist das Auswählen (ἐκλέγεσθαι), das Festhalten (κατέχειν) und die Aneignung (οἰκειοῦσθαι) der guten und echten Münzen (τὸ καλόν, τὸ δόκιμον, verum, probum); die negative Seite besteht in einem Nichtannehmen (ἀπέχεσθαι) und damit in einem Verwerfen (ἀποδοκιμάζειν, ἀποκρίνειν, rejicere, ejicere) der schlechten, ungültigen, unechten und gefälschten Münzen (φαῦλα νομίσματα, πονηρὸν εἶδος, species mala, κίβδηλον, ἀδόκιμον, κακόν, nummus adulter, pecunia adulterina).

---

1) Wie es in dem Gleichniß von den anvertrauten Pfunden Matth. 25, 14—30 = Luk. 19, 11—26 der Fall ist. Ebendeshalb ist es nicht zutreffend, jenes Logion mit diesem Gleichniß, wie es vielfach geschehen, in Verbindung zu bringen.

Diese in Uebereinstimmung mit Hebr. 5, 14 sowie mit sämmtlichen patristischen Exegesen gewonnene Auslegung „legt“ den Sinn jener Gleichnißrede, jener evangelica parabola, in einfachster Weise „aus“einander. Und wenn daher die patristischen Schriftsteller dieses Logion besonders gern und häufig benutzt haben, um ihre Leser vor einem prüfungslosen Gebrauch der zahlreichen apokryphischen Schriften, mit welchen die alte Kirche ja förmlich überschüttet war, zu warnen, so geschah es ganz in dem ursprünglichen Sinn dieses Herrenworts, da die Geburtsstätten, an denen solche apokryphische, unter erborgten Namen auftauchende Geistesprodukte fabricirt wurden, mit nichts treffender als mit Falschmünzerwerkstätten bezeichnet werden konnten.

Es erübrigt noch, die Quellenangaben ins Auge zu fassen, mit denen die patristischen Citate des Logion eingeführt werden. Auf blos mündliche Tradition könnten solche Citationsformeln wie φησί (24), ἐν τῷ φῆναι (9), οὕτως γὰρ εἶπεν (10), εὐλόγως ὁ διδάσκαλος ἔλεγεν (8), τὸν σωτῆρα εἰρηκέναι τό· (18), Salvatoris verba dicentis (22) hinweisen. Schon deutlicher auf eine bestimmte Fassung, mithin auf schriftliche Quellen, führen folgende Citationsformeln hin: ὅτι εἴρηται αὐτοῖς (11. 12), respondens σωτὴρ dixit Mariae: dixi vobis olim [1] (2), mandatum quod ait (3), istud mandatum (7), secundum praeceptum domini (15), τὴν ἐντολὴν Ἰησοῦ λέγουσαν. Als autoritatives Schriftwort wird das Logion citirt von Clemens Alex.: εἰκότως ἄρα καὶ ἡ γραφὴ παραινεῖ (1), von Origenes: κατὰ τὴν γραφήν (4) und in den Konstitutionen: καθὼς γέγραπται (14). Endlich als Evangelienquelle wird diese „Schrift“ bezeichnet von Apelles bei Epiphanius: οὕτως γὰρ ἔφη ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (14), von Cäsarius: ἐν εὐαγγελίοις φησί (17) und von Cassianus: secundum illam evangelicam parabolam (16). Unbestimmt lautet die Citationsformel bei Sokrates: παρεγγυῶσιν ἡμῖν ὅ τε Χριστὸς καὶ ὁ τούτου ἀπόστολος. Nicephorus gebraucht sogar die Citationsformel: ὁ θεῖος λόγος παρεγγυᾷ. Endlich als direkt apostolisches Wort citiren das Logion Dionysius bei Eusebius: ἀποστολικὴ φωνή (26) und Cyrillus von Alexandrien: καὶ ὁ μακάριος Παῦλός φησι (27). Sei es nun, daß in Betreff dieser beiden letzten Citate eine Verwechselung von seiten der citirenden Schriftsteller vorliegt, oder daß, wie Holtzmann anzunehmen scheint, in den von ihnen gebrauchten Handschriften das Logion bei 1 Thess. 5, 21 (etwa ad marginem und ursprünglich nur als Glosse) eingetragen war: so viel geht auch hieraus mit Bestimmtheit hervor, daß die älteste Kirche in dem apostolischen Worte 1 Thess. 5, 21. 22 nur die zweite Hälfte eines Diktum sah und erkannte, dessen erste Hälfte: γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται lautete. Da aber thatsächlich diese erste Hälfte des Logion weder ein apostolisches noch sonst ein kanonisches Wort jemals gewesen ist, und da ferner das Logion theils in abgekürzter, theils in vollständiger Fassung von einer überwiegenden Zahl zuverlässiger Zeugen als Herrenwort, als Schriftwort, als Evangelienwort beglaubigt ist, und da endlich sowol

---

1) Es ist dies in der Πίστις Σοφία, in welcher die gnostischen Lehren dieses Buches dem Heilande in den Mund gelegt werden, die gewöhnliche Citationsformel wirklicher Herrenworte: dixi vobis olim.

Paulus wie der Verfasser des Hebräerbriefes das Logion gekannt und benutzt haben, so schließt sich die Kette der Indicien zu der Annahme, daß es eine vorkanonische, später verloren gegangene Evangelienschrift gewesen sein muß, aus welcher jenes Herrenwort theilweise in den Kanon (1 Thess. 5, 21. 22; Hebr. 5, 14) übergegangen, in seiner Vollständigkeit aber noch bis auf Clemens Alexandrinus, Origenes, den Verfasser der Πίστις Σοφία, Basilius d. Gr. und den Redaktor der Konstitutionen bekannt gewesen ist.

Zu allerletzt folge noch eine Nebeneinanderstellung des rekonstruirten hebräischen Textes neben drei Uebersetzungstypen.

Hebr. Text.	Clem. Al., Hebräerbrief.	Orig., Pamphilus. (Paulus.)	Konstitutionen.
הֱיוּ שֻׁלְחָנִים יְדוּעִים	γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται	γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι	γίνεσθε οὖν ὡς ἀργυρονόμοι ἐπιστήμονες
אֶת־הַכֹּל בְּחֹנוּ	πάντα διακρίνετε	πάντα δοκιμάζετε	πάντα κρίνετε
אֶת־הַטּוֹב אֱחֹזוּ	τὸ καλὸν κατέχετε	τὸ καλὸν κατέχετε	τὰ δόκιμα οἰκειοῦσθε
אֶת־הָרַע מְאָסוּ	τὸ κακὸν ἀποδοκιμάζετε	ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε	τὰ φαῦλα τῶν νομισμάτων ἀποκρίνετε.

Vitalios von Antiochia und sein Glaubensbekenntniß.

Von Dr. **Johannes Dräseke** in Wandsbeck.

Als eifrigster Freund und Anhänger des Apollinarios von Laodicea ist in den siebziger Jahren des vierten Jahrhunderts der Antiochener Vitalios bekannt. Sozomenos (VI, 25) nennt ihn einen Presbyter unter der Geistlichkeit des Meletios, einen Mann, der wegen ernsten Wandels, strenger Lehre und großer Sorgfalt in der Leitung der Gemeinde beim Volke hohe Verehrung genoß. Aus unbekannten Gründen trennte sich Vitalios von Meletios, schloß sich Apollinarios an und trat an die Spitze der antiochenischen Anhänger desselben, deren Zahl sich durch die Wirksamkeit des allgemein verehrten Mannes erheblich mehrte. Es klingt wenig wahrscheinlich, wenn Sozomenos die Hinneigung Vitalios' zu Apollinarios und seine aufrichtige, durch die That bewährte Freundschaft mit diesem auf gekränkten Ehrgeiz des frommen Presbyters zurückführt, der durch seinen Amtsgenossen Flavianus, den späteren Bischof von Antiochia, an dem üblichen Verkehr mit seinem Bischof gehindert worden sei. Apollinarios hat in der Folge, wol damals gerade,[1] den Freund zum Bischof geweiht. Als solchen bezeichnet ihn um das J. 376 Epiphanios, der uns den Anfang des apollinaristischen Streites zunächst in Antiochia und die Stellung des Vitalios innerhalb der Bewegung in seiner LXXVII. Häresie, die inhaltlich übrigens sich fast ausschließlich auf mündlich über Apollinarios und seine Lehre Erfahrenes stützt, anschaulich schildert.

1) Denselben, von mir übrigens schon in anderen Abhandlungen zu Apollinarios genauer bezeichneten Zeitpunkt hält auch Rade fest in seinem „Damasus, Bischof von Rom" (Freiburg 1882), S. 111.

„Einigen unserer Gesinnungsgenossen nämlich“, sagt er, „die sich in hoher Stellung befinden und von uns und allen Rechtgläubigen mit Lobsprüchen stets fast vergöttert werden, hat es gefallen, den Geist von der menschlichen Erscheinung Christi zu trennen und zu behaupten, daß, als Christus unser Herr in die Welt kam, Fleisch und Seele annahm, nicht aber Geist, d. h. einen vollkommenen Menschen.“ (1) „Der ehrwürdige und sowol uns wie dem seligen Vater Athanasios und allen Rechtgläubigen stets theuere Greis Apollinarios von Laodicea hat zuerst diese Lehre erdacht und verbreitet. Anfangs, als wir durch einige seiner Schüler davon erfuhren, wollten wir es nicht glauben, daß ein solcher Mann diese Lehre in Umlauf setze, und warteten geduldig auf genauere Kunde. Denn wir dachten, daß die Schüler die tiefen Gedanken eines so gelehrten und einsichtsvollen Mannes und Lehrers nicht verständen und sich selbst etwas aussännen, was er gar nicht gelehrt habe.“ (2.) Darauf theilt dann Epiphanios eine Reihe von Ansichten mit, die allerdings nur entfernt an spätere Sätze des Apollinarios erinnern, Sätze, die auf der von Athanasios 362 berufenen Kirchenversammlung zu Alexandria unter Zustimmung von Abgeordneten des Apollinarios sowie brieflich von diesem selbst verworfen und von Athanasios besonders in seinem, von Epiphanios an jener Stelle (3—13) mitgetheilten, Briefe an Epiktetos zurückgewiesen wurden. Es machte Epiphanios offenbar großen Schmerz, über Neuerungen in der Lehre zu hören, die den auch von ihm hochverehrten Apollinarios zum Urheber hatten; auch an Basileios hat er sich im J. 376 um Auskunft betreffs der ihm so befremdlichen Erscheinung gewandt. In seiner Darlegung der apollinaristischen Lehre spricht er wiederholt den Wunsch und die Erwartung aus, die Leser möchten doch einsehen, daß er nicht aus Mißgunst oder Haß gegen den Mann zur Feder gegriffen habe (Kap. 19, S. 1013). Er versichert, ehe er diesen Theil seines Werkes niederschrieb, oftmals mit sich zu Rathe gegangen zu sein, damit niemand glaube, er habe sich in feindseliger Absicht wider ihn erhoben. „In meinem Schwanken aber“, bekennt er, „ob ich lieber nicht schreiben sollte, ward ich von der Wahrheit selbst gedrungen, keinen von denen zu übergehen, die etwas wider den Glauben ersonnen haben, sodaß auch später fromme Leser erkennen werden, daß mein Werk nicht weltlicher Eifersucht entsprang. Denn vielmehr würde uns der Mann (Apollinarios) in weltlicher Wissenschaft und in der Liebe die höchste Förderung gewähren, wenn anders er in Uebereinstimmung mit der heiligen Kirche Gottes in allen Stücken mit allen Frieden halten und nichts Fremdes einführen wollte. Ob nun von ihm selbst oder seinen Schülern die Lehre anders aufgefaßt und ausgelegt und unter solchem Schein und Vorwande verkündigt wird, vermag ich nicht zu sagen.“

Epiphanios hat danach Schriften des Apollinarios, vor allen seine christologische Hauptschrift, den „Erweis der göttlichen Fleischwerdung nach dem Bilde des Menschen“, um dessen Sonderlehren demnächst der Kampf in weiteren Kreisen auf das erbittertste entbrannte, nicht vor Augen gehabt. Seinen Argwohn, es trotz der mannichfach widersprechenden Gerüchte und Verschiedenheiten der Auslegung und Begründung der Lehrsätze mit einer ketzerischen Lehrbildung zu thun zu haben, hat er durch die Erfahrungen bestätigt gesehen, die

er bei einem in die Zeit zwischen den J. 373 und 376 fallenden Besuche in Antiochia selbst gemacht hat.

„Als ich nämlich zu Antiochia war", sagt er Kap. 21, „traf ich mit den Hauptvertretern jener Richtung zusammen. Unter ihnen befand sich auch der Bischof Vitalios, ein sehr frommer Mann. Diesem legte ich es dringend ans Herz, doch dem Glauben der heiligen Kirche zuzustimmen und den Wortstreit fahren zu lassen. Vitalios aber sagte: Was ist denn streitig zwischen uns? Er hatte nämlich einen Zwist mit einem ehrbaren und trefflichen Manne, dem Bischof Paulinus, und Paulinus mit genanntem Vitalios, der von mir herbeigerufen wurde. Beide wünschte ich miteinander zu versöhnen; denn beide meinten den rechten Glauben zu verkündigen, und doch war jeder mit dem anderen aus einem gewissen Grunde entzweit. Vitalios warf dem Paulinus Sabellianismus vor.[1] Deswegen enthielt ich mich Paulinus gegenüber vollkommener Glaubensgemeinschaft, bis er mich durch ein schriftliches Glaubensbekenntniß eines Besseren belehrte." Dieses von Paulinus einst Athanasios zu seiner Rechtfertigung vorgelegte Glaubensbekenntniß theilt Epiphanios (Kap. 22) mit, um, durch dasselbe betreffs des Paulinus vollständig beruhigt, nunmehr sich mit Vitalios zu befassen. „Ich sagte nun", berichtet er weiter (Kap. 23), „zum Bruder Vitalios und seinen Anhängern: „Was behauptet ihr denn? Ist etwas streitig zwischen euch, so legt doch den Zwist bei". Er aber sprach: „Jene mögen reden". Da erfolgte nun die Beschuldigung, Vitalios lehre, Christus sei nicht ein vollkommener Mensch gewesen. Dieser aber antwortete sofort: „Gewiß, wir bekennen, daß Christus einen vollkommenen Menschen angenommen". Diese Behauptung erregte der Zuhörer Verwunderung und erfüllte sie mit Freude. Da ich aber die geheimen Gedanken jener, die unsere Brüder in Verwirrung setzten, genau kannte, so hielt ich an mit genauerem Fragen: „Bekennst du, daß Christus in eigentlichem Sinne Fleisch angenommen hat"? Er bekräftigte dies mit einem Ja. „Von Maria, der heiligen

---

1) Der Vorwurf des Sabellianismus begegnet in jenen Jahren des Streites sehr häufig. Insbesondere ist er gegen Apollinarios selbst erhoben worden. Im J. 377 klagt Basileios (Br. 265) nicht blos über die Sendlinge des Apollinarios in rechtgläubigen Gemeinden, sondern auch über seine Schriften. „Sind nicht seine Reden über Gott", sagt er, „voll von frevelhaften Sätzen der alten Gottlosigkeit des Thoren Sabellios, die jetzt von ihm wiederholt in seinen Schriften erneuert worden ist?" Apollinarios hat sich wiederholt und nachdrücklichst gegen diese Unterstellung verwahrt, am besten und klarsten vielleicht in seiner Κατὰ μέρος πίστις (Lagarde's Ausgabe im Anhange zu seinem Titus Bostrenus, S. 106, 17 ff. mit Caspari's Bemerkungen in seinen „Alten und neuen Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel". Christiana 1879, S. 110. 111, Anm. 67). Gleichwol hat diese letztere Ausführung den Antiochener Theodoretos, der Apollinarios' Κατὰ μέρος πίστις genau kannte, nicht überzeugt. Er wiederholt die Beschuldigung des Sabellianismus, indem er (Haeret. fab. comp l. IV in Schulze's Ausg. Bd. IV, S. 362) über Apollinarios u. a. folgendermaßen urtheilt: ἐν ἐνίοις τοίνυν πάλιν οὗτος συγγράμμασι τὰς τῶν ὑποστάσεων συνέχεεν ἰδιότητας, καὶ ταὐτὸ δέδρακεν ἐπὶ τῆς τριάδος, ὅπερ ἐπὶ τῆς οἰκονομίας ἐτόλμησεν. ὅθεν καὶ τὴν τοῦ Σαβελλιανισμοῦ κατηγορίαν ἐδέξατο, σαρκωθῆναί τε τὸν θεὸν ἔφησε λόγον, σῶμα καὶ ψυχὴν ἀνειληφότα, οὐ τὴν λογικήν, ἀλλὰ τὴν ἄλογον, ἣν φυτικὴν ἤγουν ζωτικήν τινες ὀνομάζουσι· τὸν δὲ νοῦν ἄλλο τι παρὰ τὴν ψυχὴν εἶναι λέγων, οὐκ ἔφησεν ἀνειλῆφθαι, ἀλλ' ἀρκέσαι τὴν θείαν φύσιν εἰς τὸ πληρῶσαι τοῦ νοῦ τὴν χρείαν.

Jungfrau, ohne Mannessamen und durch den heiligen Geist?" Auch dies gab er zu. „Hat der göttliche Logos, der Sohn Gottes, bei seinem Kommen im eigentlichen Sinne das Fleisch aus der Jungfrau angenommen?" Er bejahte dies nachdrücklichst. Schon freute ich mich; denn ich hatte von einigen der vorerwähnten Schüler, die zu mir nach Cypern gekommen waren, gehört, man lehre, das Fleisch Christi stamme durchaus nicht von Maria. Als aber der fromme Vitalios bekannte, unser Herr Jesus Christus habe das Fleisch aus Maria angenommen, da fragte ich ihn wiederum, ob er auch eine Seele angenommen? In gleicher Weise stimmte er auch diesem nachdrücklichst zu; man dürfe nichts anderes behaupten, sondern müsse in allen Stücken die Wahrheit reden." „So bekannte also Vitalios (Kap. 24), Christus habe eine menschliche Seele angenommen; denn er behauptete: „Gewiß, Christus war ein vollkommener Mensch". Nachdem ich somit nach Seele und Fleisch geforscht, da erst richtete ich die Frage an ihn: „Hat Christus Geist gehabt?" Das stellte er sofort in Abrede. Auf meine Frage nun: „Wie behauptest du denn, daß er ein vollkommener Mensch war?" enthüllte er seine innersten Gedanken, indem er sprach: „Die vollkommene Menschheit behaupten wir nur insofern, als wir die Gottheit an die Stelle des Geistes setzen und Fleisch und Seele damit verbinden, sodaß der vollkommene Mensch aus Fleisch, Seele und Gottheit, an Stelle des Geistes, besteht"."

An die Ergebnisse dieser wichtigsten, mit Anhängern des Vitalios sodann noch fortgesetzten Unterredung knüpft Epiphanios seine Widerlegung des Apollinarismus, nicht ohne zuvor sein Entsetzen und tiefes Bedauern zu äußern, daß keiner der Alten jemals derartiges behauptet (Kap. 25), kein Prophet, kein Apostel, kein Evangelist, kein Schriftausleger bis auf diese seine Zeit, wo ein so grundgelehrter Mann eine so sophistische Lehre aufbrachte, Apollinarios, der, mit ungewöhnlichen Kenntnissen ausgerüstet, hochgebildet in hellenischer Wissenschaft, umfassend geschult in der Dialektik und Philosophie, durch seine ganze Lebensführung ehrwürdig und allen Rechtgläubigen bis auf diese seine neue Lehre in erster Linie theuer war, ja der sogar in die Verbannung ging, weil er den Arianern nicht zustimmen wollte. „Und was soll ich noch reden?" — so schließt Epiphanios diese seine für Apollinarios so ehrenvollen Aeußerungen — „groß ist meine Trauer und Leid meines Lebens Los; denn der Teufel pflegt uns stets zu kränken, wie ich schon so oft gesagt habe."

Aber das peinliche Verhör, welches Vitalios vor Epiphanios zu bestehen hatte, ist nicht der einzige Vorgang aus seinem Leben, über welchen uns genauere Nachrichten vorliegen. Schon vorher ist er in der Lage gewesen, von seinem Glauben Zeugniß abzulegen, und zwar schriftlich dem römischen Bischof Damasus. Wir erfahren darüber einiges aus Gregorios' von Nazianz zweitem Briefe an Kledonios. Wodurch Damasus veranlaßt wurde, von Vitalios eine Art Glaubensbekenntniß zu verlangen, ist nicht mehr genau ersichtlich, doch scheint die schwieriger werdende Stellung des Vitalios in Antiochia neben Meletios und Paulinus im Anfang der siebziger Jahre für jenen der äußere Grund gewesen zu sein, sich nach Rom zu wenden und die Anerkennung des Damasus sowie die

Kirchengemeinschaft mit der römischen Gemeinde zu suchen.[1] Gregorios hatte in seinem wahrscheinlich bald nach seiner Rückkehr in die Heimat im Anfange der achtziger Jahre an den Presbyter Kledonios gerichteten Schreiben die Lehren des Apollinarios auf Grund der ihm damals, wie es scheint, allein bekannt gewordenen[2] Schriften des Laodiceners „Von der Dreieinigkeit“ und „Erweis der göttlichen Fleischwerdung nach dem Bilde des Menschen“ bekämpft und zurückgewiesen. Mehrere Jahre später sah er sich veranlaßt, an denselben Mann in gleicher Angelegenheit einen zweiten Brief zu senden, nicht deshalb, weil, wie Benoit behauptet,[3] die Apollinaristen Gregorios wegen eines an Vitalios gerichteten freundschaftlichen Schreibens als einen der Ihrigen in Anspruch nahmen, sondern, wie er selbst erklärt, damit man ihm nicht zum Vorwurf mache, er habe früher des geliebten Vitalios Glaubensbekenntniß, das er, aufgefordert vom seligen Damasus, Bischof von Rom, schriftlich einreichte, gebilligt, während er es jetzt verwerfe.[4] Gregorios' Mittheilungen an Kledonios beziehen sich auf dieses Glaubensbekenntniß des Vitalios, dieses hat er vor Augen, dessen einzelne Aeußerungen weist er jetzt zurück. Klagend über die fleischliche Auslegungsweise der Anhänger des Vitalios läßt Gregorios, ersichtlich beiläufig, folgende Bemerkung einfließen (4): „Daher stammt bei ihnen ihr zweites Judenthum, ihre tausendjährige läppische Lust im Paradiese und etwa auch ihre Lehre von dem immer wiederkehrenden Kreislaufe der Dinge, in welchem wir uns befinden“ (καὶ σχεδὸν τὸ τὰ αὐτὰ πάλιν ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς ἀναλαμβάνειν ἡμᾶς?). Eine weitere Ausführung in dieser Richtung findet sich bei Gregorios nicht, auch unter den so zahlreichen Bruchstücken des Apollinarios ist nichts vorhanden, was mit diesen Gedanken sich berührte. Gregorios' Kenntniß scheint einzig aus einem Briefe seines Freundes Basileios an die Abendländer vom J 377 (Brief 263) geflossen, wo dieser auf Grund einer ihm vorliegenden Schrift des Apollinarios über die Auferstehung Folgendes mittheilt: „Auch die Lehre von der Auferstehung ist von ihm mythisch dargestellt, oder vielmehr jüdisch. Er behauptet da, wir müßten wieder zum gesetzlichen Gottesdienst zurückkehren, müßten uns wieder beschneiden lassen, den Sabbat feiern, uns von Speisen enthalten, Gotte Opfer darbringen und in

1) Rade, a. a. O., S. 99.

2) Vgl. meine Abhandlung „Apollinarios von Laodicea, der Verfasser der echten Bestandtheile der pseudojustinischen Schrift "Ἔκθεσις πίστεως ἤτοι περὶ τριάδος" in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte" VI, 531. 532.

3) Benoit, S. Grégoire de Nazianze (Paris, Poussielgue frères. 2. Aufl. 1884) II, 221: Retenu par la maladie dans sa terre d'Arianze, n'ayant aucun moyen pour combattre les maux qui désolaient l'Église qu'il avait autrefois gouvernée, saint Grégoire, cédant, à regret, au désir de plusieurs évêques, ses amis, avait résolu . . de garder le silence; mais il apprit bientôt que les apollinaristes abusaient de ce silence pour soutenir que Grégoire pensait comme eux Ils prétendaient le prouver par une lettre amicale que le saint avait écrite autrefois à Vital, un de leurs coryphées.

4) Greg. Naz. Epist. ad Cled. II, 2: ἵνα δὲ μὴ κατηγορῶσιν ἡμῶν ὡς τὴν τοῦ ἀγαπητοῦ Οὐϊταλίου πίστιν, ἣν ἀπαιτηθεὶς ὑπὸ τοῦ μακαρίου Δαμάσου τοῦ τῆς Ῥώμης ἐπισκόπου ἔγγραφον ἐπιδέδωκε, πρότερον μὲν ἀποδεχομένων, νῦν δὲ ἀναινομένων, καὶ περὶ τούτου βραχέα δηλώσωμεν.

Jerusalem beim Tempel anbeten, kurz aus Christen Juden werden". Lediglich auf dasselbe laufen Epiphanios' nach Hörensagen gemeldete Nachrichten hinaus.[1]

Unter den mancherlei Gründen, die es ermöglichten, daß so zahlreiche Werke des Apollinarios für echte Schriften derjenigen Männer gehalten werden konnten, mit deren Namen Anhänger des Laodiceners sie frühzeitig versahen, um sie nach der Verurtheilung ihres Meisters der Kirche zu erhalten, ist besonders auch der anzuführen, daß man ihre Aeußerungen in rechtgläubigem Sinne verstand und auslegte, oder auch wol mit dem Alter und dem Ansehen des Zeugen der Wahrheit, dessen Name sie deckte, sei es Justinus' des Märtyrers oder Gregorios' des Wunderthäters, entschuldigte. Für ersteres Verfahren, das als allgemeiner üblich und auch bei den Schriften anderer Kirchenlehrer gehandhabt angesehen werden muß, legt schon Gregorios von Nazianz Zeugniß ab, und zwar betreffs des Glaubensbekenntnisses des Vitalios. Wenn die von Vitalios angeführten Schriftstellen, so ungefähr läßt er sich aus, richtig ausgelegt, mit frommer Gesinnung wohl vereinbar sind, verkehrt gedeutet Gottloses enthalten, „warum soll es wunderbar sein", fragt er, „wenn auch Vitalios' Worte wir zwar, von unserem Willen also geleitet, in frommem Sinne verstanden, andere dagegen auf den eigentlichen Gedanken des von ihm Geschriebenen zornig und erbittert sind?" Für sein eigenes Verhalten beruft er sich auf das ganz gleiche des Damasus von Rom. „Aus diesem Grunde", fährt er fort, „hat auch Damasus, wie mir scheint, später eines Besseren belehrt und zugleich davon in Kenntniß gesetzt, daß sie bei ihren früheren Auslegungen beharrten, sie aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen und das Büchlein vom Glauben (τὸ γραμματεῖον τῆς πίστεως) mit kirchlichem Fluche vernichtet, besonders ungehalten gerade über ihren Betrug, den er infolge seiner Offenheit hatte erfahren müssen".

Ueber diese Verurtheilung des Vitalios durch Damasus sind wir hinlänglich genau unterrichtet. Es fragt sich nur, für welche Gelegenheit wir uns entscheiden sollen. Mit in erster Linie kommt hier, wie mir scheint, Theodoretos in Betracht, der, wie ich schon in anderem Zusammenhange hervorzuheben Veranlassung hatte,[2] sich über antiochenische Angelegenheiten genauer und besser unterrichtet zeigt als etwa Sokrates und Sozomenos. Derselbe theilt uns (V, 11) ein Glaubensbekenntniß (Ὁμολογία τῆς καθολικῆς πίστεως) des Damasus mit, welches dieser in der Form eines Sendschreibens, nach Valesius im J. 382, an Paulinus von Antiochia richtete, als dieser sich in Thessalonike befand. Die Schwierigkeit, welche in der Erklärung des Umstandes liegt, wie Paulinus von Antiochia nach Macedonien gekommen, sieht Valesius durch Baronius beseitigt, der zum J. 382 ausführt, daß Paulinus zusammen mit Epiphanios und Hiero-

---

1) Epiphan. Haer. LXXVII, 37: Ἄλλοι δὲ ἔφασαν τὸν γέροντα εἰρηκέναι ὅτι ἐν τῇ πρώτῃ ἀναστάσει χιλιονταετηρίδα τινὰ ἐπιτελοῦμεν, τοῖς αὐτοῖς ἐμπολιτευόμενοι ὁποίοις καὶ νῦν, ὡς καὶ νόμον καὶ ἄλλα φυλάττοντες, καὶ πάντα τῆς χρήσεως τῆς ἐν τῷ κόσμῳ, γάμου τε καὶ περιτομῆς καὶ τῶν ἄλλων μετέχοντες, ὅπερ οὐ πάνυ περὶ αὐτοῦ πεπιστεύκαμεν. ὡς δέ τινες διεβεβαιώσαντο, τοῦτο ἔφησαν αὐτὸν εἰρηκέναι.

2) Vgl. meinen Aufsatz über „Apollinarios von Laodicea" in dieser Zeitschrift Jahrg. 1887, S. 511. Derselben Ansicht ist auch Rade, a. a. O., S. 121, Anm.

nymus zu der in diesem Jahre in Rom abgehaltenen Kirchenversammlung gekommen sei; Damasus habe dann, als Paulinus Rom wieder verlassen und mit Ascholios, welcher gleichfalls dort gewesen, zu Thessalonike weilte, dahin sein Sendschreiben an jenen gerichtet, wol nicht lange nach der Kirchenversammlung. Diese Darstellung des Sachverhalts scheint zunächst mit der Anordnung des geschichtlichen Stoffes bei Theodoretos zu stimmen, der das Sendschreiben des römischen Bischofs unmittelbar nach dem Bericht über die Kirchenversammlung zu Konstantinopel vom J. 381 folgen läßt. In demselben werden u. a. Lehren, welche unzweifelhaft apollinaristisch sind, nachdrücklich zurückgewiesen. Und wenn nun in Verbindung mit diesen, zwar nicht bei Theodoretos, wol aber in der lateinischen Urschrift,[1] wie sie, doch wol aus guter römischer Ueberlieferung stammend, nach Valesius' Angabe, die nachzuprüfen ich nicht in der Lage bin, die Sammlungen der Koncilienverhandlungen, Baronius' Annalen und Lukas Holstein's römische Sammlung mit der einfachen Aufschrift Dilectissimo fratri Paulino Damasus uns bieten, des Vitalios' Name ausdrücklich genannt wird, so liegt es nahe, in jenem Schriftstücke eben diejenige Verurtheilung des Vitalios und seiner Anhänger zu sehen, von welcher Gregorios redet. Dagegen lassen es nun aber Rade's sorgfältige Untersuchungen über die Zeit und die von Theodoretos (V, 11) überlieferte Ueberschrift jenes merkwürdigen Schriftstücks das nach ihm (S. 133), weil an Paulinus gerichtet, welcher der Kirchenversammlung zu Rom 382 persönlich beiwohnte, vielmehr dem römischen Koncil des J. 381 zuzuschreiben ist, höchst bedenklich erscheinen, in der Ueberschrift „ein festes Datum zu suchen"; sie legen uns die Pflicht auf, „der Nachricht nicht mehr Sicherheit zuzuschreiben, als ihr gebührt, und keinerlei Schlüsse auf sie zu bauen" (S. 132). Dies scheint mir um so nöthiger zu sein, da, was Rade nicht beachtet zu haben scheint, in der Ueberschrift die Worte ὃς ἐγένετο ἐν Θεσσαλονίκῃ in dem von Valesius benutzten Cod. Reg. des J. Pinus überhaupt fehlen, und da nicht blos in dieser Handschrift die Ueberschrift (ἐπιστολὴ τῆς καθολικῆς πίστεως, ἣν ἐπέστειλε Δάμασος πρὸς Παυλῖνον ἐπίσκοπον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ) nicht im zusammenhängenden Text der Schrift, sondern nur am Rande sich findet, vielmehr ebenso auch im Cod. Bodl. (A), aus dem elften Jahrhundert, wonach Thomas Gaisford, außer einem bisher nicht benutzten, aus dem zehnten Jahrhundert stammenden Cod. Bodl. (B), seine schöne Ausgabe der Kirchengeschichte des Theodoretos (Oxford 1854) veranstaltete, hier in der Fassung: Ὁμολογία τῆς καθολικῆς πίστεως, ἣν ὁ πάπας Δάμασος ἀπέστειλεν πρὸς ἐπίσκοπον Παυλῖνον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ, ὃς ἐγένετο ἐν Θεσσαλονίκῃ (a. a. O., S. 418; vgl. S. 119 der Anmerkungen). Welche Bewandtniß es aber auch immer mit jenem Stücke der Ueberlieferung haben möge, die Thatsache, auf die es hier allein ankommt, steht auch ohne jenes immerhin doch anfechtbare Zeugniß durchaus fest. Durch brief-

---

1) Den Widerspruch zwischen diesem nach Valesius' ausdrücklichen Angaben gefaßten Satze und Rade's Ausführungen (a. a. O., S. 131), wonach wir „das Stück nicht mehr im Original" besitzen sollen, da allen Handschriften und Ausgaben der von Theodoretos (V, 11) gebotene griechische Text zu Grunde liege, „während das Original, wie damals schon alle päpstlichen Dekrete, lateinisch abgefaßt war", vermag ich nicht zu lösen.

liche Aeußerungen des Damasus, die noch der ersten Hälfte der siebziger Jahre angehören, ist es uns hinreichend bezeugt, daß er schon im Augenblicke der Abreise des Vitalios von Rom Argwohn wider ihn und sein Bekenntniß zu schöpfen begann, daß er die Gelegenheit des gerade nach Antiochia abgehenden Presbyters Petronius benutzte, um Bischof Paulinus seine Bedenken mitzutheilen, daß er endlich in einem dritten uns erhaltenen, an Paulinus gerichteten Glaubenszeugnisse sich über Vitalios näher ausspricht und ihn und seines Meisters Lehre, ohne dessen Namen zu nennen, kurz und bündig mit den Worten verurtheilt: „Wenn aber jemand sagt, daß das Wort anstatt des menschlichen Geistes im Fleische des Herrn wohnt" — dies gerade hatte Vitalios in seinem Bekenntniß verschwiegen — „den verdammt die katholische Kirche, wie auch diejenigen, die im Erlöser zwei Söhne bekennen, den einen vor, den anderen nach der Menschwerdung und nicht denselben Sohn Gottes vorher und nachher".

Wenn Gregorios von Nazianz an der zuerst erwähnten Stelle des zweiten Briefes an Kledonios Damasus durch das Beiwort μακάριος als nicht mehr unter den Lebenden weilend bezeichnet, Damasus aber nach sicherer Ueberlieferung am 11. December des J. 384 starb, so hat Gregorios den Brief jedenfalls nach 384 geschrieben. Eine genauere Zeitbestimmung ist mißlich, auch wenn wir Gregorios' eigene Worte (Kap. 6): „Jetzt vor 30 Jahren nahm der Glaube seinen Anfang, nachdem ungefähr 400 Jahre verflossen, seitdem Christus erschien", zu Hülfe rufen. Denn von diesen beiden Zeitangaben paßt die zweite natürlich auf alle jene Jahre von der Rückkehr Gregorios' aus Konstantinopel 381 bis zu seinem Tode 390; die erstere dagegen will sich nicht recht festlegen lassen. Dreißig Jahre von dem bisher gewonnenen Zeitpunkt rückwärts gerechnet, lassen uns auf keine Thatsache stoßen, die als der „Anfang des Glaubens" bezeichnet werden könnte. Versucht freilich könnte man sein, etwa an das J. 356 zu denken, in welches Hase jenes Gesetz verlegt, das für jedes Opfer die Todesstrafe aussprach; „doch wissen wir", fügt derselbe (Kirchengeschichte I, 446) hinzu, „nichts von der Vollziehung". Wie steht es aber überhaupt mit diesem Gesetze? Dasselbe ist mit dem Namen des Constantius versehen und nicht sowol durch seine Kürze als durch seinen unerhörten Inhalt auffallend. Gibbon sagt (IV, 113) mit Recht von ihm, „man hätte glauben sollen, daß es jede Nothwendigkeit künftiger Verbote überflüssig machen würde".

Es lautet nämlich also: „Es ist unser Wille, daß in allen Plätzen und Städten die Tempel unverzüglich geschlossen und sorgfältig bewacht werden, damit niemand die Macht zu freveln habe. Auch ist es unser Wille, daß sich alle unsere Unterthanen der Opfer enthalten. Sollte sich jemand einer solchen That schuldig machen, so treffe ihn das Schwert der Gerechtigkeit, und nach seiner Hinrichtung werde sein Eigenthum zum öffentlichen Nutzen eingezogen. Wir bedrohen mit denselben Strafen alle Statthalter der Provinzen, wenn sie es vernachlässigen, die

1) „Damit wird", sagt Rade, a. a. O., S. 100, „eine Irrlehre abgewiesen, die, überhaupt von niemandem geglaubt und vorgetragen, von den Apollinaristen als die Konsequenz der Gegenlehre hingestellt wurde."

Verbrecher zu bestrafen".[1] Schon Gibbon wies darauf hin, daß die Zeitrechnung „einigen Widerspruch in dem Datum dieses ausschweifenden Gesetzes entdeckt" hat. Wir werden darum auch auf das J. 353, welches ich im Anschluß an Weingarten bei anderer Gelegenheit[2] für dieses Gesetz annehmen zu müssen glaubte, kein Gewicht legen dürfen. Es würde sich in unseren Zusammenhang durchaus nicht schicken, da wir durch Erwähnung des Damasus als eines Gestorbenen mit dem Beginn unseres Rechnungsansatzes für die von Gregorios erwähnten dreißig Jahre sicher über das J. 384 hinausgewiesen sind. Mit Zustimmung theilt Gibbon (a. a. O., S. 113, Anm. 4) de la Bastie's (Mem. de l'acad. XV, 98) Vermuthung über jenes viel angefochtene Gesetz mit, der da meint, „daß dies der blose Entwurf eines Gesetzes, die Hauptpunkte eines beabsichtigten Ediktes waren, die man in den scriniis memoriae unter den Papieren des Constantius fand und nachher als würdiges Muster in den theodosianischen Codex einschaltete". Gibbon's eigener Meinung zufolge sprechen die stärksten Gründe dafür, „daß dieses furchtbare Edikt entweder abgefaßt und nicht kundgemacht, oder kundgemacht und nicht vollzogen wurde". Damit ist uns eigentlich jeder Boden entzogen, Gregorios' Rückweis auf dreißig Jahre, als den Zeitpunkt, „wo der Glaube seinen Anfang nahm" (ἡ πίστις ἤρξατο), mit diesem Gesetze, ja vielleicht überhaupt mit irgendeinem besonderen Gesetze des Constantius in Verbindung zu bringen. Wir werden eine allgemeine Thatsache suchen müssen, auf die Gregorios' Worte ungezwungen bezogen zu werden gestatten. Aus diesem Grunde dürfte es vielleicht rathsam sein, durch eine leichte Aenderung des überlieferten Wortlautes Abhülfe zu schaffen. Sollte nicht das Zahlzeichen für 30 (τριάκοντα) Λ durch Verwischen eines einzigen Striches aus dem für 50 (πεντήκοντα) Ν entstanden sein, sodaß wir damit etwa auf 337, das Todesjahr des Constantinus, oder vielleicht schon auf 335, das Jahr der Reichstheilung, geführt würden? Mit diesem Zeitpunkte begannen dessen Söhne zu regieren, durch deren strengeres, thatkräftiges Einschreiten gegen das Heidenthum — und hier kann mit Fug gerade an Constantius' gewaltsame Maßregeln gegen das Heidenthum erinnert werden — ja eigentlich das Schwinden des Heidenthums und damit der gesicherte Besitzstand des Christenthums — mit Gregorios zu reden, „der Glaube" — seinen Anfang nahm. Insbesondere hat er wol an Constantius gedacht, den er trotz seines Arianismus in seiner ersten Rede gegen Julianus mit den höchsten Lobsprüchen überhäuft, mag er immerhin zu anderer Zeit weniger günstig über ihn geurtheilt haben.[3] Demzufolge würde Gregorios' zweiter Brief an Kledonios im J. 387 oder 385 geschrieben sein. Ob diese in dem Briefe selbst enthaltenen Zeitbestimmungen sonst schon genauer geprüft worden sind, vermag ich nicht zu sagen; Ullmann sowol wie Benoit, welche in neuerer Zeit zuletzt Gregorios' Leben beschrieben, haben diese Frage jedenfalls nicht berührt.[4]

---

1) Codex Theodosianus lib. XVI. tit. X. leg. 4.

2) „Jahrbücher für protestantische Theologie" X, 674.

3) Benoit, S. Grégoire de Nazianze II, 172. 173.

4) Ullmann, „Gregorius von Nazianz" (2. Aufl. Gotha 1867), S. 279. Benoit, a. a. O., II, 226—228.

Achten wir nunmehr auf die Angaben, die Gregorios aus der ihm vorliegenden Schrift, dem Glaubensbekenntniß des Vitalios (πίστις Kap. 2, γραμματεῖον τῆς πίστεως Kap. 5) macht. Ganz im allgemeinen sagt er von diesem ursprünglich dem Bischof Damasus zu Rom eingehändigten Werke aus, es sei so gefaßt gewesen, daß sowol er selbst wie auch Damasus, sicher mit bestimmt durch die ehrwürdige und Vertrauen heischende Persönlichkeit seines Urhebers, es in durchaus rechtgläubigem Sinne verstanden und erst später durch die von Vitalios und seinen Anhängern beliebte Auslegung und Anwendung der darin angezogenen Schriftstellen dahinter kamen, daß Vitalios' Lehren wie die seines Meisters Apollinarios mit denen der rechtgläubigen Kirche nicht vereinbar seien. Das Gepräge der Schrift wird also dasselbe gewesen sein, wie das von verschiedenen kleineren des Apollinarios. Konnten von letzteren, um nur weniges anzuführen, das einem Briefe an Kaiser Jovianus vom J. 363 entnommene Glaubensbekenntniß (Περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου) unter Athanasios' Namen, die Κατὰ μέρος πίστις als ein Werk des Gregorios Thaumaturgos lange Zeit unbeanstandet umlaufen und gelesen werden, weil Apollinarios' Lehren nicht so stark und so bestimmt darin hervortraten, daß sie nicht leicht hätten übersehen oder durch wohlwollende Auslegung oder Umdeutung mit rechtgläubigen Lehren ohne besondere Schwierigkeit hätten in Uebereinstimmung versetzt werden können: so werden wir dies auch von Vitalios', als eines hervorragenden Freundes des Laodiceners, Glaubensbekenntnisse annehmen dürfen, ähnlich so, wie der unter dem Namen des Julius überlieferte Brief an Prosdokios[1] noch zu Leontios' Zeit nach Ausweis vieler Handschriften als ein Werk des Timotheos von Berytus bekannt war (ἥτις οὐδὲ Ἰουλίου ἐστί, ἀλλὰ Τιμοθέου, ὡς ἔστιν ἀπὸ πολλῶν ἀντιγράφων καταμαθεῖν). Durch diese Thatsachen, besonders auch die letzte, sowie die im Hinblick auf sie von Caspari[2] ausgesprochene Möglichkeit, daß auch noch eine oder die andere der zahlreichen von Apollinaristen in den Aufschriften gefälschten Schriften nicht von Apollinarios, sondern von einem seiner Schüler verfaßt sei, zu weiterem Vorgehen in dieser Richtung ermuthigt, glaube ich mit einiger Zuversicht die Vermuthung oder die Hoffnung aussprechen zu können, daß uns die Schrift unter den zahlreichen, absichtlich mit falschen Verfassernamen überlieferten dogmatischen Werken des christlichen Alterthums noch erhalten ist. Es käme darauf an sie zu suchen.

Wenn wir die von Gregorios aus Vitalios' Schrift angeführten Lehren und Schriftstellen durchmustern, so begegnen uns natürlich verschiedene, die uns aus Apollinarios' Schriften schon wohlbekannt sind. Ihren Spuren anderswohin zu folgen, dürfte daher wenig Aussicht auf Erfolg versprechen. Dagegen scheint mir eine Stelle bei Gregorios eine deutliche und wirksame Handhabe zu bieten, von der Gebrauch zu machen vielleicht sich lohnen dürfte. Gregorios klagt (Kap. 4), daß die Gegner den Begriff der Menschwerdung (ἐνανθρώπησις) verdunkelten

1) Im Anhange zu Lagarde's Titus Bostrenus S. 116—118.

2) Caspari, „Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel" (Christiania 1879), S. 119, Anm. 84.

oder entstellten, indem sie das Menschwerden nicht auf das menschliche Wesen bezögen, das der Herr selbst annahm, „sondern indem sie behaupten und lehren, er verkehrte und ging mit den Menschen um, und zu jenem Schriftwort ihre Zuflucht nehmen, das da sagt: „Danach ward er auf Erden gesehen und wandelte unter den Menschen"" (μετὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνεστράφη — ἐν τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη Tischendorf's LXX-Ausg.). Die hier angeführte Stelle aus dem Buche Baruch (3, 38), auf welche also Vitalios ganz besonders sich bezog, kommt meines Wissens in den sämmtlichen uns erhaltenen Schriften — soweit sie bisjetzt sich allgemeiner Anerkennung erfreuen — und Bruchstücken von Schriften des Apollinarios nicht vor. Dagegen findet sich gerade diese Schriftstelle zweimal in derselben Weise, wie Gregorios angibt, in einer gleich Apollinarios Κατὰ μέρος πίστις unter Gregorios' des Wunderthäters Namen überlieferten Schrift verwendet, deren wol nach der späteren Fassung eines Abschreibers gestaltete Ueberschrift (Κεφάλαια περὶ πίστεως δώδεκα, ἐν οἷς καὶ ἀναθεματισμὸς κεῖται καὶ ἑρμενεία ἑκάστῳ ὑποτέτακται, κατὰ αἱρετικῶν καὶ Ἰουδαίων) als ursprüngliche Aufschrift Περὶ πίστεως anzunehmen durchaus gestattet.

Diese Schrift ist auch sonst schon als gut apollinaristisch erkannt worden. Und da die Annahme, Apollinarios selbst sei etwa der Verfasser, bei dem Mangel jeglichen Zeugnisses für ihn sowie jeglicher auf ihn hinweisenden Anführung aus derselben, ausgeschlossen ist, die Verwendung des gefeierten Namens des Pontischen Gregorios aber unbedingt an eine absichtliche Fälschung aus apollinaristischen Kreisen, und zwar zu Gunsten irgendeines hervorragenden Schülers oder Freundes des Apollinarios zu denken nöthigt, so werden wir nicht fehlgehen, wenn wir den von dem alten gelehrten Lequien ausgesprochenen Muthmaßungen weiter nachgehen, bezw. sie zu stützen und stärker zu begründen uns bemühen. Gallandi, der sich auch betreffs der Ansichten über die Κατὰ μέρος πίστις auf Lequien beruft, führt die auf die genannte Schrift bezüglichen Ausführungen desselben ihrem Wortlaut nach an.[1] Demzufolge hat schon Lequien das apollinaristische Gepräge der Schrift klar erkannt, auf die Zweideutigkeit in den Schriftauslegungen der Apollinaristen hingewiesen und in diesem Zusammenhange bereits auf das von Gregorios von Nazianz behandelte Bekenntniß des Vitalios aufmerksam gemacht.

Von neueren Forschern hat besonders V. Ryssel in seinem „Gregorius Thaumaturgus" die Frage nach der Herkunft der fraglichen Schrift berührt. „Leo Allatius", sagt er (a. a. O., S. 43), „behauptet zwar, die Ansicht Bellarmin's, der die zwölf Kapitel für unecht erklärt, sei zu beanstanden; denn Suidas meine die zwölf Kapitel, wenn er von einer Schrift des Gregor unter dem Titel περὶ σαρκώσεως καὶ πίστεως λόγος spricht, was daraus hervorgehe, daß es in der alten Sammlung von Autoritäten heißt, die Kapitel seien genommen ἐκ τοῦ περὶ σαρκώσεως καὶ πίστεως λόγου ἐν τῇ ἑρμηνείᾳ τοῦ δευτέρου

1) Gallandi in Migne's Patrol. Graec. X, 970, daselbst der Hinweis auf Lequien's Dissertatio II. Damasc. § 3, p. II und § 9, p. XXXVII.

ἀναθεματισμοῦ; wonach Leo annimmt, περὶ σαρκώσεως sei der ursprüngliche Titel, und erst später habe man wegen der Eintheilung in Kapitel den jetzt üblichen Titel gebraucht. Aber Fabricius (Bibl. gr. Vol. VII, p. 255) sagt mit Recht: obgleich einzelne Anathematismen von Apollinaris, dem Verfasser der κατὰ μέρος πίστις, kommen könnten (z. B. Kap. 3 und 8), so sei doch, da die Anathematismen augenscheinlich von einer Hand sind, die Autorschaft des Apollinaris geradezu unmöglich. Denn es werden nicht blos die Hauptsätze des Nestorius und Eutyches verworfen, sondern Kap. 10 und besonders 11 wenden sich ausdrücklich auch gegen die Lehre des Apollinaris.

Werthvoll ist in diesen Bemerkungen zunächst die Nachricht, daß Suidas in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts die Schrift unter der Aufschrift Περὶ σαρκώσεως καὶ πίστεως λόγος gekannt hat, von den zwölf Kapiteln ꝛc. ist bei ihm also noch keine Rede. Die erstere Bezeichnung dürfte zur näheren inhaltlichen Kennzeichnung der zweiten in derselben Weise erst durch spätere Leser oder Abschreiber hinzugekommen sein, wie dies bei einer ganzen Reihe von anderen Buchaufschriften christlicher Kirchenlehrer thatsächlich der Fall gewesen ist, und eines Nachweises nicht bedarf. Wenn dagegen Fabricius die Abfassung der, wie er richtig gesehen, von einer Hand herrührenden Schrift durch Apollinarios deshalb für eine Unmöglichkeit erklärt, weil nicht blos Hauptsätze des Nestorios und Eutyches verworfen werden, sondern Kap. 10 und 11 sich sogar ausdrücklich gegen Apollinarios wenden, so schießt er damit unbedingt über das Ziel hinaus. Daß in den voraufgehenden Kapiteln Lehren vorgetragen werden, die sich genau mit denen des Apollinarios decken, inhaltlich sowol wie in der Form, wird bei dem heutigen Stande der Kunde von Apollinarios und seinen uns aufbehaltenen schriftlichen Aeußerungen kein Einsichtiger in Abrede stellen können. Daher ist es der wirklichen Sachlage nicht entsprechend, wenn behauptet worden ist, es sei „in den früheren Kapiteln auch nur der nestorianischen Ansicht, daß man zwei Personen in Christo anerkennen müsse, widersprochen worden, ohne daß damit die apollinaristische Lehre vorgetragen werden" solle. Daß ein hervorragender Lehrer der syrischen Kirche die Schrift verfaßt hat, dürfte auch aus dem Umstande geschlossen werden, daß sie sammt den unzweifelhaft echten Werken des Apollinarios frühzeitig ins Syrische übersetzt worden ist. „Bruchstücke aus einer syrischen Uebersetzung hat de Lagarde in seinen Analecta Syriaca S. 65—67 veröffentlicht, und zwar ein größeres S. 65, 23 bis 66, 18, welches alle 12 Kapitel enthält, aber in umgekehrter Reihenfolge, und ein kleineres S. 66, 27 — 67, 5: eine Uebersetzung der „Erläuterungen" zu den ersten beiden Kapiteln."[1] Auf die Umkehr in der Reihenfolge der Kapitel in der syrischen Uebersetzung ist meines Erachtens kein besonderes Gewicht zu legen. Es kommt, da im übrigen Vollständigkeit in der Uebersetzung herrscht, wesentlich auf die Sache an; die Untersuchung der Form, d. h. der etwaigen äußeren Umstände, welche die Umkehrung der Kapitel veranlaßten, ist von untergeordneter Bedeutung. Doch kommen wir auf den zuvor erwähnten Haupteinwand zurück.

1) Ryssel, a. a. O., S. 42.

Was steht denn eigentlich in den beiden genannten Kapiteln? Im zehnten sagt der Verfasser: „Wenn jemand behauptet, Christus habe nur theilweise menschliches Wesen angenommen, und nicht bekennt, daß er in allen Stücken sich uns ähnlich gemacht habe, ausgenommen die Sünde, der sei verflucht (ἀνάθεμα ἔστω)".[1] Die sich daran schließende Erklärung besagt: „Wie aber möchte jemand behaupten, Christus sei nur theilweise Mensch geworden, da doch der Herr selbst sagt: „Ich lasse mein Leben, auf daß ich es wiedernehme" (Joh. 10, 17), und „Mein Fleisch ist wahre Speise, und mein Blut ist wahrer Trank" (Joh. 6, 54)?" Daß dies nicht genau ebenso Apollinarios gesagt haben könnte, bedarf meines Erachtens keines Beweises. Ebenso wenig scheint mir dies nöthig hinsichtlich des 11. Kapitels und seiner Erklärung. Da heißt es: „Wenn jemand den Leib des Herrn unbeseelt nennt, oder ihm den Geist abspricht und nicht bekennt, daß er, einer und derselbe, in jeder Hinsicht ein vollkommener Mensch sei, der sei verflucht. Wie aber möchte jemand behaupten, des Herrn Leib sei unbeseelt und ohne Geist? Denn Erschütterung, Betrübniß und Angst sind weder Beweis und Zeichen unbeseelten Fleisches, noch vernunftloser Seele, noch unveränderlicher Gottheit, noch blosen Scheines, auch nicht ein menschlicher Hinfälligkeit anhaftender Mangel, vielmehr wollte der Logos an sich selbst den Beweis menschlicher Schwachheiten erbringen, indem er leidensfähiges Wesen an sich nahm, wie geschrieben steht: „Er nahm unsere Schwachheiten auf sich und trug unsere Krankheiten" (Jes. 53, 4). Denn Erschütterung, Betrübniß und Angst sind krankhafte Zustände der Seele; Ermüdung aber und Schlaf und Verwundung des Körpers sind Schwächezustände des Fleisches". Für dieses Kapitel aber, scheint mir, liegt gerade in Gregorios' Worten ein deutlicher Anklang und eine auffallende Bestätigung vor. Er vergleicht Vitalios und seine Anhänger (II, 2) mit den Manichäern, die vor ihren Erwählten (ἐκλεκτοί, electi)[2] ganz anders reden wie vor den schlichten Zuhörern (auditores). So macht es Vitalios und seine Eingeweihten (μύσται). „Wenn sie aber", fährt er fort, „durch die gewöhnlichen Aussprüche über die Menschwerdung, welche die Schrift bietet, widerlegt und in die Enge getrieben werden, so bringen sie allerdings fromme Worte vor, betreffs des Sinnes aber treiben sie Fälschung, indem sie zwar nicht einen unbeseelten oder unvernünftigen oder geist-

1) So, glaube ich, wird am Schlusse aller Kapitel zu schreiben sein, da die Wendung durchaus formelhaft ist und in dem Synodalschreiben (Ὁμολογία πίστεως) des Damasus bei Theodoretos V, 11 genau ebenso und noch öfter wiederkehrt. Das im 7. 9. 10. 11. 12. Kapitel überlieferte ἀναθεματιζέσθω, welches im 1. 2. 3. 4. 5. 6. 8. Kapitel neben ἀνάθεμα ἔστω als abweichende Lesart verzeichnet wird, ist offenbar aus letzterem entstanden. Auch die Kapiteleintheilung mit Hinzufügung der Zahlen zu dem zwölfmal sich wiederholenden Εἴ τις λέγει ist in dieser kleinen Schrift sicherlich ebenso wenig ursprünglich wie in anderen ähnlichen Fällen. Ich verweise beispielshalber — sie liegt mir zunächst zur Hand — auf eine freilich viel spätere, aber deswegen gerade, wie mir scheint, um so beweiskräftigere Schrift, nämlich auf Gennadios' des Patriarchen Glaubensbekenntniß vom J. 1453. Wie Otto, der Herausgeber desselben (Wien 1861) bemerkt, fehlen in der besten von ihm zu Grunde gelegten wiener Handschrift die Kapitelangaben (α', β', γ' bis ια'), aber das elfmal gebrauchte Πιστεύομεν ist mit rother Tinte geschrieben (a. a. O. S. 22).

2) Augustin. De haeres. XLVI (in Oehler's Corpus haeres. I, 207).

losen oder unvollkommenen Menschen bekennen, an die Stelle der Seele aber und der Vernunft und des Geistes gerade die Gottheit treten lassen". Diese Worte scheinen mir nur durch Rückbeziehung auf das ausgehobene 11. Kapitel der Schrift Περὶ πίστεως lebendig gedeutet und als in der Darstellung des Gregorios berechtigt erwiesen werden zu können. Und damit, meine ich, ist wirklich ein starkes Zeugniß für die Abfassung dieser Schrift durch Vitalios gewonnen.

Insbesondere aber weist, wie ich zuvor schon hervorhob, die von Gregorios aus der ihm vorliegenden Schrift des Vitalios ausdrücklich angemerkte Verwendung der Baruch-Stelle (3, 38) darauf hin, daß die uns unter Gregorios' des Wunderthäters Namen überlieferte Schrift Περὶ πίστεως eben das von Vitalios dem römischen Bischof Damasus vorgelegte Glaubensbekenntniß ist. An hervorragender Stelle in der Begründung — und daher Gregorios' Tadel stammend — sagt der Verfasser (Kap. 12): „Wenn es darum auch (in der Schrift) heißt: „Er ward erschüttert im Geist, er betrübte sich in seiner Seele, er ward an seinem Leibe verwundet", so bedient sie sich damit einmal der Bezeichnungen für die Schwachheiten, wie sie unserem menschlichen Zustande entsprechen, andererseits will sie damit zeigen, daß er als Mensch in der Welt geboren wurde und „unter den Menschen wandelte" in Aehnlichkeit unser, ausgenommen die Sünde". Ja er kommt zum Schlusse noch einmal auf dieselbe Stelle zurück, wenn er dazu auffordert und mahnt, zu glauben, „daß der Sohn Gottes Mensch wurde nach der Schrift, und daß er „auf der Erde gesehen ward und unter den Menschen wandelte" nach der Schrift, in Aehnlichkeit unser, ausgenommen die Sünde" — worauf sich dann die Aussagen über Tod, Auferstehung, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten des Vaters und Wiederkunft zum Gericht schließen.

Wenn die im Vorhergehenden dargelegten engen, um ihrer Besonderheiten willen durchaus auffallenden Beziehungen zwischen Gregorios' zweitem Briefe an Kledonios und dem fälschlich Gregorios dem Wunderthäter beigelegten Werke[1] zu dem Ergebniß führten, daß letzteres die Schrift sei, welche Gregorios von Nazianz vor Augen hatte, nämlich des Vitalios Glaubensbekentniß, so wird dies Ergebniß noch durch Thatsachen allgemeineren Gepräges nicht unwesentlich gestützt.

Das Bekenntniß des Vitalios war nach Gregorios' Zeugniß ein solches, daß es ihm selbst und, wie er bekennt, auch Bischof Damasus bei wohlwollender Auslegung durchaus rechtgläubige Lehren zu enthalten schien. Dieselbe Eigenschaft zeigen die zwölf Kapitel der vorliegenden Schrift, deren wichtigste gerade auch daraufhin im Zusammenhange dieses Nachweises ausgehoben worden sind. Und an Wohlwollen hat man es dem von Epiphanios und dem Nazianzener und

---

1) Schwächere Anklänge mögen unberücksichtigt bleiben. Ich schweige darum z. B. davon, daß Gregorios gleich im 1. Kapitel die Frage, um die es sich handelt, als eine περὶ τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως εἴτουν σαρκώσεως bezeichnet, und daß fast derselbe Ausdruck sich im 1. Kapitel des Glaubensbekenntnisses findet, wo der Verfasser den ungeschaffenen göttlichen Logos ἐκ τῆς κτιστῆς ἀνθρωπότητος τὴν σάρκωσιν καὶ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐπιδειξάμενον nennt ꝛc.

vielen anderen Rechtgläubigen hochverehrten, ehrwürdigen Vitalios gegenüber durchaus nicht fehlen lassen, bis man diejenigen Lehrbesonderheiten schärfer erkannte, welche durch allgemein auch sonst gebräuchliche, freilich in anderem Sinne gedeutete Schriftstellen gedeckt wurden. Dem friedfertigen, frommen Wesen, welches von den Zeitgenossen an Vitalios gerühmt wird, entsprechen endlich ganz besonders die Schlußausführungen der Schrift. Ist der Schluß selbst durch die vorher schon erwähnten, die christlichen Heilsthatsachen und des Verfassers Glauben an sie bündig zusammenfassenden Aussagen kräftig gestaltet, so klingt sein eigentliches Herzensanliegen, die Sehnsucht nach friedlicher Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse kurz zuvor in die schöne Ermahnung aus: „Ob dieser Gnade wollen wir den Vater preisen, der seinen eingeborenen Sohn für das Leben der Welt dahingab. Preisen wollen wir den heiligen Geist, der in uns wirkt und uns lebendig macht, der uns die Gnadengaben beut zur Gemeinschaft mit Gott, und nicht wollen wir uns nutzlos um des Evangeliums Wort mühen mit nüchternem Gerede, indem wir endlosen Untersuchungen und Wortstreitigkeiten rings um uns Raum geben und dadurch das schlichte und so gerade Wort des Glaubens höckerig und rauh machen, sondern wir wollen vielmehr das Werk des Glaubens treiben, den Frieden lieben, die Eintracht bewähren, die Einigkeit im Geist bewahren, und wollen die Liebe pflegen, an welcher Gott Wohlgefallen hat".

Das sind Worte eines wahrhaft christlichen, friedliebenden Geistes, der das Bedürfniß fühlt, die großen einigenden Thatsachen der christlichen Lehre in den Vordergrund zu stellen und zugleich durch die Art und Weise, wie er von seinem Glauben Zeugniß ablegt, Mißverständnissen und Verdächtigungen entgegentreten möchte. Und in dieser Lage befand sich ja Vitalios. Sicherlich wird derselbe in der Folge durch des strenggläubigen, aber beschränkten Ketzerrichters Epiphanios Glaubensprüfung und die mit ihm gepflogenen Verhandlungen, welche bis zu den damals die christliche Kirche störenden und verwirrenden Lehrbesonderheiten des Apollinarios hindurchgedrungen waren, sich beunruhigt und in der friedlichen Verbreitung der von ihm als reinsten Ausdruck der christlichen Wahrheit erkannten Lehre seines geistesgewaltigen Freundes sich gestört und gehemmt gefühlt haben. Die zuvor schon berührte Frage, wann Vitalios und sein Glaubensbekenntniß von Damasus verurtheilt worden sei, ist in der That — es sei das hier noch einmal betont — von untergeordneter Bedeutung. In seines Freundes Geschick hineingezogen, hat er gleich diesem auch die von Damasus und römischen Synoden ausgehenden Verurtheilungen der Lehre desselben über sich ergehen lassen müssen. Das war im besonderen auf der Synode vom J. 377 der Fall, von welcher, wie Rade (a. a. O., S. 113 ff.) nachgewiesen, das den Apollinarismus verwerfende und widerlegende Bruchstück Illud sane miramur uns erhalten ist. Nicht minder legte das römische Koncil vom J. 382 Zeugniß gegen Apollinarios und seine Anhänger ab. Sollte nicht — diese Frage drängt sich hier auf — die nöthige Klarheit über die dogmatische Bedeutung und Tragweite des Apollinarismus, an der es in Rom im Anfange der ganzen Bewegung entschieden gefehlt hat, gerade mit auf den Mann zurückgeführt werden dürfen, der in Ermittelung

des eigenthümlich apollinaristischen Lehrbestandes schon vorher mit Erfolg thätig gewesen war, ich meine Epiphanios, der ja mit Hieronymus im J. 382 zu Damasus nach Rom kam und dem Koncil beiwohnte? Ist es nicht mehr als wahrscheinlich, daß der gestrenge Ketzerrichter nicht versäumt haben wird, von seinen im persönlichen Verkehr mit dem ehrwürdigen Vitalios gewonnenen Erfahrungen und seinen vergeblichen Versuchen, ihn für die rechtgläubige Auffassung der Glaubenslehre, so wie er sie als unwandelbaren Besitz der Kirche glaubte schützen und vertheidigen zu müssen, zurückzugewinnen, dem römischen Bischof Mittheilung zu machen und bei ihm das u. a. auch durch Basileios' Schreiben an die Abendländer (Brief 263) vom J. 377 hervorgerufene ungünstige Urtheil über Apollinarios und seine Lehre, das sicherlich auch durch anderweitige mündliche und schriftliche Nachrichten über die dadurch in der Kirche des Morgenlandes verursachte Beunruhigung der Geister an Berechtigung und Vertiefung zugenommen, nach Kräften zu verstärken, sodaß Damasus, nunmehr sicherlich von seinem ehemals so günstigen Vorurtheil für Vitalios gründlich geheilt, im J. 382 sich veranlaßt sah, den Apollinarismus abermals als ketzerisch zu verurtheilen? Mit diesem Hinweis auf die Stellung und Bedeutung des Epiphanios in dieser Friedens- und Streitfrage sind wir zum Anfang dieser Untersuchung zurückgekehrt, in die uns Epiphanios mit seinem Berichte eingeführt hatte.

Ich hoffe durch meine Darlegungen das über dem fälschlich mit Gregorios' des Wunderthäters Namen versehene Glaubensbekenntniß bis auf diesen Tag lastende Dunkel in dem Grade gelichtet zu haben, daß vorurtheilsfreie Beurtheiler dem Ergebniß meiner Untersuchung ihre Zustimmung nicht versagen und fortan mit mir in jenem Glaubensbekenntniß diejenige Schrift des Vitalios von Antiochia erblicken und anerkennen werden, welche Gregorios von Nazianz in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre in erster Linie bestimmte, ein zweites Schreiben an Kledonios zu richten, das mit dem ersten vereint frühzeitig gleicher Ehre in der christlichen Kirche theilhaftig geworden ist.

Zur donatio Constantini.

Von Prof. D. **Albert Hauck** in Erlangen.

Die Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der donatio Constantini wurde bisher so gut wie ausschließlich auf historische Erwägungen gegründet. Es liegt in der Natur der Sache, daß sie nur zu einer ungefähren Bestimmung des Zeitpunktes führten, in welchem die Schenkung erdichtet wurde, und daß sie nur möglich machten, den Kreis zu bezeichnen, aus welchem die Fälschung hervorging, nicht irgendeine Person, der sie zuzuschreiben ist. So begnügte man sich denn mit der Behauptung: Die konstantinische Schenkung ist im Occident, in Italien, in Rom und von einem römischen Kleriker verfertigt worden (Döllinger, Papstfabeln S. 67), oder mit der anderen: Sie wurde nicht in Rom, sondern im westfränkischen

Reich, in St. Denis geschmiedet (Grauert, Historisches Jahrbuch IV, S. 525 ff.). Man erklärte, sie sei in der Zeit Gregor's II. 715—731 (Genelin, Das Schenkungsversprechen Pipin's, 1880, S. 36 ff.) oder zwischen 752 und 777 (Döllinger, a. a. O.), in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts (Martens, Die römische Frage, 1881, S. 366) oder zwischen 840 und 850 (Grauert, a. a. O., S. 603) verfaßt. Nur die Autoren des „Janus" wagten eine bestimmtere, freilich durch ein „wol" gedeckte Annahme: „Das Dokument war wol bestimmt, dem Frankenkönige Pippin gezeigt zu werden und ist also dicht vor dem Jahre 754 verfertigt worden" (S. 143). Wo man bei dieser Annahme den Verfertiger zu suchen hat, ergibt sich von selbst.

Zu dem gleichen Resultate wie die Verfasser des „Janus" bin ich auf einem anderen Wege, durch philologische Untersuchung der falschen Urkunde, gekommen: ich glaube Papst Stephan II. geradezu als Urheber der donatio bezeichnen zu können. Es wird sich der Mühe verlohnen, die Gründe darzulegen.

Die Urkunde besteht bekanntlich aus zwei inhaltlich verschiedenen Bestandtheilen. In der ersten Hälfte liest man ein Stück aus der Silvesterlegende; die hier erzählten Vorgänge begründen die zahlreichen Gnadenerweisungen, welche der Kaiser in der zweiten Hälfte der römischen Kirche macht. Eigenes Werk des Fälschers ist der Anfang; hier zunächst kann man seine schriftstellerische Eigenthümlichkeit beobachten.

Grauert hat darauf aufmerksam gemacht, daß die Titulatur Konstantin's römischen Kaiserurkunden nachgebildet ist (S. 57 ff.). Die Sache war eigentlich selbstverständlich und der Beweis leicht zu führen. Die Nachbildung ist jedoch nicht so vollständig, daß sich nicht wenigstens ein eigenartiger Bestandtheil fände. Zu der auch sonst vorkommenden Bezeichnung des Kaisers als fidelis treten hier die Worte: in Christo Jesu uno ex eadem sancta trinitate salvatore domino deo nostro. Christus als dominus deus noster zu bezeichnen liebt Stephan II., vgl. Cod. Carol. ep. 6 S. 36; 7 S. 41; 10 S. 56; 60; die Zusammenstellung salvator dominus deus findet man ep. 6 S. 35. Auch in der Bezeichnung der Adressaten fällt eine in den Briefen Stephan's mehrmals wiederkehrende Wendung auf: die Bischöfe werden als deo amabiles bezeichnet, ebenso ep. 11 S. 63, 64, 66; und in der Urkunde für Fulrad von St. Denis Mansi, Collect. concil. XII, p. 555, vgl. ep. 4 S. 32: a deo serratae atque amantissimae excellentiae. Der ausführliche Gruß ist Kaiserreskripten fremd; daß er nach dem Vorbild der apostolischen Briefe gewählt ist, beweisen schon die beiden ersten Worte gratia, pax; Stephan eigenthümlich ist nun aber, daß er den apostolischen Gruß erweitert: so thut er in dem Brief des Petrus an die Franken ep. 10 S. 56: gratia, pax et virtus, so auch hier.

Das Schreiben selbst beginnt mit dem Satze: Ea quae s a l v a t o r et redemptor noster d o m i n u s n o s t e r J e s u s C h r i s t u s, altissimi patris filius, per s u o s s a n c t o s a p o s t o l o s P e t r u m e t P a u l u m, interveniente patre nostro Silvestro, summo pontifici et universali papa, mirabiliter operari d i g n a t u s e s t. Nun vergleiche man hiermit Sätze wie ep. 6 S. 35: Immensam victoriam d o m i n u s d e u s e t s a l v a t o r J e s u s C h r i s t u s p e r

intercessiones sui principis apostolorum . . largiri dignatus est; ep. 7 S. 39: Per manum b. Petri omnipotens dominus victoriam vobis largiri dignatus est; ib. S. 41: Per humilitatem meam, mediante beato Petro; ep. 11 S. 64: Per manus Petri . . praecurrente industria . . Folradi. Der Satz der donatio und der aus ep. 6 sind völlig verschiedenen Inhalts; der Gedanke, daß einer dem anderen nachgebildet sein könnte, ist ausgeschlossen, und doch haben sie nicht nur den gleichen Rhythmus, sondern es kehren auch die gleichen oder ähnliche Wendungen wieder: hier verräth sich, wie mich dünkt, unleugbar die gleiche Hand: es ist derselbe Mann, der hier und dort spricht und unwillkürlich die gleichen oder analoge Phrasen verwendet. Für die Art Stephan's ist besonders der Vergleich der beiden angeführten Stellen aus ep. 6 u. 7 lehrreich; sie sind zu gleicher Zeit geschrieben, beziehen sich auf dasselbe Ereigniß, sind offenbar ähnlich und stimmen doch nicht wörtlich überein: genau so ist das Verhältniß zwischen der Stelle der donatio und der aus ep. 6. Sprachgut Stephan's ist in dem ersten Satze außerdem per nostri institutionis paginam vgl. ep. 6 S. 35 u. 36 per donationis paginam.

Setzen wir die Vergleichung fort, so finden wir zunächst eine Darlegung des christlichen Glaubens. In den Briefen Stephan's gibt es zu ihr keine Parallele; daß der Ton dieses dogmatischen Abschnittes ein anderer ist als derjenige der stürmischen Bittgesuche an den fränkischen Fürsten ist begreiflich; gleichwol drängen sich auch hier gelegentlich ähnliche Formeln hervor: der Teufel heißt antiquus serpens et hostis invidens diabolus, ähnlich ep 6 S. 35: antiquus humani generis hostis diabolus Wenn von den Propheten die Rede ist, so hören wir hier und dort sanctos suos prophetas genannt (S. 250 und ep. 10 S. 56). Wichtiger scheint mir, daß, wie auch Grauert (a. a. O. S. 64) aufgefallen ist, die Ausführung über die Erlösung der Menschheit einen verhältnißmäßig breiten Raum einnimmt. Das erinnert daran, daß in dem Brief des Petrus an die Franken (Cod. Car. 10 S. 55 f.) dieser Gedanke ebenfalls stark betont ist.

Die nun folgende Erzählung von der Taufe Konstantin's ist aus der Silvesterlegende genommen. Ueber ihren Ursprung vergleiche man Döllinger a. a. O. S. 52 ff. und Duchesne, Lib. pontif. S. CIX ff. Es ist so gut wie gewiß, daß Stephan sie kannte; denn seinem Bruder und Nachfolger Paul I. war sie nicht fremd; er spricht einmal davon, daß Silvester, um sich der Verfolgung zu entziehen, auf den Berg Sorakte floh (ep. 42 S. 143). Die betreffende Stelle ist direkt aus der vita Silvestri entnommen und nicht aus der Biographie des Papstes im liber pontificalis, welche ebenfalls aus jener schöpft. Das zeigt der Wortlaut; bei Paul liest man: B. Silvester, christianorum inluminator fidei . . pridem persecutionem paganorum fugiens conversatus est; im Papstbuch: Hic exilio fuit in monte Seracten. In der vita Silvestri: Persecutiones tuas fugiens in cavernis petrarum cum suis clericis latebram fovet (Grauert S. 92). Von einem großen Bruchstück der vita Silvestri kennen wir die Gestalt, in welcher man sie am päpstlichen Hofe im ersten Jahrhundert besaß. Hadrian I. nämlich führt einen Theil des Abschnittes, welcher auch in die donatio Constantini Aufnahme fand, in einem nach Konstantinopel gerichteten Briefe an (Mansi,

Coll. conc XII, p. 1055). Dieser römische Text des achten Jahrhunderts war mit dem bei Mombritius gedruckten und von Grauert wiederholten nicht vollständig identisch; er steht dem Texte in der donatio näher als jener; aber unverändert ist auch er nicht aufgenommen. An einigen Stellen ist gekürzt; an anderen finden sich Zusätze Die letzteren sind für die Frage, die uns beschäftigt, von Werth. In der vita erzählen Petrus und Paulus: Missi sumus a Christo Jesu domino, in der Schenkung: Missi sumus a Christo domino deo nostro. Wir finden den uns schon bekannten Lieblingsausdruck Stephan's wieder. In der vita mahnen die Apostel: Purifica te, ut . . Deum unum, qui verus et solus est, adores; in der Schenkung: Ut Deum vivum et verum, qui solus est et verus, adores. Deus vivus et verus ist wieder ein Lieblingsausdruck Stephan's; in den acht Briefen des Papstes kommt er, wenn ich keine Stelle übersehen habe, fünfmal vor ep. 8 S. 45 u. 47; 9 S. 52 u. 54; 10 S. 58. In der vita erklärt Silvester dem Kaiser, Petrus und Paulus seien idonei servi Christi et apostoli electi ab eo; in der Schenkung, sie seien apostoli salvatoris nostri domini dei Jesu Christi; so bezeichnete Stephan auch sonst Christum ep. 6 S. 35; vgl. Urkunde 2 für Fulrad, a. a. O., p. 556: apud dominum deum et salvatorem Jesum Christum. Regelmäßig fügte er dem Namen Christi eine nähere Bezeichnung hinzu; nur ep. 9 S. 54 und 55 bildet eine Ausnahme. Das sind nicht absichtliche Aenderungen, mit denen irgendein Zweck verfolgt worden wäre, sondern bei der Wiedergabe der Erzählung kamen sie dem Schreiber gewissermaßen unwillkürlich in die Feder: er war an diese Ausdrücke gewöhnt. Um so schwerwiegender ist ihre Beweiskraft. Eine andere Aenderung dagegen ist offenbar tendenziös. In der Schenkung ist der Bericht, wie Konstantin nach seinem Traume den Papst beruft, in folgenden Satz zusammengezogen: Exurgens a somno protinus juxta id quod a sanctis apostolis admonitus sum peregi advocatoque eodem praecipuo et magnifico patre et inluminatore nostro Silvestro, universali papa, omnia a sanctis apostolis mihi praecepta dixi verba. Hier ist Konstantin das dem Frankenkönig vor Augen gestellte Vorbild: auch er hatte den Papst zu sich berufen; es kam nun darauf an, ihn zu bewegen das auszuführen, wozu der Papst ihn in höherem Auftrage aufforderte. Man erinnere sich, daß Stephan Gewicht darauf legte, daß er per Dei nutum die Reise in das Frankenreich unternahm (ep. 7 S. 38); daß er per Dei iussionem mit Pippin verhandelte (ib. S. 39; vgl. S. 42 iuxta dominicum praeceptum), daß ihm Petrus gebot, die Kirche und das römische Volk Pippin anzuvertrauen (ep. 9 S. 53: per Dei praeceptionem et beati Petri; vgl. ep. 10). Die Bestätigung, daß diese Worte wirklich von Stephan geschrieben sind, bietet die Bezeichnung Silvester's als inluminator noster; so bezeichnet sich Petrus in dem Briefe an die Franken zweimal (ep. 10 S 56 u. 60). Wenn man bei Paul I. Silvester christianorum inluminator fidei genannt findet (ep. 42 S. 143), so erweisen sich diese Worte als freieres Citat aus der donatio. Eine tendenzlose Aenderung ist es, wenn die Worte: Quam (sc. imaginem apostolorum) imperator aspiciens, ingenti clamore coepit dicere, ipsos esse quos viderat, umgesetzt sind in die Erzählung: Quam dum aspicerem et eorum quos in somno videram figuratos in ipsis

imaginibus cognovissem vultus, ingenti clamore coram omnibus satrapibus meis confessus sum eos esse etc. Es macht sich in ihr nur das Stephan eigene Talent lebhaft zu schildern bemerklich; sein Sprachgebrauch verleugnet sich dabei nicht. Stephan gebraucht das Pronomen ipse auffällig häufig; in dem nicht ganz drei Seiten langen sechsten Briefe dreimal; in ep. 7 auf sieben Zeilen von S. 41 zweimal, in Brief 8 auf vier Zeilen von S. 43 dreimal; es mag daran erinnert werden, daß in den Satz der Legende tu autem in hac parte purifica te, die donatio ebenfalls ein ipse einschiebt: Te autem ipsum in ac parte purifica. Das Wort vultus gehört zum Wortschatze Stephan's: ep. 7 S. 41: vestros vultus aspicire; vgl. ep. 9 S. 53.

Die verschiedenen Gnadenerweisungen Konstantin's an die römische Kirche entsprechen zum größten Theil den herkömmlichen Ansprüchen derselben; völlig neu wird nur die Schenkung Roms und des Abendlandes sein. Auch dieser Theil der Urkunde lehnt sich stellenweise an andere Schriftstücke an; nur zum Theil ist er frei komponirt. Wenn der Fälscher Konstantin die Unterordnung der Patriarchen unter Rom verfügen läßt, so war er durch einen Satz der vita Silvestri dazu veranlaßt. Hier heißt es: Quarta die privilegium ecclesiae Romanae pontificique contulit, ut in toto orbe Romano sacerdotes ita hunc caput habeant, sicut omnes judices regem (Grauert S. 70). Beachtung verdient die Form, in welche der Gedanke gekleidet wird. Daß die donatio mit der Erinnerung an Matth. 16 beginnt, ebenso wie der Brief des Petrus an die Franken, möchte ich nicht besonders betonen; der Gedanke lag zu nahe. Bemerkenswerther ist, daß der Fälscher, indem er diese Stelle citirt, aus der Rolle fällt. Die angebliche Urkunde ist adressirt an Papst Silvester und die Bischöfe; hier lesen wir mit einem male: Advertite potentes et aure cordis intendite, quid bonus magister et dominus suo discipulo adiunxit, inquiens: Quodcunque ligaveris etc. Was heißt dies anders als, daß das scheinbar an einen Papst gerichtete Schriftstück in Wirklichkeit zur Vorlage an einen der Großen dieser Erde bestimmt war? Daß aber Stephan II. es geschrieben hat, beweist wieder die Umgebung, in welcher jener verfängliche Satz steht. Der cunctus populus Romanus hat seine Parallele an dem cunctus Francorum regni populus (ep. 10 S. 57) und an dem universus populus et exercitus Romanorum (ep. 8 S. 43); der Satz: Eligentes nobis ipsum principem apostolorum vel eius vicarios firmos apud deum esse patronos an Stellen wie: ep. 4 S. 32: Liminibus protectoris tui b. apostolorum principis Petri, oder ep. 5 S. 33: Fautoris vestri b. apostolorum principis Petri, oder ep. 9 S. 54: Princeps apostolorum b. Petri, ecce ego clientulus tuus; die Erwähnung des Leidens des Petrus und des Grabes der beiden Apostel an ep. 10 S. 57 f.

Auch die Stelle über die Kirchen ist im Anschluß an die vita Silvestri angefertigt (vgl. Grauert S. 72); auch hier aber hat Stephan gleichsam sein Siegel auf sein pseudonymes Werk gedrückt, indem er Konstantin die Laterankirche zum caput et verticem montium omnium ecclesiarum erklären läßt, wie er ep. 10 S. 56 die römische Kirche als caput omnium ecclesiarum Dei, oder ep. 11 S. 61 als omnium ecclesiarum Dei mater et caput bezeichnet, und indem er

den Kaiser alle Völker auffordern läßt, ut deo nostro et salvatori Jesu Christo immensas una nobiscum referatis gratias, wie er ep. 4 S. 32 Pippin versichert: Innumeras omnipotenti Deo . . gratias referentes egimus oder ep. 11 S. 61: Immenso exultamus gaudio.

In den Bestimmungen über die Tracht, überhaupt die Ehrenstellung des Papstes und der römischen Kleriker treten begreiflicherweise stilistische Eigenthümlichkeiten nicht hervor. Zum Theil mag man es mit „in Verleihungen eingekleideten Wünschen" (Döllinger S. 73) zu thun haben; doch wird man gerade hier auch eine urkundliche Vorlage annehmen dürfen. In der Biographie Konstantin's (708—715) wird erzählt: Dum Ydronto moras faceret, eo quod hiemps erat, illic suscepit sigillum imperialem per Theophanium regionarium, continentum ita ut ubiubi denominatus coniungeret pontifex, omnes iudices ita eum honorifice susciperent quasi ipsum praesentaliter imperatorem viderent (Lib. pontif. ed. Duchesne S. 390). Es ist sehr wahrscheinlich, daß man zu den Zeiten Stephan's in Rom dieses Schreiben noch besaß, und daß Stephan nach ihm arbeitete. Welchen Werth er auf solche Dinge legte, zeigt die Urkunde für St. Denis (Mansi XII, S. 555). In derselben verleiht er Fulrad udonis ac subtularis calceamentum et super sellam equitanti mappulum; vergleicht man damit die Worte der donatio: Decernimus ut clerici eiusdem sanctae Romanae ecclesiae mappulis et linteaminibus i. e. candidissimo colore decorari equos et ita equitari et sicut noster senatus calciamentis utitur cum udonibus, i. e. candido linteamine inlustrari, so ist das Zusammentreffen augenfällig. An das ebenso augenfällige Zusammentreffen, daß Konstantin nach der donatio dem Papste stratoris officium leistete, wie Pippin es Stephan wirklich that (Lib. pontif. S. 447), ist oft genug erinnert worden, sodaß es kaum nöthig ist, das hier zu wiederholen. Einleuchtend ist jedenfalls, daß Pippin's Verhalten nur dann recht verständlich ist, wenn man annehmen darf, daß man seinen Gesandten in Rom das Beispiel Konstantin's vorhielt.

Endlich die Schenkung Roms: Romanae urbis et omnes Italiae seu occidentalium regionum provincias loca et civitates . . Silvestro . . contradentes . . eius vel successorum ipsius pontificum potestati . . decernimus disponendum. Stilistisch angesehen, trägt sie das Gepräge der Diktion Stephan's. Er spricht nie — wie z. B. Zacharias, Bonif. ep. 43 S. 121 oder Paul I. Cod. Car. 12 S. 68; 17 S. 80 — von urbs Roma, sondern stets von Romana urbs oder Romana civitas (ep. 8 S. 44 f. je zweimal u. ö.); er war so gewöhnt an den Ausdruck provincia, daß er ihn auch von dem fränkischen Reich gebrauchte, ohne zu bemerken, daß er hier unpassend war (ep. 7 S. 38; 8 S. 43 vgl. auch 8 S. 45: in hac Romana provincia; 9 S. 49); er verband civitates et loca (ep. 6 S. 36; 7 S. 40; 41); für die Ueberlieferung war sein stehender Ausdruck contradere (ep. 6 S. 36 zweimal; 7 S. 40 zweimal). Sieht man auf den Inhalt, so ist die Erdichtung dieser Schenkung bei keinem Menschen so begreiflich als bei demjenigen, der, soviel wir wissen, zuerst von dem Kirchenstaate, sanctae Dei ecclesiae respublica, gesprochen hat, der jeden der Kirche überlassenen Ort als ihr zurückgegeben betrachtete oder bezeichnete. Das war Stephan II.

Ist es nach allem Vorgelegten zu kühn, wenn man behauptet: die Schenkungsurkunde Konstantin's ist ein Werk Stephan's II., im J. 753, als er in Unterhandlungen mit Pippin trat, verfaßt? Jede einzelne der vorgetragenen Bemerknugen wäre zu schwach, dies Urtheil zu begründen; nimmt man sie zusammen, so ist, wie mich dünkt, ihre Stärke völlig ausreichend.

Drei poimenische Fragen

mit Rücksicht auf die Gegenwart bearbeitet

von **Julius Schiller**, Pfarrer zu Nürnberg.

I.

Worauf gründet sich das Seelsorgeramt, und worin besteht das Wesen und der Zweck desselben im Unterschied von den übrigen Funktionen des kirchlichen Amtes?

Unter der Seelsorge versteht man jene Thätigkeit der Kirche, nach welcher sie den einzelnen Seelen nachgeht, um sie zu ihrem Heil zu führen. Ein Einwirken von Person auf Person ist die Eigenthümlichkeit der Seelsorge im engeren Sinne des Wortes. Ihr Endzweck aber geht darauf hin, daß „alle hinankommen zu einerlei Glauben und Erkenntniß des Sohnes Gottes, und ein vollkommener Mann werde“ (Eph. 4, 13), und „daß wir darstellen einen jeglichen Menschen vollkommen in Christo Jesu“ (Kol. 1, 28). Zwar gibt es seelsorgerliche Momente in allen kirchlichen Amtsverrichtungen, in Predigt und Unterricht nicht minder als in der Liturgik. Ja, diese kirchlichen Funktionen werden sich um so erfolgreicher erweisen, wenn sie die cura animarum zum obersten Prinzip erheben. Allein nach unserer obigen Fragestellung kann es sich hier nur um jene Art von Seelsorge handeln, welche Nitzsch als „eigenthümliche Seelsorge“ bezeichnet.

Die Seelsorge gründet sich ebenso sehr auf ausdrücklichen Befehl des Herrn der Kirche, wie sie zugleich die Idee des Reiches Gottes zur Grundlage hat. Die Seelsorge ist so alt als das Christenthum; denn dieses erst hat das Augenmerk auf das einzelne Individuum gelenkt, das bis dahin als ζῶον πολιτικόν im Staatswesen untergegangen war wie die Welle im Meer. Jetzt erst ward der Werth der einzelnen Menschenseele erkannt und anerkannt. Daß alle erlösungsbedürftig, alle erlösungsfähig seien, das war das Neue im Christenthum. Dieses allein war im Stande, alle Schranken, welche bis dahin streng gezogen waren, niederzureißen. Welchem Alter, Geschlecht und Volk, welchem Stand und Beruf der Einzelne angehören mochte: das Christenthum fragte nichts danach (Röm. 11, 32; Gal. 3, 28; Apg. 10, 35; 1 Tim. 2, 4; Kol. 3, 11). Vor ihm gilt kein Ansehen der Person, weil die Persönlichkeit in ihr altes Recht wieder eingesetzt war.

Die vorchristliche Welt kennt gar keine Seelsorge. Auch das Verfahren des Sokrates an seinen Schülern bietet keine Parallele. Die falsche Voraussetzung, als ob Erkenntniß freizumachen vermöchte, machte von vornherein jede wirkliche

Seelsorge unmöglich, und selbst die tieferen Geister fanden keine Lösung des Problems, ob die Tugend in Wahrheit lehrbar wäre.

Näher rücken wir der Idee der Seelsorge auf alttestamentlichem Boden. Aber auch hier richtet sich der Beruf der Propheten weniger auf den Einzelnen als vielmehr auf das gesammte Bundesvolk. Auch was wir hören von seelsorgerlichen Verhandlungen und Beeinflussungen wie 2 Sam. 12, 1—15 oder Jes. 38 darf uns nicht in unserer Anschauung beirren; denn wenn der Prophet persönlich mit dem König handelt, so geschieht dies stets mit ihm als dem Repräsentanten des Volkes. „Der Endzweck der an sie gewendeten Thätigkeit ist nicht die Bewahrung ihrer Seelen zu ewigem Heil, sondern die Erhaltung des Fortgangs der Heilsgeschichte innerhalb des zu ihrem Träger erwählten Geschlechtes“ (Burger, „Real-Encyklopädie“, XIV, 30). Gleichwol hören wir bereits im A. T., daß der Seelsorger κατ' ἐξοχήν Gott der Herr selber ist. Ezech. 34, 16: „Ich will das Verlorene wieder suchen, und das Verirrte wiederbringen, und das Verwundete verbinden, und des Schwachen warten“. V. 23: „Und ich will ihnen einen einigen Hirten erwecken, der sie weiden soll, nämlich meinen Knecht David“. Dieser verheißene Hirte erschien in Jesu Christo, der sich selbst den guten Hirten nennt. Jesus ist, was für Züge seines Erdenlebens wir ansehen mögen, der vollendete Seelsorger. Alle seine Wunderthaten zielen auf seelsorgerliche Einflüsse ab. Die Erziehung und Leitung seiner Jünger bekundet poimenische Virtuosität. Golgatha bezeichnet den Höhepunkt seiner Seelsorgertreue; denn indem er stirbt, er der gute Hirt für seine Schafe, hat er ihre Sammlung zu der einen Heerde, mehr noch: ihre Rettung und Erlösung ermöglicht. Wer nun zu seiner Heerde gehören will, hat eben sowol für sein eigenes Seelenheil Sorge zu tragen, seine eigene Seligkeit zu schaffen mit Furcht und Zittern (Phil. 2, 12; Matth. 16, 25 f.), wie er bestrebt sein wird, übermannt von der Liebe dessen, der ihn zuerst ergriffen hat, auch anderen zum Heil zu verhelfen (Jak. 5, 19 f.; 1 Tim. 4, 16). Vor anderen koncentrirt sich diese Aufgabe in den Bischöfen und Aeltesten. Ἐπίσκοποι, aufsehende Augen, sollten sie sein, wachen über die Seelen eingedenk künftiger Rechenschaft (Hebr. 13, 17), weiden die Heerde Christi ἑκουσίως καὶ προθύμως, nicht gezwungen, nicht um schändlichen Gewinnes willen. Dazu theilt der Geist Christi die verschiedenen Gaben aus, dazu hat er gesetzt Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer (Eph. 4, 11). Das ist die Grundlegung des Seelsorgeramtes, welches die Apostel hinfort mit aller Treue und Gewissenhaftigkeit pflegen und üben und zu dessen Führung sie die einzelnen Vorschriften und Rathschläge ertheilen (Apg. 20, 18—35; 2 Kor. 11, 28 f.; 1 Petr. 5, 5; 2 Petr. 1, 12. 13; 1 Joh. 2, 13. 14 2c.).

Wie aber aus den angeführten Schriftstellen, so leiten sich die Motive und Aufgaben seelsorgerlichen Handelns auch aus dem Begriff des Reiches Gottes ab; denn wenn diese göttliche Heilsanstalt ihr Absehen darauf richtet, Menschenseelen selig zu machen, so ist es natürlich, daß sie alle Wege ausfindig zu machen und alle Hebel in Bewegung zu setzen suchen wird, um ihre Zwecke zu erreichen. Dazu gehört die Individualseelsorge, welche, recht geübt, weder die Würde der Gnadenmittel verletzt, noch der Freiheit des Einzelnen zu nahe tritt. Gerade die uni-

verselle Werthschätzung von Wort und Sakrament, sowie die wahre Freiheit des Christenmenschen im letzten Grunde: persönliches Christenthum ist der Zielpunkt poimenischen Handelns! Eben dies wird aber die Kirche niemals zu Stande bringen ohne Seelsorge. Oder soll die Kirche damit sich begnügen, ihre Glieder allwöchentlich zur Predigt, alljährlich zum Tisch des Herrn zu rufen? Sollte der Kirche Dienst suspendirt werden mit dem Verhallen der letzten Glockentöne auf unseren Kirchthürmen, bis wieder andere Gottesdienste beginnen? Welche äußerliche, welche verkehrte Auffassung vom Beruf der Kirche! Muß doch diese unausgesetzt, Tag und Nacht bemüht sein, geistiges Leben in den Gemeinden zu pflanzen und die Gemeinschaft zwischen dem Herrn und seinen Gläubigen immer fester, dauernder und inniger zu gestalten! Wie wäre dies möglich ohne fortgesetzte Seelsorge? Nur muß sich letztere in stiller Arbeit bethätigen, nicht in künstlicher Mache, nicht in unruhiger Geschäftigkeit, und darf nie übersehen, daß jegliches Menschenwerk ohne den göttlichen Segen nichts nütze ist, und daß der letzte Erfolg nicht von uns abhängt, auch gar nicht in unseren Händen liegt.

Freilich soll durch die letzterwähnte Thatsache der Seelsorger keineswegs der Selbstverantwortlichkett überhoben werden. Ja, gerade dadurch, daß bei der Seelsorge nicht wie bei den anderen Funktionen des kirchlichen Amtes gewisse Normen und Formen vorgeschrieben sind, sondern alles dem freien Ermessen des Seelsorgers anheimgestellt ist, wird die Verantwortlichkeit nur erhöht und vermehrt. Der Seelsorger handelt aus seinem Gewissen heraus. Von diesem erhält er seine Direktive. Hierfür ist nöthig, daß dasselbe zugerichtet und ausgebildet ist zum Werk des Amtes (Eph. 4, 12). Will der Seelsorger nicht dem tönenden Erz, noch klingenden Schellen gleichen, so muß er beseelt sein von selbstverleugnender, aus dem Glauben geborener Liebe. Geduld, Demuth nud Treue sind seine stärksten Waffen. 1 Tim. 4, 12 zeigt uns, worin er ein Vorbild sein soll. Menschenkenntniß, gewonnen durch Selbstbeobachtung und Schriftstudium, befähigt ihn zur διάκρισις πνευμάτων (1 Kor. 12, 10). Sie wird unterstützt durch den diagnostischen Blick, das scharfsichtige, geistliche Auge, die Vorbedingung zu jeglicher therapeutischer Fertigkeit und Sicherheit. Die gravitas artet bei ihm nie zu vornehmer Abgeschlossenheit aus. Seine Herablassung ist kein Sichgeltendmachen. Seine Popularität ist frei von Menschenfurcht und Menschengefälligkeit. Seine Lebensweise hat zur Losung: vita clericorum liber est laicorum. Zugleich ist seine im Worte Gottes lebende Persönlichkeit getragen von dem Geist des Gebets. Von solchem Leibe fließen Ströme lebendigen Wassers (Joh. 7, 38; vgl. Kübel, „Umriß der Pastoraltheologie“, S. 42—55; Harnack, „Praktische Theologie“ II, 331—340).

Das Schwierigere in dem Gebiet der Seelsorge besteht darin, daß die Theorie hier Schranken hat wie nirgends sonst. Jeder Einzelfall ist anders gelagert. Kein Individuum ist dem anderen gleich. Jedes will für sich behandelt sein. Welche Weisheit erfordert dieses Amt! welche Geistesgegenwart! Fürwahr Gregor weiß wohl, warum er in seiner Regula pastoralis die Seelenleitung ars artium nennt. Doch auch Spener hat recht, wenn er die Privatseelsorge ein „Kleinod des Amtes“ heißt.

Fragen wir nach den Mitteln, welche der Seelsorge zur Ausübung ihrer Thätigkeit zur Verfügung stehen, so gibt es für sie nur ein einziges: das Wort, das göttliche Wort. Mit diesem wendet sich die Seelsorge an die Freiheit und Willigkeit der Persönlichkeit. Sobald sie Zwang anwenden will, überschreitet sie das Gebiet ihrer Macht und ihres Rechts, gibt die Waffen aus der Hand und hat ihren Lohn dahin. Und zwar ist dieses Wort in den vorher zubereiteten Boden als Samenkorn einzulegen. Wie aber der Landmann sowol die Beschaffenheit des Feldes prüft als die zum Gedeihen nöthige Jahreszeit abwartet, wie er in Geduld harrt, bis der Same aufgeht, nichts überstürzt, vielmehr unausgesetzt seine Aufmerksamkeit auf die zarten Pflanzen richtet, heute sie begießend, morgen Ungeziefer oder Unkraut entfernend: so und nicht anders hat der geistliche Vater (Gal. 4, 19; 1 Kor. 4, 15) mit seinen Pflegbefohlenen zu verfahren (vgl. Mark. 4, 26—29). Seelsorge, recht geübt, muß generativ sein. „Wer am Gras sich nicht begnügen kann, wo Grases Zeit ist, bekommt keine Ernte des Reiches Gottes, sondern nur vergängliche Scheinfrüchte, schnell aufgeschossenes, welkes Gewächse, angehängte Zierathe“ ꝛc. (Beck, „Gedanken aus und nach der Schrift“, S. 11).

Auch genügt es nicht zu wissen, in welcher Art und von welcher Seite die Einzelnen angefaßt und weitergeführt werden sollen; denn da Wachsthum und Entwickelung nicht in unserer Macht steht, so ist die Hülfe dessen anzurufen, der über alles Macht hat. Das geschieht im Gebet. Das Gebet ist die geheime Triebkraft in der geistlich-seelischen Entfaltung. Das Gebet, gedacht als Flehen der anvertrauten Seelen und als Fürbitte des geistlichen Vaters, ist das Geheimniß der Seelsorge.

Objekt der Seelsorge sind die Gemeindeglieder, und zwar alle ohne Rücksicht auf Alter und Geschlecht. Die Seelsorge wendet sich an Kinder und Greise, an Knaben und Mädchen, an Kranke und Gesunde, an Fromme und Gottlose, freilich nur in einer bestimmten Gemeinde. In fremdes Amt zu greifen verbietet Petrus ausdrücklich (1 Petr. 4, 15). Von der Wiege bis zum Grabe währt seelsorgerliches Handeln. Bereits in den ersten Lebenstagen des Kindes beginnt die Seelsorge. Fast kann man sagen: schon vor der Geburt setzt die Seelsorge ein; denn kaum ist das Weib zu anderer Zeit so zugänglich für seelsorgerlichen Einfluß, als wenn ihre Stunde nahe ist. Es kann aber für solche Zeiten nichts heilsamer sein als eine gottergebene Ruhe und heilige Stille, heilsam auch für die Entwickelung des noch nicht geborenen Kindes. Das Vorkommniß bei Elisabeth (Luk. 1, 44) gestattet kaum eine Vergleichung mit anderen Fällen. Von der Taufe haben wir in diesem Zusammenhang nur insoweit zu reden, als sie die Grundvoraussetzung für jegliches nachfolgende poimenische Handeln ist. Sind die ersten Lebensjahre vorüber, so kann das Institut der Kindergottesdienste nicht warm genug empfohlen werden; denn dieses flößt in Form von Lehre und Anbetung dem Kinde die ersten Eindrücke der christlichen Gemeinschaft ein. Während die Religionsstunde in der Schulzeit in das Gebiet der Katechetik fällt, gehört die Konfirmationszeit in gleicher Weise zur Poimenik. Ja, die Konfirmandenzeit zählt unstreitig zu den allerwichtigsten Perioden der seelsorgerlichen Wirksamkeit. Der versteht seine Aufgabe nicht, der da glaubt, sie bestände allein in der Unterweisung der christlichen Heils-

lehre. Zum Bekenntnißglauben muß der Herzensglaube kommen. Dazu gehört ein persönliches Fühlunggewinnen des Seelsorgers mit der Jugend, ein innig trautes Verhältniß mit den einzelnen Katechumenen. Es gibt kein erhebenderes, kein hoffnungsfreudigeres Schaffen in der Seelsorge als solche Arbeit an den Kinderseelen Wie Frühlingswehen geht es durch ihre Reihen, und wie die Blüten im Lenz sich der Sonne erschließen, so erschließen sich diese Herzen der göttlichen Wahrheit. Aber was hilft diese Welt von Trieben und Knospen? Jede Blüte trägt die Frucht nur im Keim in sich. So erhebt sich auch das geistliche Leben der Konfirmanden nicht über ein Keimleben. Die Früchte sollen nachkommen. Aber wie viele Blüten pflegen abzufallen, wie viele Hoffnungen werden vereitelt, wie viele Erwartungen bleiben unerfüllt! Nicht als ob mit der Konfirmation Empfänglichkeit und Gewissenhaftigkeit verloren ginge. Nein, gar häufig wirft diese Handlung ihre Strahlen auch auf die Folgezeit. Aber wenn Jahre vorüber gegangen sind, stellt sich nur zu früh ein geistlicher Winter ein, dessen Frost verheerend auf alle früheren gesegneten Eindrücke wirkt. Das rührt zum großen Theil von den mancherlei Schwierigkeiten her, die alsbald nach der Konfirmation sich einstellen, und gegen welche der Seelsorger zum Theil ganz machtlos ist, um nur an das Wegziehen der Pfleglinge in andere Gegenden zu erinnern. Aber rechte Seelsorge ermüdet nie. Sie wirft fort und fort das Netz aus, um die männliche Jugend in Gesellen- und Jünglingsvereinen zu sammeln und um die Jungfrauen in Dienstboten-, Missions- und Näh-Vereinen zu bewahren.

Noch kennt die Seelsorge einen Anlaß, um ihren Einfluß geltend zu machen, gesetzt auch die Betreffenden wären jahrelang der Kirche völlig entfremdet: wir meinen die Trauung. Hier wird ihr Gelegenheit gegeben, Seelen sich zu nähern, deren Empfänglichkeit zuweilen an die Tage der Konfirmation erinnert. Da gilt es „ein persönliches Vertrauensverhältniß zu begründen, das für alle weiteren Erfahrungen des Haus- und Familienlebens den Seelsorger als nächsten Freund und Rathgeber suchen und finden lehrt“ (v. Zezschwitz, „System der praktischen Theologie“, S. 547).

Fern aber sei die Meinung, als als ob die Seelsorge ausschließlich zu lehren hätte, als ob ihre Thätigkeit damit erschöpft wäre. Der Seelsorger hat bald zu lehren, bald zu mahnen, hier zu trösten, dort zu rügen. Die Pastoraltheologen versuchen deshalb, gewisse Kategorien aufzustellen, um in dieselben die verschiedenen poimenischen Thätigkeiten einzureihen. Nitzsch, wol der eigentliche Begründer der Pastoraltheologie, unterscheidet seelsorgerliche und didaktische Orthotomie und betrachtet daneben die parakletische und pädeutische Seelsorge. v. Zezschwitz redet von der prophylaktischen, von der progressiven, von der disciplinar-rekonciliatorischen Seelsorge. Wenn wir im Nachfolgenden den Versuch einer gesonderten Klassificirung wagen, so geschieht es nicht in dem Sinne, als ob jedes Einzelgebiet streng von dem anderen zu scheiden wäre. Die Uebergänge von einem zum anderen sind oft genug fließend. In anderen Fällen vereinigen sich zwei miteinander. Nichtsdestoweniger ziehen wir zur genaueren Orientirung eine Dreitheilung vor, und sagen: die Seelsorge hat es zu thun: 1. mit dem Lehren; 2. mit dem Trösten; 3. mit dem Strafen.

A. Das lehrhafte Moment.

„Recht zu theilen das Wort der Wahrheit“ verlangt Paulus von Timotheus (2 Tim. 2, 15), d. h. je nach Bedürfniß, Empfangsfähigkeit und Verlangen soll dem Einzelnen das Gotteswort, die διδασκαλία ὑγιαίνουσα (1 Tim. 1, 10; 6, 3; 2 Tim. 4, 3; Tit. 1, 9; 2, 1) nahe gebracht werden. Trotz fortgesetzter Veränderung der menschlichen Zustände bleibt das Menschenherz an und für sich doch immer das gleiche. „David's Bitten und Seufzer, Assaph's Ueberführung, Bekenntnisse der Heiligen, Jüngerfragen und Christusworte, apostolische oder prophetische Aussprüche haben daher eine ihnen eingeborene und unmeßbar große Anwendbarkeit und Bezüglichkeit, da sie sich alle aus dem Leben für das Leben ergeben haben, und es kommt nur eben auf das Maß von Schriftgedächtniß und Schrifterfahrung und auf das divinatorische Mitgefühl mit dem vorliegenden Bedürfnisse, welches dem Seelsorger beiwohnt, an, um den Incidenzpunkt zu treffen, auf welchem jedesmal das Wort Gottes auf seinen Empfänger und dieser auf jenes wartet“ (Nitzsch, „Praktische Theologie“, III, 162). Nun gibt es ja freilich zahllose verschiedene Seelenzustände und Gemüthsverfassungen. Kein Individuum gleicht dem anderen. Jedes birgt für sich eine kleine Welt in sich. Dennoch kann man von einer dreifachen Stellung zum Wort der Wahrheit reden (ähnlich Kübel, a. a. O., S. 80). Es gibt Menschen, die der Wahrheit völlig entfremdet sind, solche, die auf dem Weg zur Wahrheit, und solche die im Besitz der Wahrheit sind.

Freigeister nennen sich jene, welche sich darauf etwas zugute thun, daß sie längst schon mit allem, was Religion heißt, gebrochen und alle Bande der Sittlichkeit abgestreift haben. Sie pflegen jeden Anlaß zu benutzen, um mit frivolem Spott über christliche Heilswahrheiten herzufallen. Ihnen gegenüber empfiehlt sich für den Seelsorger nur ein doppeltes Verfahren. Entweder er entfernt sich schweigend, um dadurch gegen den Spötter zu zeugen. Oder, was noch besser ist: Er läßt, vorausgesetzt daß er genügend Geist und Geistesgegenwart besitzt, mit kurzem, schlagendem Wort, wär's auch in sarkastischer Form, die Angreifer die Hohlheit ihres Geredes so fühlen, daß sie schweigen müssen (ἐπιστομίζειν Tit. 1, 11). Nur verletze er auch in der Form nicht den nothwendigen sittlichen Ernst. Seine sittliche Entrüstung muß für alle durchzufühlen sein. Das Ungeschickteste ist es, in solchen Fällen in langen Disput sich einzulassen. Mit Recht warnen die Proverbien (9, 7. 8) vor den Spöttern.

Doch nicht jeder Freigeist ist ein Spötter. Wie viele sind gerade in unseren Tagen durch Studium (der Medicin, Naturwissenschaft, Philosophie) oder durch die geistige und sittliche Atmosphäre ihrer Umgebung zum Unglauben geführt worden. Man bildet sich ein, seine Weltanschauung auf dem Wege der Erfahrung sich erworben zu haben. Man ist stolz darauf, sein eigenes System zu besitzen. Sieht man sich dieses System etwas näher an, so staunt man über dieses unzusammenhängende Gemengsel willkürlicher Annahmen und Behauptungen, Phrasen und Sentenzen, die aus allen möglichen Büchern zusammengetragen sind und ebenso sehr alles sittlichen wie wissenschaftlichen Gehaltes entbehren (vgl. Vinet, „Pastoraltheologie“, S. 226). Auch hier werden gelehrte Erörterungen meist fruchtlos ver-

hallen. Wirksamer ist die ethisch-psychologische oder genauer isagogische, einwärts leitende, ins Herz und Gewissen führende Methode, weiter ausgeführt bei Christlieb, „Die besten Methoden der Bekämpfung des modernen Unglaubens", S. 10 ꝛc. Man stelle den Unglauben als „recht schwere sittliche Krankheit" dar. Kein Mensch irrt ohne alle Schuld. Der Unglaube liegt viel mehr im Willen als in der Erkenntniß. Man wecke das schlafende Gewissen auf. Bei Gebildeten mag man immerhin den Beweis dafür führen, wie wenig Glauben und Wissen einander entgegengesetzt seien, und daß der Christenglaube allein im Stande sei, die tiefsten Bedürfnisse des Menschenherzens zu befriedigen (vgl. Christlieb, a. a. O., S. 11, 12; Harnack, a. a. O., II, 453 f.). Auch hüte man sich, den Ungläubigen nach dem ersten Versuch aufzugeben. „Deshalb, weil jemand die Wahrheit nicht gleich beim ersten mal annimmt, ist er noch nicht verloren" (Beecher, „Vorträge über das Predigtamt", S. 49).

In der Regel ist mit dem Unglauben ein gewisser Trotz, Eigensinn und Eigenwille verbunden. Das ist die natürliche Folge der ihm selber wohl bewußten Schwäche. Man sträubt sich gegen die Ueberführung und „möchte gern, daß die Wahrheit nicht wahr wäre". So geräth der Ungläubige, der es versäumt, dem Glauben sich zuzuwenden, dem Aberglauben in die Arme. Irgendeinen Glauben muß jeder denkende Mensch haben. Glaubt einer nicht an Gott, so glaubt er an den Teufel. Der Spiritismus der Gegenwart gibt den besten Beweis dafür. Den Geist hat man geleugnet. Geister und Gespenster hat man dafür eingetauscht. Hier gilt es für den Seelsorger, mit Vorsicht uud Weisheit vorzugehen, „um nicht durch übereilte Zerstörung des Aberglaubens die Kerne desselben, welche christlicher Glaube sind, zu zerstören" (Vilmar). Insbesondere wäre es verfehlt, das Dasein eines dämonischen Reichs bestreiten zu wollen, anstatt jene Vorstellungen vom Sein und Einwirken dieses Reiches zu beseitigen, welche mit der Bibel nicht übereinstimmen. Wie aber das Thörichte, so soll auch „das Sündliche des Aberglaubens dargestellt werden, der einen irdischen Sinn verräth, den Mangel des Vertrauens auf Gott beweist und dem schuldigen Gehorsam gegenüber der von Gott getroffenen Ordnung der Natur und des Heils widerspricht" (Otto, „Ev. praktische Theologie", I, 434). Wer dem Aberglauben sich hingibt, kommt nur zu leicht in die Gefahr, von seinen Reizen, Kräften und Geheimnissen sich so sehr umstricken zu lassen, daß Leib und Seele darüber ins Verderben stürzt (Apg. 19, 13. 19; Jud. 10; Offb. 2, 24; 1 Sam. 28; vgl. Nitzsch, a. a. O., III, 270—275).

Weitaus die verbreitetste Klasse von Menschen bilden die Gleichgültigen, die in sittlicher Beziehung weder kalt noch warm sind. Da sie der Wahrheit und der Kirche als Trägerin der Wahrheit weder freundlich noch feindlich gegenüberstehen, so bieten sie der seelsorgerlichen Behandlung ganz besondere Schwierigkeiten. Wir lassen es dahingestellt, ob das Mittel, zu welchem Vinet räth, an das Gefühl der Furcht anzuknüpfen, von Erfolg begleitet sein wird. Vielmehr halten wir dafür, daß die Indifferenten früher oder später bei einem Wendepunkt in ihrer sittlichen Entwickelung angelangen, welcher von entscheidender Bedeutung für ihren inneren Menschen sein wird. Die einen werden zu Ungläubigen, die anderen treten in

die Reihen jener ein, welche auf dem Wege zur Wahrheit sind. Dahin gehören die Rationalisten, welche mit ihrem Prinzip: Klarheit ist Maßstab der Wahrheit immerhin einzelne christliche Wahrheitsmomente besitzen mögen, aber die Kernpunkte des Evangeliums nicht kennen, wenigstens nicht als solche anerkennen. Sie sind vielleicht „edel denkende, das Gute liebende, gottesfürchtige, streng tugendhafte“ Menschen (Kübel). Aber die Tiefe der Sünde und ihrer Macht ist ihnen ganz verborgen. Darum möchten sie am liebsten den Menschen auf sich allein stellen und sein Heil von seiner Tugenderweisung abhängen lassen. Es wird nicht zu schwer sein, die sittliche Oberflächlichkeit solcher Anschauung klar zu legen und nachzuweisen, daß eine konsequente Durchführung des rationalistischen Prinzips auch für den Gottesbegriff keinen Raum mehr läßt. Auch wird die Betrachtung der menschlichen Unvollkommenheit und Schwachheit, sowie der Thatsache, daß die einzelne Menschennatur sowie das ganze Menschengeschlecht sündenbefleckt ist, die Sünde also nicht blos ein Appendix oder ein Mangel sein kann, die Hohlheit populärer Vernünftelei aufdecken.

Weniger schwierig ist die Behandlung der Zweifler, sofern man es mit redlichen, aufrichtigen Seelen zu thun hat; denn der Zweifel als „heuchlerische Erscheinungsart des baaren Unglaubens“ oder als „vorwitziges Spiel des Nichtglaubens“ gehört in das Kapitel der Freigeisterei. Vom Zweifel gilt im allgemeinen, daß er nicht Unglauben, sondern Glauben zur Voraussetzung hat (Nitzsch, a. a. O., III, 266). Liegt nun eine Irrung vor, so ist zu untersuchen, ob es an den Prätensionen des Verstandes oder vielmehr an den Motiven des sittlichen Gefühls liegt (Nitzsch). Der redliche Zweifler wünscht nichts sehnlicher als überführt zu werden. Es ist ihm ein heiliger Ernst, vom Irrthum loszukommen und zur Wahrheit durchzudringen. Wenn nur nicht zu vielerlei Bedenken sich ihm hindernd in den Weg stellten! Da sind Bedenken des reflektirenden Verstandes gegen den Glauben. Sie betreffen die Wunder, die Weissagungen, das Leben Jesu, die Persönlichkeit Gottes, die Dreieinigkeit und so viel anderes. Da steigen sittliche Bedenken gegen den Glauben auf, indem Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke die menschliche Gerechtigkeit zu vergleichgültigen, die göttliche zu verleugnen scheint. Oder es erheben sich geschichtliche und physische Bedenken wider den Glauben, die sich gegen die Kirche, Sakramente und letzten Dinge richten (Nitzsch, a. a. O., III, 279—300). So sehen die Zweifler „am Eingang des Hafens das Schiff ihres Glaubenslebens von einer Kette zurückgehalten, welche ihre Erziehung, ihre ersten Eindrücke, zu viel oder zu wenig Wissen, oder wer weiß was für Glaubensgründe vor ihnen ausgespannt zu haben scheinen“ (Vinet, a. a. O., S. 224). Wer will die Kette lösen? Nur vorerst den Zweifler nachsichtig angehört und liebevoll aufgenommen! Die Offenbarung unseres Gottes, wie sie in der H. Schrift niedergelegt ist, zielt auf ein göttliches Leben ab. Was wir zu unserem Heil nöthig haben, ist deutlich genug darin ausgesprochen. Darum versuche es der Zweifler, nach ihren Vorschriften sein Leben zu gestalten, so wird er inne werden, daß die Schrift göttlichen Ursprungs ist. Glauben ist ein Willensakt.

Rechte Seelsorge hat sich aber nicht damit zu begnügen, den verlorenen und

den sich verlaufenden Schafen nachzugehen. Sie hat ihr Auge auch auf den geförderten Theil der Gemeinde zu richten; denn selbst die Frömmsten bringen es nicht weiter als Paulus, der bekennt: „Nicht daß ich's schon ergriffen habe", und jedes Glaubensleben ist von besonderen Gefahren bedroht. Solche Glaubenskrankheiten entstehen dadurch, daß man einzelne wahre Bestandtheile des Christenthums übertreibt und in der Weise zuspitzt, daß andere gleichwerthige Stücke geschädigt werden oder gar völlig verloren gehen. Man schraubt die Erkenntniß auf eine solche Höhe und stellt sie so sehr in den Mittelpunkt der christlichen Aufgabe, daß man die Definition des Glaubens Hebr. 11, 1 darüber vergißt. Wie der Herr selbst darüber denkt, lesen wir Matth. 7, 21. Solcher todten Rechtgläubigkeit gegenüber ist darauf zu dringen, daß der Glaube ohne Früchte nichts taugt. Bildet im „Orthodoxismus" ein falsch verstandener Glaube das allein herrschende Prinzip, so steht der Pietismus im geraden Gegensatz zu ersterem. Der Pietismus vergißt, daß Anfang und Ende aller Christenpflicht der Glaube ist, der Glaube an den, welchen Gott gesandt hat. Die Paulinische Rechtfertigungslehre, welche allein die rechte Freudigkeit zu Gott verleiht, steht dieser Richtung fern. Nur von der Heiligung will man wissen. Das Werthlegen auf das subjektive Erbauliche hat das Vernachlässigen des objektiven Kirchlichen zur Folge. Das an und für sich berechtigte subjektive Heiligungsstreben entbehrt des zum Heil nothwendigen Fundamentes: der objektiven Kirchlichkeit. Die Berechtigung des Natürlichen wird nicht gebührend gewürdigt. Die Betonung der sittlich-frommen Gemüthszustände des Einzelnen läßt keinen Raum für die Interessen der Außenwelt, denen gegenüber man sich abweisend und verneinend verhält. Hier ist es Sache der Seelsorge, das Irrthümliche vom Wahren auszuscheiden, vor allem eine gesunde Grundlage für die Aufgaben des Einzelnen in Bezug auf sich selbst wie bezüglich der Gesammtheit auf Grund der H. Schrift herzustellen und auch die Gnadenmittel in ihre alten Rechte wieder einzusetzen. Rechte Seelsorge wird die Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft nie verkennen noch geringschätzen; sie wird die ihr Anvertrauten ebenso sehr vor romanisirender Hochkirchlichkeit wie vor synkretistischer oder separatistischer Unkirchlichkeit zu bewahren wissen.

Während die Gefahr eines irrig aufgefaßten Quietismus, jenes Sichversenken in „sainte quiétude", nur in Ausnahmsfällen evangelischen Christen drohen wird, sind die letzteren einer weiteren Glaubenskrankheit leicht ausgesetzt, welche das Seelenleben aufs tiefste schädigen muß: dem Mysticismus. In dem Streben durch Aufregung des Gefühls in die innigste Verbindung mit Gott zu gelangen, übersieht man, daß die Schrift einen ganz bestimmten Weg zu diesem Ziel vorschreibt. Die innere Erleuchtung tritt an die Stelle des geschriebenen Wortes Gottes, für dessen Auslegung allein die erstere maßgebend ist. Gottesdienst, Kirche und Konfession, Sakramente und Absolution sind dem Mystiker entbehrliche äußere Zeichen. Solcher Wahrheitsverkehrung gegenüber halte man daran fest, daß es ohne einen Christus für uns nie zu einem Christus in uns kommen kann, daß eine verworrene Gefühlsseligkeit der seelischen Entwickelung höchst hinderlich werden muß, und daß eine Verschiebung der Grenzen zwischen dem Schöpfer und

den Kreaturen, zwischen Christus und den Gläubigen zuletzt auf den Abweg der Menschenvergötterung oder in den Abgrund des Pantheismus führen muß.

Mit besonderen Schwierigkeiten ist endlich die Leitung der Neubekehrten, der Erweckten verbunden. Bei diesen darf dem Seelsorger die Geduld nicht ausgehen. Zugleich hat er seinen Pfleglingen Geduld zu lehren. Nichts überstürzen, ist eine Hauptregel, vielmehr der inneren Entwickelung ihr Recht lassen, das Pflänzlein langsam sich entfalten lassen. Es geht im Reich der Gnade nicht anders zu als im Reich der Natur. Der Weg nach Golgatha führt über den Sinai. Die christliche Freiheit darf den Dekalog nicht übergehen. Die Individualität muß berücksichtigt werden. Nur nicht ein und dasselbe Programm für alle! Erst kriecht das Kind, dann steht es, dann läuft es. Nur nicht zu lange den Pflegebefohlenen auf den Armen getragen. Wie soll es so zur christlichen Selbständigkeit kommen? Und dann: keine Forderungen aufstellen, keine Erwartungen hegen, bei denen der Reifezustand anticipirt wird. Nicht immer lenken wollen, treiben und drängen! Die Freiheit und Verantwortlichkeit jeder einzelnen Seele ist stets zu beachten. Ueber allen aber aufgehobene Hände des Gebets! Nichts von dir gehofft, von deiner Kunst und Theorie, die ohnmächtig ist, sondern alles von Gott, in dessen Händen der letzte Erfolg all unserer didaktischen Maßregeln liegt. Weg hat Er aller Wege. So viel über das lehrhafte Moment der Seelsorge (vgl. Vinet, a. a. O., S. 213—232; Kübel, a. a. O., S. 92—96; Harnack, a. a. O., S. 423—430; Rüling, „Von drei krankhaften Auswüchsen des wahren Christenthums“; Höfling, „Mysticismus“).

B. Das tröstende Moment.

Wie die Seelsorge das Gotteswort zur Förderung der Erkenntniß braucht, so ist ihr dasselbe Mittel zum παρακαλεῖν gegeben. Trösten, aufrichten soll der Seelsorger alle die, welche des Trostes bedürfen. Wir unterscheiden leibliche und geistliche Leiden. Leibliche Noth ist Armuth und Krankheit, zur geistlichen nehmen wir die Anfechtung und die Geisteskrankheiten.

Welche Fülle von zarter göttlicher Sorgfalt für die Armen in den Schriften des Alten und Neuen Bundes enthalten ist, ist bekannt (vgl. 5 Mos. 24, 10—15; Ps. 146; Sir. 13, 2—30). Unser Erlöser sagt: „Arme habt ihr allezeit bei euch“ (Joh. 12, 8). Die Armen werden zum Abendmahl hereingeführt (Luk. 14, 21), und den Armen wird das Evangelium gepredigt (Matth. 11, 5). War die Armenpflege zunächst auch in den Händen der Apostel, so wurde doch schon bald ein eigener Stand zur Versorgung der Armen nöthig: der Diakonat (Apg 6). Der Trägheit wird dabei in keiner Weise Vorschub geleistet (1 Thess. 4, 11 f.). Christen sollen an täglicher Nahrung keinen Mangel haben (Jak. 2, 15. 16). Darum sollen wir unser Herz nicht vor den Armen zuschließen (1 Joh. 3, 17). Die Handreichung darf sich nicht auf die Hausgenossen beschränken, sie muß sich auf die Gesammtgemeinde ausdehnen (1 Tim. 5, 8. 16; vgl. Apg. 11, 29; Röm. 15, 26; 1 Kor. 16, 1 ff.; Gal. 2, 10), wennschon die Gemeinden in erster Linie zu berücksichtigen sind.

Zwar haben die Staatsgesetze die Armenunterstützung der Kirche damit aus

der Hand zu nehmen gesucht, daß sie die Armenpflege zur allgemeinen bürgerlichen Pflicht gemacht haben. Aber so viel auch in dieser Beziehung geschehen ist: das Ungeheuer des Pauperismus wächst zu erschreckender Größe von Tag zu Tag heran. Ein Beweis, daß es nicht in die Macht des Staates gegeben ist, der Noth erfolgreich Widerstand zu leisten. Aber auch in sittlicher Beziehung ist staatliche Armenpflege nicht unbedenklich; denn der Wohlthätigkeitssinn kann sich nicht entfalten, wo der Staat zwangsweise die Almosen erheben läßt. Andererseits kann es für den Armen selbst nur höchst nachtheilig sein, wenn die Liebesgaben sich in Rechtsansprüche umwandeln; nicht blos jegliches Dankgefühl wird dadurch von vornherein in ihm erstickt, sondern auch Neid und Mißgunst, Trotz und Erbitterung treten an dessen Stelle. Die Propaganda der über alle Länder weit verzweigten rothen Internationale läßt traurige Blicke in die Zukunft thun, und eine Revolution von furchtbarer Tragweite ist unvermeidlich, wenn die Lage der Armen keine Veränderung erfahren wird. Nur eine Macht kann helfen. Nur die Kirche „in ihrer freien und selbständigen Enthaltung vermag, kraft des in ihr wohnenden christlichen Geistes, diesen Nothstand zu bewältigen“ (Harnack). Der Seelsorger ist Diakon. Er hat gleicherweise auf die Reichen wie auf die Armen einzuwirken. In jene soll er den Geist der Wohlthätigkeit pflanzen; wo er schon besteht, ist er zu mehren und zu unterhalten. Vor allem soll er selbst mit gutem Beispiel voranleuchten. Und wie er der natürliche Gesandte der Armen am Hofe der Reichen ist, so ist er auch der Gesandte der Reichen in den Hütten der Armen. Sieht der Arme, daß man sich kümmert um seine leibliche Noth, so ist er auch empfänglicher für geistlichen Zuspruch. „Es ist oft in der That erst die Empfindung menschlicher Liebe und warmer Theilnahme, was in einem verbitterten Menschen auch dem Glauben und Gewissen wieder Leben einhaucht.“ Jetzt erst „lernt er auch wieder an eine göttliche Liebe glauben“, und „indem er Dank empfindet gegen die menschlichen Wohlthäter und schon das menschliche Gefühl ihm nicht zuließe, denselben zu beleidigen, kommt auch wieder der Unterschied zwischen Recht und Unrecht unbewußt in ihm zur Geltung“ (Palmer). Ist die Noth eine verschuldete, so findet der Seelsorger Anknüpfungspunkte genug, um sich ihm zu nähern. Im entgegengesetzten Fall weise er auf die göttliche Weltordnung hin, die in ihrer Allweisheit den Unterschied von reich und arm, den ungleichen Besitzstand gesetzt, wenigstens zugelassen hat. Dazu lebt niemand davon, daß er viele Güter hat. Wie viele Reiche ferner werden gequält von verzehrendem Gram und Wehen aller Art. So soll Geist und Muth der Armen aufgerichtet werden. Hat man sie aber einmal zu der Erkenntniß gebracht, daß sie immer noch mehr haben, als sie brauchen, jedenfalls unendlich mehr, als sie verdienen, so ruft man in ihnen das Pflichtgefühl wach, nach welchem sie die noch Bedrängteren zu unterstützen haben. Jedenfalls sei der Zielpunkt alles seelsorgerlichen Handelns mit den Armen Matth. 6, 33; denn die Verheißung dort gilt ja solchen, welche den Sorgengeist abgelegt haben und ihr Streben auf das Gottesreich richten.

Weitaus den günstigsten Anknüpfungspunkt für poimenisches Eingreifen bietet der Krankheitszustand. Die Sorge für die Kranken ist die heiligste Seelsorger-

pflicht, der Probierstein seines Berufes für ihn und andere. Das Bewußtsein dieser Pflicht hat der Kirche zu keiner Zeit gefehlt. Wie der Herr selbst zahllose Kranke geheilt hat, so weisen Worte wie Matth. 25, 36 und Vermahnungen wie Jak. 5, 14 f. auf die allgemeine Christenpflicht des Krankenbesuches hin. Obenan steht dem Seelsorger diese Pflicht zu. Die Erkundigung nach dem Befinden des Patienten, eine flüchtige Berührung der gerade vorliegenden Krankheitsart wird die natürlichste Einleitung zum nachfolgenden seelsorgerlichen Gespräch bilden. Doch hüte man sich vor allzu genauem Examiniren und zudringlichem Nachforschen, welches beides den Kranken peinlich berührt und dessen Herz nicht auf-, sondern zuschließt. Bald wird sich Gelegenheit finden, irgendeine Aeußerung des Kranken oder der Umgebung dazu zu benutzen, um über den eigentlichen Zweck des Besuches sich auszusprechen. Es kann nur heilsam sein, wenn der Patient sich alsbald davon überzeugt, daß bestimmte Motive den Seelsorger zu ihm führten. Der Zweck des Besuches aber ist, den durch Krankheit vom Gotteshaus fern Gehaltenen mit geistlicher Nahrung zu versorgen. Ein gewissenhafter Seelsorger wird auch niemals durch seine Erscheinung Schrecken einflößen; denn wenn er, was seine Pflicht ist, jeden Kranken aufsucht, so hat der letztere keinen Grund zu der Befürchtung, er möchte bedenklich erkrankt sein, da er den Seelsorger vor sich sieht.

Außerordentlich viel ist schon erreicht, wenn der Kranke aus Herzensgrund wahrheitsgemäß über seinen Seelenzustand sich ausspricht. Doch lasse man sich nicht täuschen. Viele Kranke meinen, sie müßten dem Besucher zu Liebe in gesalbter Rede sich bewegen. Dies wird vor allem bei jenen Seelsorgern geschehen, welche so ungeschickt sind, im Kanzelton und mit angenommenem erbaulichem Pathos das Gespräch zu eröffnen, statt in natürlicher, ungezwungener Weise den Kranken zu begrüßen. Andere Kranke suchen den Besucher auf diese Manier für sich zu gewinnen und einzunehmen. Der erfahrene Seelsorger wird bald wissen, woran er mit dem Kranken ist. Ist der Besuchende nur eine rechte Vertrauensperson, so wird der Kranke rückhaltlos und offen reden. Die nächste Frage ist die: Wohin ist der Kranke zu führen und wie gelangt er zum vorgesteckten Ziel? Hierzu ist nöthig, daß der Seelsorger das gerade für den Einzelnen Geeignete in Anrede, Mahnung und Gebet an den Mann zu bringen versteht. Eins paßt für alle: die Anwendung von Mark. 7, 34: „Er nahm ihn von dem Volk besonders"; denn dies gilt allen Kranken. Der Herr will einmal mit ihnen allein reden. Jede Krankheit ist ein Ruf ans Herz: Thue dich auf! Der Seelsorger aber soll der Mittler sein. Als solcher kann er die ihm übertragene Aufgabe nicht ernst genug nehmen. Darum wird jeder, der die Verantwortlichkeit dieser Stellung fühlt, dem Krankenbesuch ernste Bereitung vorausgehen lassen. Dahin gehört die specielle Texteswahl, die nie versäumt werden sollte. Empfiehlt es sich in gewissen Fällen, auf Grund des bekannten Salomon'schen Wortes die Eitelkeit aller Dinge dieser Welt zu betonen (vgl. Pred. 5, 14), wobei man sich davor zu hüten hat, zu stoischem Lebensüberdruß anleiten zu wollen, so hat man bei anderen Lagen den Blick auf den Versorger der Witwen und Waisen zu richten. Ist noch kein Funke von Reue vorhanden, so lasse man das Gesetz in seiner ganzen

Schärfe wirken. Bei aufrichtigem Bußstand, bei herzlicher Sehnsucht nach dem Erlöser kann ohne Umschweife die Gnade Gottes in Christo Jesu verkündigt werden.

Gar häufig begegnet man bei Kranken der Anschauung, daß sie meinen, in dem Leiden, das über sie verhängt worden, eine verdiente Strafe für gewisse Sünden erkennen zu müssen. In der That, welches Menschenauge vermöchte allezeit die geheimen Fäden zwischen der einzelnen Sünde und der Krankheit zu erkennen! Viel häufiger, als wir vermuthen, steht Sünde und Leiden im engsten Zusammenhang. Freilich hieße es zu weit gehen, wollte man von jedem Leiden auf eine entsprechende vorausgegangene bestimmte Sünde schließen. Solche Trugschlüsse weist der Herr selbst Joh. 9, 3 aufs entschiedenste zurück. Gleichwol kann es nicht Aufgabe der Seelsorge sein, denen welche über göttliche Züchtigungen sich beklagen, „alles auszureden, was Gedanke des göttlichen Gerichts und der Strafe wäre“ (Nitzsch). „Die christliche Trostlehre hat nur darauf zu halten, daß alles zeitliche Uebel als Gottes Sendung Grund der Liebe habe, auch das Strafübel.“

Krankheit ist für das Seelenleben von außerordentlicher Wichtigkeit. Jeder Krankheit eignet tiefe ethische Bedeutung. Das soll der Kranke verstehen lernen. Das Rennen und Jagen nach Besitz, nach Lust und Genuß läßt so leicht des himmlischen Berufes vergessen. Darum soll die Krankheit in die Selbsterkenntniß hineinführen. Die stillen Stunden auf dem Siechbett sollen den inneren Menschen fördern und ihn für die Ewigkeit bereiten. Des Todes Wetterleuchten, wie Delitzsch die Krankheit nennt, hat schon viele heilsam erschreckt. Wer so im Licht des göttlichen Wortes sein Leiden betrachtet, der empfängt auch die Segenskraft, welche in jedem Leiden verborgen liegt, der verzichtet gern auf alle menschlichen Trostgründe, der nimmt es hin als väterliche Züchtigung und Prüfung. „Dabei lernen sie so auf Christum aufsehen, daß sie wirklich zu ihm gehen, wie Person zu Person geht, ihm ihre Sachen darlegen und das Seine ihm abnehmen, sowol was in seiner Gnade für sie liegt zur Vergebung und Gabe, als was in seinem Vorbild für sie liegt zur Erwägung und Nachfolge. So wird er selber mehr und mehr der Hirt und Aufseher ihrer Seele, der sie in die Zucht nimmt und in die Erbauung“ (Beck).

Es sind insonderheit die frommen Kreuzträger wie Hiob, von denen die Kranken gar viel lernen können. Vor allem einer, der höher steht als alle, der ohnedies der Mittelpunkt aller seelsorgerlichen Unterredung sein muß, und dessen Leidensstraße von Gethsemane nach Golgatha ebenso vorbildlich wie erbaulich für zahllose christliche Leidensgenossen geworden ist. Dagegen dürfen menschliche Erbauungsbücher niemals die H. Schrift verdrängen. Ja, würde man nur überall Schriften wie Arnd, H. Müller und Baxter in den Krankenstuben antreffen! Leider stößt man noch immer allenthalben auf gehaltlose Ueberbleisel der Rationalistenzeit.

Was den Verlauf des seelsorgerlichen Handelns am Krankenbett anlangt, so erscheint uns als bewährtes Mittel der Rath, irgendeine passende Schriftstelle, es sei der Bergpredigt oder dem Psalmbuch ꝛc., zu entnehmen und in freier An=

sprache sich darüber zu ergehen. Ist nur ganz flüchtiges Verweilen gestattet, so erfüllt wol ein einzelner für die Lage ausgewählter Spruch denselben Zweck.

Und doch erwartet der Kranke noch mehr. Er würde unbefriedigt den Seelsorger entlassen, wenn dieser das Gebet versäumt hätte. „Das Gebet ist die Haupt- und Amtspredigt am Krankenbett“ (Vinet). Ja, bei getrübtem Bewußtsein, bei qualvollen Schmerzenszuständen ist das Gebet die einzige Arznei, die wir bringen können. „Erstarrung des Gemüths nach schweren plötzlichen Unglücksfällen, Verstummung des Mundes und Verschlossenheit des Herzens“ kann meist nur durch Gebet gelöst werden. Da „verschlägt auch die mildeste und vorsichtigste Anrede nicht mehr“ (Nitzsch). Es mag ja immerhin Fälle geben, wo man beides, Schriftwort und Gebet, unterlassen kann. Aber in den meisten Lagen wird man gut thun, gerade um dies Doppelte das gesammte poimenische Handeln zu gruppiren, davon auszugehen und damit zu schließen. Und zwar geben wir dem freien Beten weitaus den Vorzug. Zum Vorlesen von Mustergebeten braucht man keinen Seelsorger. Dies kann jedes Familienglied besorgen. Wird es auch dem Anfänger im Amt nicht leicht, frei vorzubeten: Uebung und Erfahrung macht auch hier den Meister. Nur soll er dem Glauben wehren, daß seinem Gebet eine magische Kraft innewohne. Zugleich darf er aus bekannten Liedern Stücke anführen, frei verwoben ins Gebet, einleitend zum Anfang oder bekräftigend am Ende oder erläuternd in der Mitte. Das verleiht dem Gebet einen frischen Hauch und schützt vor Monotonie und Trockenheit.

Noch fehlt „das göttliche Siegel der Vergebung und die hinübergeleitende Verbindung mit dem verklärten Erlöser“ (v. Zezschwitz), in ländlichen Kreisen nicht selten das Objekt sündigen Aberglaubens, als ob nun mit dem Kranken eine Veränderung vor sich gehen müsse, es sei daß er der Gesundheit oder der Auflösung näher gerückt würde. Ueberhaupt ist zu beachten, daß es durchaus irrthümlich wäre, in dem Abendmahlsgenuß eine Art Seligkeitsgarantie finden zu wollen. Man gehe bei dem Anbieten dieses Mahles mit weiser Vorsicht vor, jedenfalls nie über eine Anfrage hinaus und vermeide alles Drängen dazu. Bei rechtem Christenstand versteht sich die Benutzung dieses Sakramentes von selber. Welch reiche Mittel zu seelsorgerlichem Einwirken die Vorbereitung zu dieser Handlung mit sich führt, bedarf im Einzelnen keiner Ausführung.

Wie das seelsorgerliche παρακαλεῖν seine Hauptstätte am Krankenbett findet, so hat dasselbe auch bei jenen zur Anwendung zu kommen, welche in geistlichen Nöthen sind; wir meinen die Angefochtenen. Die älteren Pastoraltheologen, z. B. Marperger, unterscheiden Anfechtungen, die aus der Natur des Menschen kommen, also aus seiner Konstitution herrühren; weiter solche, die Gottes Weisheit schickt; endlich solche, die vom Satan ausgehen. Besser spricht Palmer von Anfechtungen, die einen dogmatischen, und solchen, die ethischen Charakter haben. Zu beachten ist, daß pathologische psychische Zustände sehr häufig mit physischen Ursachen zusammenhängen. Die Mahnung: geh' zum Arzt! ist oft die einzig richtige. Neuralgische Leiden liegen nicht selten zu Grunde, nicht blos bei angefochtenen Frauen, sondern bisweilen auch bei dem stärkeren Geschlecht. Die seelsorgerliche Kunst besteht nun darin, auf den Willen der Angefochtenen einzuwirken und das

verglimmende Fünklein der sittlichen Kraft zur Flamme anzufachen. Gelingt dies nicht, so ist Gefahr vorhanden, daß mit der Wiederholung und Ueberhandnahme weiterer Anfechtungen die ethischen Impulse geschwächt werden, und zuletzt eine Reaktion unmöglich ist. Neubekehrte oder erweckte Christen sind zumal der Anfechtung ausgesetzt. Der Kontrast zwischen ihrem neuen Lebensstand und dem vorausgegangenen sündigen Wandel pflegt mitunter bange Gedanken aller Art zu erwecken. „Sie können die Freudigkeit, den Frieden der Versöhnung, die Gewißheit der Kindschaft des Gnadenstandes bei Gott nicht finden und schließen daraus, daß es mit ihrem Christenthum nichts sei" (Harnack). Bei anderen wieder steckt ein verborgener geistlicher Hochmuth dahinter, der mit den erlebten Anfechtungen groß thut. Es erfordert ein geübtes seelsorgerliches Verständniß, wenn erfolgreich eingegriffen werden soll; denn es gibt ja eine göttliche Traurigkeit, deren Frist man der angefochtenen Seele nicht kürzen darf, wenn ihr Heil gefördert werden soll. Darum gilt es wohl zu unterscheiden zwischen dieser Traurigkeit und menschlicher Verzagtheit. Durchaus unbesonnen wäre ein Verfahren, welches sich zur Aufgabe setzte, jene Traurigkeit, welche die Brücke zum Glauben bildet, durch falsche Trostgründe beseitigen zu wollen. Anders freilich verhält es sich mit der menschlichen Verzagtheit, die sich bis zur Verzweiflung steigern kann, oder die in anderen Fällen in jene unheimliche Apathie übergeht, aus welcher so viele Angefochtene keine Rückkehr mehr finden.

Viele geistliche Anfechtungen haben ihren letzten Ursprung darin, daß die Betreffenden eine und die andere Lieblingssünde, von der sie sich nicht trennen wollten oder konnten, in das bekehrte Leben mit hereingeschleppt haben. Hier darf der Seelsorger sich nicht lange besinnen, was zu thun ist. Mit einer gewissen Rücksichtslosigkeit muß er das faule Geschwür herausschneiden. Der Angefochtene muß bei seinem Gewissen gepackt, das Bewußtsein der Verantwortung in ihm geweckt werden. Nur dann wenn er seine ganze Kraft zusammennimmt, kann ihm geholfen werden. Er steht vor dem Entweder—Oder seines künftigen Geschicks.

Ein ähnliches Verfahren ist einzuschlagen, wenn der Seelsorger zu solchen gerufen wird, die unter dämonischen Einflüssen zu stehen glauben. Zwar ist unleugbar, daß Versuchungen solcher Art vereinzelt thatsächlich vorkommen, um nur an Erlebnisse Blumhardt's und Löhe's zu erinnern. Dennoch ist es räthlich, vorkommendenfalls mit völliger Nüchternheit, mit kritischster Prüfung, fast möchten wir sagen: möglichst skeptisch an die Untersuchung heranzutreten und sich nicht zu schnell gefangen zu geben. Der Exorcismus bleibe der römischen Praxis überlassen. Ja, wir ziehen ein eingehendes seelsorgerliches Handeln mit solchen Unglücklichen auch der Abrenuntiation vor (ähnlich v. Zezschwitz und Vinet).

Das Gemüthsleiden kann sich auch steigern und endet dann in Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung. Solche Kranke gehören ins Irrenhaus unter besondere seelsorgerliche Pflege. Doch darf dieselbe sich nicht auf Kosten der fachmännischen ärztlichen Behandlung geltend machen oder gar über letztere hinweggehen wollen; denn wie die instruktive Abhandlung Dr. Lechler's in Palmer's „Pastoraltheologie" mit Recht betont, ist nach den allgemein geltenden Lehren die Geistes- und

Gemüthskrankheit in ihrer ausgebildeten Gestalt nichts anderes als ein Nervenfieber-Delirium ohne oder mit sehr mäßigem Fieber, also eine leibliche Krankheit, eine Störung des Nervenlebens. Solche Krankheit ist also zunächst und wesentlich Gegenstand ärztlicher Einwirkung und fällt an sich nicht in den Kreis der geistlichen Seelenpflege. Doch ist hiermit nicht ausgeschlossen, daß ein höchst wichtiger Theil der Irrenpflege dem Seelsorger zukommt, freilich erst dann, wenn die natürliche Gesundheit zurückgekehrt ist und das Stadium der Rekonvalescenz begonnen hat, oder auch in den Fällen, da man hoffen darf, durch prophylaktische Maßregeln dem Wachsthum des Leidens vorzubeugen. Der Seelsorger ist nur in dem Sinn Psychiater, als er auf das Heil der Seele abzielt. Der Arzt hat andere Ziele, die Gesundheit im Auge. Niemals aber darf der Geistliche den ärztlichen Vorschriften sich widersetzen. Er hat mit dem Arzt gemeinsam zu handeln und vorzugehen. Das ist seine unerläßliche Pflicht (vgl. Lechler bei Palmer, a. a. O., S. 416—481, namentlich S. 426. 454. 457 ff.). v. Zezschwitz spricht gar schön von dem Anlegen einer Blumenzucht kleiner Freuden in dem Garten des erkrankten Gemüths; denn Freude sei der heilende Sonnenschein.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Die nordamerikanischen pentateuchkritischen Essays.

Von **Franz Delitzsch.**

Es giebt kein Gebiet der christlichen Theologie, auf welchem seit etwa 20 Jahren ein gleicher Umsturz des bisher Gemeingültigen und eine gleiche Verunruhigung der Gemüther und Gewissen um sich gegriffen hätte wie auf dem Gebiet der alttestamentlichen Literatur- und Religionsgeschichte. Der Mittelpunkt, von welchem aus fast alles, was bisher als Ergebniß historischer Kritik galt, aus den Fugen gerissen ist und umgebaut wird, ist die Enstehungsgeschichte des Pentateuchs oder, das B. Josua hinzugenommen, des Hexateuchs. Die Entstehungsgeschichte des Pentateuchs ist zugleich die Entstehungsgeschichte des Gesetzes und der Religion des Gesetzes und des Volkes des Gesetzes. Deshalb ist die pentateuchische Frage die alttestamentliche Cardinalfrage, die Frage aller Fragen, die flagranteste biblische Frage der Gegenwart, und die Verhandlung dieser Frage wogt wie in Mitteleuropa so auch jenseit des Oceans hin und her, denn in Nordamerika hat das Studium des Hebräischen und des Alten Testaments einen wundersamen Aufschwung gewonnen, so großartig an Eifer und Aufopferung, wie er in Deutschland nie erlebt worden ist.

Der Herausgeber der Essays on Pentateuchal Criticism ist Professor Talbot W Chambers in New-York. Es sollen zwölf Abhandlungen von ungef. je zwei Bogen an Umfang werden, welche in einer, so weit möglich, auch für forschende Laien verständlichen Fassung einer Vorstellungsweise vom Entstehungshergang des Pentateuchs entgegentreten, die nach der einmüthigen Ueberzeugung der Verfasser von grundstürzenden Konsequenzen für den Glauben an die göttlichen Offenbarungsurkunden ist. Die Essays sollen Monat um Monat einander folgen. Die erste Nummer erschien im Nov., die zweite im Dec. 1887. Von den im laufenden Jahre erschienenen Nummern liegen mir die dritte bis sechste vor.

Die erste Nummer von Prof. Chambers, dem Veranstalter des Sammelwerks, ist Introductory überschrieben, sie enthält eine geschichtliche Skizze der Pentateuchkritik, welche den Fernerstehenden in treuer und lehrhafter Weise orientirt. Die Darstellung der Vorstufen des gegenwärtigen Standes ruht, wie es scheint, auf den überaus gründlichen Specialuntersuchungen von S. J. Curtiß (Chicago); wir erfahren da, daß Astruc der Sohn eines hugenottischen Geistlichen war, der nach Aufhebung des Edikts von Nantes zur römischen Kirche übertrat, und daß der erste Theil des hexateuchkritischen Werkes von Bischof Colenso, worin er den mathematischen Beweis für die Unglaubwürdigkeit des Historischen in den mittleren Büchern des Pentateuchs zu führen sucht, zwar in Britannien

und Amerika ohne sonderlich tiefen Einfluß blieb, aber um so einflußreicher und für alle Folgezeit bestimmender auf Prof. Kuenen in Leyden einwirkte. In der Darstellung des gegenwärtigen Standes ist es unzutreffend, daß wie ein erster und zweiter Elohist, so auch ein erster und zweiter Jehovist unterschieden wird; ein J^2, welcher mit E (dem älteren Elohisten) auf gleiche Linie gestellt werden könnte, wird von niemand behauptet. Uebrigens aber ist die Darstellung der von der Analyse ausgeschiedenen Quellen und ihrer verschiedenen Theorien über Priestertum, Kultusstätte, Opfer, Reinigungen und Feste untadelig. In § 15 beginnt die Epikrise. Auf Männer wie W. Robertson Smith, T. K. Cheyne, S. R. Driver und C. H. Tory (Prof. an Harvard College) hinweisend nimmt der Verf. davon Akt, daß der und jener die Ansichten Wellhausens und Kuenens mit der Inspiration und dem kanonischen Ansehn des Hexateuchs verträglich finden kann, aber man wird ihm darin beistimmen müssen, daß bei weitem die Meisten entgegengesetzte Folgerungen ziehen werden. Er verkennt nicht den mannigfachen Gewinn, welchen die mit riesiger Arbeitskraft und großem Scharfsinn durchgeführte kritische Analyse dem Schriftverständnis gebracht hat, aber nicht mit Unrecht behauptet er, daß sie durch ihre vermeintlichen Rätsellösungen nur Rätsel geschaffen hat. Er seinerseits — und dies ist der Standpunkt auch seiner Mitarbeiter — hält sich nach wie vor davon überzeugt, daß der Pentateuch das Werk Mose's ist. Er mag für die Vorgeschichte der Gesetzgebung alte Quellenschriften benutzt und bei der Codificirung des Gesetzes die Niederschriften Anderer benutzt haben, aber das so wie es vorliegt componirte Ganze ist sein Werk, abgesehen nur etwa von einigen später hinzugekommenen Glossemen. Manche der von ihm dafür aufgezählten allgemeinen Gründe sind wirklich von einem nicht zu unterschätzenden Gewichte: die ägyptische Bildung Mose's, der lange Aufenhalt Israels in einem gesetzlich und besonders priesterlich organisirten Lande, die den Pentateuch von Anfang bis zu Ende füllenden Beziehungen auf Aegypten, besonders aber dies daß er weder doctrinell noch stilistisch Charaktermerkmale der persischen Zeit enthält. Alles das gibt allerdings zu denken, wogegen darin, daß unser Herr den Pentateuch das Buch Mose's nennt kein literaturgeschichtliches Urtheil liegt. Moses ist in gleichem Sinne Urheber der Thora wie David Urheber des Psalters. Weit wichtiger ist es, daß der Herr da wo man die Nennung Gottes erwarten könnte vielmehr sagt: Moses hat geboten, Moses hat gesagt, Moses hat anbefohlen Marc. 1, 44. 7, 20. 10, 3, was die Vorstellung nahelegt, daß das alttestamentliche Gesetz mehr den Stempel Mose's als unmittelbar Gottes trägt und die menschliche Seite die göttliche überwiegt. Die ganze Thora wurzelt in der Persönlichkeit Mose's, aber angesichts der Bergpredigt haben wir wirklich keinen Grund, uns gegen mannigfache menschliche Mitthätigkeit in der Emanation der Thora aus diesem Urquell und in der Zurückführung einzelner jüngerer Gesetze auf diesen Urquell zu sträuben.

Die zweite Nummer von Prof. Fredr. Gardiner (Middletown) hat zum Titel die Frage: War die Religion Israels das Ergebniß göttlicher Offenbarung oder rein menschlicher Entwickelung? In der Antwort, die er auf diese Frage gibt, stimmen wir ihm rückhaltlos bei: der ethische Monotheismus Israels läßt sich

nicht als Schlußglied einer geradlinigten Entwickelung ursprünglichen Heidenthums begreifen. Die Erkenntniß Gottes des Einen und Heiligen ist eine lumine gratiae, nicht naturae gewordene. Das Gesetz Israels, welches mit seinem Grundton קדוש אני einzig im Alterthum dasteht und Israel zu einem für alle Zukunft unvergänglichen Volke gemacht hat, entstammt dem Quell supranaturaler Offenbarung. Mit der Erkenntniß der Heiligkeit Gottes war auch eine tiefere Erkenntniß der Sünde gegeben, und eine reinere Auffassung des Opfers, indem dessen gnädige Aufnahme von der Gesinnung des Opfernden abhängig gemacht und die Vorstellung, daß das Opfer an sich selbst eine Compensation der Sünde sei, ausgeschlossen war; hier hätte als ein Hauptunterschied des israelitischen Opfers vom heidnischen hervorgehoben werden sollen, daß die Sühne am Blute haftet und daß die Application des Blutes an den Altar überall der Darbringung auf dem Altar vorausgeht, weil das Opfer (oblatio) Gotte nur als Gabe des vorher Entsündigten gefällt. Von S. 51 an kommt der Verf. auf die neuere Theorie von successiver Entstehung des Gesetzes, wie es im Pentateuch vorliegt, zu sprechen. Hier scheint er mir nicht zu bedenken, daß das Gesetz seit der Zeit Mose's Modificationen erlitten haben kann, ohne daß doch sein wesentlicher Charakter und seine von Paulus Gal 3, 19. 24 angegebene heilsgeschichtliche Abzweckung eine Aenderung erlitt. Wir geben ihm darin völlig Recht, daß das israelitische Priesterthum nie die Rolle einer hierarchischen Kaste gespielt hat, aber wer hat denn je behauptet, daß der sogen. Priestercodex eine den Interessen des Priesterstandes wie etwa die pseudoisidorischen Decretalen den Interessen des Papstthums dienendes Machwerk sei? Es ist wahr, daß Wellhausen als einen Grundzug des Priestercodex die im Hohenpriester gipfelnde Hierokratie bezeichnet, aber er sieht darin doch nicht ein Produkt priesterlicher Herrschergelüste, sondern die Selbstfolge des staatlich unselbständigen nachexilischen Gemeinwesens, welchem der Hohepriester den fehlenden König zu ersetzen hatte. Daß dabei nicht priesterliche Selbstsucht im Spiele war, zeigt der Zukunftsstaat Ezechiels des Priesterpropheten, in welchem von einem Hohenpriester überall keine Rede ist. Und fällt successive Fortbildung des Gesetzes mit rein menschlicher Entwickelung zusammen? Schließt sie göttliche Leitung und Mitwirkung aus? Die Erweiterung des Gesetzes durch Josua Jos. 24, 25 f., durch Samuel 1 Sam. 10, 25, durch die organisatorischen Einrichtungen David's 1 Chron. Cap. 23—26 beweist das Gegentheil, und ist die Thora Ezechiels ein rein fantastisches Ideal, ist Esra's über den Wortlaut der Thora hinausgehende strenge Auflösung der Mischehen eine Maßregel rein menschlichen Beliebens? — Aber der Verf. selber will, wie er S. 58 sagt, von dem Gesetze weder die Mitwirkung menschlichen Denkens und Scharfblicks noch die fortschreitende Offenbarung nach Maßgabe der Umstände ausschließen, genug daß der Ursprung der Religion Israels in ihren wesentlichen Zügen und Zielen von der Zeit Mose's datirt. Und in treffenden Zügen skizzirt er den Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums, welcher die Bekenner des letzteren doch nicht hinderte, ersteres aus gleicher göttlicher Quelle herzuleiten; unser Herr selber war dem Gesetze als einer göttlichen Autorität unterthan. Das ist wahr und will bedacht sein, aber nicht zu vergessen haben wir darüber, daß es nach Hebr. 12, 25 doch eine andersartige

Offenbarung ist, aus welcher das Gesetz stammt, als aus welcher das Evangelium, und daß der Herr nicht bloß Gehorsam für das schriftliche mosaische Gesetz fordert, sondern Matth. 23, 2 auch mit Bezug auf die Pharisäer und Schriftgelehrten als auf Mose's Kathedra sitzend sagt: πάντα ὅσα ἂν εἴπωσιν ὑμῖν τηρεῖτε καὶ ποιεῖτε.

Die dritte Nummer ist von Prof. E. C. Bissell (Hartford), dem Verf. des in meiner Neuen Genesis S. 433 citirten bedeutenden Werkes The Pentateuch, it's Origin and Structure (New-York 1885), neben W. H. Green unter den nordamerikanischen Fachgenossen dem geschicktesten und eifrigsten Antianalytiker; sie ist überschrieben Pentateuch Analysis — The Codes (Pentateuchanalyse und Quellenschriften). Die Vertrautheit des Verf. mit der neuesten pentateuchkritischen Literatur analytischer Richtung läßt nichts zu wünschen übrig. Daß er meine Pentateuch-kritischen Studien unberücksichtigt läßt, verüble ich ihm nicht; er muß mich als einen unzulässige Concessionen machenden Apologeten ansehn wie die Wellhausenianer als einen auf halbem Wege stehen gebliebenen Kritiker. Er selbst anerkennt, daß die pentateuchischen Gesetze einander mannigfach ungleich sind, aber er findet die vierzig Jahre zwischen Aegypten und Canaan für diesen Wechsel einzelner Bestimmungen ausreichend; er räumt ein, daß das Gesetz großentheils ein seßhaftes ackerbautreibendes Volk voraussetze, aber darauf ziele ja die Geschichte Israels von Abraham her ab; er gibt willig zu, daß Mose nicht den ganzen Pentateuch geschrieben, aber unter seiner Leitung seien höchst wahrscheinlich mehrere Hände mit Aufzeichnung der Geschichten und Gesetze beschäftigt gewesen, und das reiche aus, um die mannigfachen Darstellungsweisen zu erklären. Mit gewichtigen Gründen bekämpft er die Annahme, daß mit „Gott sprach zu Mose" nachmosaische Gesetze auf Mose zurückgeführt werden; zwingend aber sind diese Gründe nicht: das Judenthum anerkennt bindende Gesetzbestimmungen, welche als הלכה למשה מסיני gelten, ohne daß diese Geltung die Folge bewußten Betruges ist, in der h. Schrift aber herrscht die Sitte, Bach und Fluß aus ihrer wenn auch noch so entfernten Quelle herzuleiten: der Psalter, das Spruchbuch, das B. Jesaia liefern dafür Belege und es kann nicht genug wiederholt werden, daß man die Geschichtsschreibung und überhaupt das schriftstellerische Schaffen und Gestalten des Alterthums, auch des biblischen Alterthums, nicht nach den Normen und Ansprüchen unserer Gegenwart beurtheilen dürfe. Wir haben unsere Ansichten über das was an der h. Schrift als Offenbarungsurkunde gottgeziemend (θεοπρεπές) ist von dem Befunde zu abstrahiren und nicht dem Befunde Gewalt anzuthun, daß er sich unseren herzugebrachten Anforderungen füge. Deshalb würde ich es z. B. für weit gerathener halten, daß der Missionar dem forschenden Heiden sage, daß in der Bibel hier und da auch einander widersprechende Traditionen sorgsam gebucht seien, als daß er den Widerspruch durch nicht überzeugende Auslegungskünste verdecke. So kann man nicht umhin einzuräumen, daß in dem Pentateuch zweierlei Bilder des Stiftszeltes vorliegen, davon eines dasselbe als Orakelzelt, das andere als Versammlungszelt darstellt, oder, um an das unlängst besprochene Beispiel zu erinnern, daß in dem Abschnitt Bileam drei Quellenberichte, welche theilweise divergiren, in ein Ganzes verarbeitet sind. Weiß der gläubige Nicht-

theolog, daß alle biblischen Geschichtsbücher aus so verarbeitetem Material älterer Quellen bestehen, wie das Stiftszelt aus vielerlei Teppichen bestand, welche durch Schleifen und Haken miteinander verbunden waren, „daß es Eine Wohnung würde“: so werden ihn nicht wegzuleugnende Divergenzen, die doch nirgends das Wesen der h. Schrift als treuer Urkunde des Willens und der Wege Gottes berühren, nicht anfechten und beirren. Auf S. 92 f. bespricht der Verf. den Unterschied des Deuteronomiums vom Priestercodex in Betreff des Priesterthums und gibt zu, daß das Deuteronomium die Ungleichheit gottesdienstlicher Functionen der Priester und Leviten auf ein Minimum reducire, ohne aber die Ungleichheit aufzuheben. Auch Kittel in seiner Geschichte der Hebräer I S. 110 erklärt es für ein Ding der Unmöglichkeit, daß das Deuteronomium eine Rangverschiedenheit der Priester gar nicht kenne. Und vielleicht hat Bissell Recht, wenn er wie Kittel auf das ככל אחיו הלוים 18, 7 hinweist, welches absichtlich nicht ככל אחיו הכהנים laute. Aber immerhin setzt die Reduction der Rangverschiedenheit auf ein Minimum gegen den Priestercodex, dessen Sanction der Rangverschiedenheit auch ich für vordeuteronomisch halte, veränderte Zeitverhältnisse voraus, für welche der Rahmen der vierzig Jahre zu eng ist. Darin aber stimme ich bei, daß die Gesetzgebung von Numeri sich nicht als in der Exilszeit entstanden begreifen läßt, weil sie in dieser großentheils gegenstandslos war (z. B. die Vorschriften über den Transport der Heiligthümer) und den Zeitverhältnissen widersprach (wie wenn den Leviten 48 Städte und nur 13 davon den Priestern zugetheilt werden), und auch darin, daß das was er S. 83 the journalistic and chronological arrangement of the laws nennt, d. h. die unsystematische tagebuchartige Verknüpfung wichtiger Gesetze (wie z. B. vom Nachpassah) mit zufälligen Anlässen im 1. 2. und 40. Jahre eher vertrauenerweckend als (nach Wellhausen und Kuenen) verdachterweckend ist. Daß die Reihe: J, E, D, HG (Heiligkeitsgesetz), PC ein richtiges Bild von der Aufeinanderfolge der pentateuchischen Quellen gibt, so wie sich diese auf dem Wege der Analyse herausstellen, halte ich für unumstößlich, aber für ebenso unumstößlich daß HG (bei Dillmann S) und PC auf alten, in die mosaische Zeit zurückreichenden Grundlagen ruhen.

Die vierte Nummer, überschrieben Pentateuch Analysis, ist von Prof. William Henry Green (Princeton), dem ehrwürdigen Veteranen alttestamentlicher Linguistik und Theologie in Nordamerika, welcher bereits vor einigen Jahren in seinem Buche The Hebrew Feasts den aus dem inneren Fortschritt der Festbenennungen, Festbegründungen, Festausstattungen entnommenen Beweis für die verschiedenzeitige Conception und Codification des mosaischen Gesetzes zu entkräften gesucht hat. In dem vorliegenden Essay will er probeweise an dem Abschnitt von der durch Mose's Berufung sich vorbereitenden und nach und nach durch die zehn Plagen bewirkten Befreiung Israels aus der pharaonischen Knechtschaft Ex. 1—7, 7; 7, 8—11, 10 beweisen, daß die Zerlegung des Pentateuchs in Excerpte verschiedener Quellenschriften (the divisive hypothesis) auf Selbsttäuschung beruht. Mit dem Verf. sich zu verständigen ist kaum möglich, da er sogar die Folgerung, welche seit Astruc aus Ex. 6, 2 f. gezogen wird, nicht anerkennt. Schon vor 36 Jahren schrieb ich über diese Stelle: „Ich bin auch jetzt

noch der Ansicht, daß נודע in diesem Worte Gottes an Mose den Sinn eines Kundwerdens durch thatsächliche Selbstbezeugung und lebendige Erfahrung hat, daß also der patriarchalischen Zeit nicht alle Bekanntschaft mit dem Namen יהוה, sondern nur diejenige Erkenntniß desselben abgesprochen wird, welche jetzt sich anbahnt, wo Gott als Erlöser Israels aus Aegypten sich in der Proprietät dieses seines Namens offenbaren will, jetzt wo dieser Name sein nomen proprium im Verhältnisse zu Israel, seinem erkorenen Volke, werden soll. Aber da von Ex. c. 6 an der Gottesname אלהים gegen den Gottesnamen יהוה, dessen thatsächliche Offenbarung nun im Schwange gehet, fast ganz verschwindet und da also der Gebrauch der Gottesnamen im Ganzen und Großen unter dem Walten eines festen Planes steht, so ist doch wahrscheinlich, daß der Schriftsteller, welcher jenes Wort Gottes an Mose berichtet, bis dahin den Gottesnamen יהוה in der patriarchalischen Geschichte vermieden oder doch nur selten gebraucht haben wird. Diese Wahrscheinlichkeit steigert sich dadurch daß es wirklich lauter elohimische Stücke sind, in welchen Gott in eigener Aussage und im Munde der Patriarchen אל שדי heißt. Und daß diese elohimischen Stücke von einem anderen Verfasser stammen als die jehovischen, scheint weiter daraus geschlossen werden zu müssen, daß den elohimischen Stücken gewisse Lieblingsausdrücke gemeinsam sind und daß sie dieselben Gegenstände zum Theil mit anderen Namen nennen als die jehovischen". Das mit diesen Worten in der ersten Ausgabe meines Genesis-Commentars 1852 S. 26 Gesagte ist mir nie auch nur auf einen Augenblick zweifelhaft geworden. Green dagegen spricht jener Stelle die fundamentale Bedeutung ab, welche sie für die Pentateuch-Analyse gewonnen hat. Er verweist auf 3, 2. 4. 7 wo Gott schon ehe er sich als Jahve offenbart Jahve genannt werde, aber er heißt dort so eben als Erlöser aus Aegypten, eine elohistische Stelle aber, wo er in der Geschichte des Exodus schon vor 6, 2 f. so hieße, giebt es nicht. Indeß sind die Gottesnamen ja nicht das einzige analytische Kriterium. Lassen wir einmal die Sonderung von J (C) und E (B) dahingestellt, welche allerdings sich nicht überall sicher bewerkstelligen läßt, obwohl die Berechtigung dazu unwiderlegbar ist, so stimmen doch die drei von Green nebeneinander gestellten Analysen Wellhausens, Dillmanns, Jülichers darin überein, daß Ex. **1**, 1—7. 13—14. **2**, 23—25. **6**, 2—**7**, 7. **7**, 8—13. 19—22. **8**, 1—3. 12—15. **9**, 8—12. **11**, 9 f. von Q (A) stammen (und zwar fast zusatzfrei) und daß **3**, 1—**6**, 1. **7**, 14—17. 26—29. **8**, 4—11. **9**, 1—7 mit nur wenigen Ausnahmen den Stempel von J an sich tragen, während wir uns in Bezug auf das übrige begnügen müssen, daß es von dem Redaktor aus J und E zusammengearbeitet oder auch aus JE (dem jehovistischen Buche) entnommen ist. Es gibt eine Grenze des Wißbaren, über welche hinaus die Analyse sich ins Unsichere und Unfruchtbare verliert, ohne es zu einer Evidenz bringen zu können, welche Anerkennung erzwingt; auch läßt sich aus dem was aus der einen oder anderen Quelle geboten wird kein sicheres Urtheil über das Plus oder Minus ihres Inhaltes fällen, so daß aus dem Befunde der Analyse sich nur vermuthungsweise folgern läßt, daß keiner der drei Erzähler die der Tödtung der Erstgeburten vorausgegangenen neun Plagen vollständig mitgetheilt zu haben scheine. Aber die gaps and omissions in der Erzählung des einen oder anderen und die perplexity

in separating J and E läßt sich doch nicht mit Green gegen Recht und Richtigkeit der Analyse geltend machen. Und wenn er dessen gewiß zu sein glaubt, daß in 4, 1—9 (Beglaubigungswunder für Mose gegenüber seinen Volksgenossen: Schlange, Aussatz, Blut) und 7, 8—12 (Beglaubigungswunder für Mose und Ahron vor Pharao) und daß in 3, 13—17 und 6, 2—8 (Offenbarung Gottes als Jahve d. i. als Gottes des zukünftigen Heils) verschiedene Begebenheiten berichtet werden, so liegt doch, da die zwei Erzählungspaare die Farbe zweier verschiedener Geschichtsschreibungsweisen an sich tragen, die Vermuthung nahe, daß der Redaktor da zwei verschiedene Traditionen über wesentlich ein und dasselbe Faktum in den Rahmen seines quellenmäßigen Geschichtsberichts eingeordnet hat. Indeß räume ich gern ein, daß es in solchen Fällen nur nahe liegt, die einander verwandten Erzählungen als two versions of the same story (S. 131) anzusehen, daß das Muthmaßliche aber nicht untrüglich gewiß ist. Gewiß aber ist die Verschiedenheit der Erzähler. The proof relied upon to establish the existence of these otherwise unknown documents — sagt mein geehrter Freund S. 106 — is that they are uniformly characterized by a certain diction, style and mode of thought. But inasmuch as they are not always so characterized, they most have been changed by the Redactors. Aber die Nöthigung zur Annahme solcher redactioneller Eingriffe ist doch verhältnißmäßig selten, und es bleiben so viel frappante Charaktermerkmale der verschiedenen Erzähler übrig, daß wir auf die, welche für ihn durch jene Hülfsannahme die Beweiskraft verlieren, leicht verzichten können. Wir zählen einige dieser Charaktermerkmale auf, solche welche uns in dem von Green untersuchten Abschnitt entgegentreten. In c. 3 erscheint Gott in seinem מלאך, wogegen in c. 6 die Gottesoffenbarung nicht als engelisch vermittelt vorgestellt ist; jenes Stück ist aus dem jehovistischen, dieses aus dem elohistischen (priesterlichen) Geschichtsbuch, welches wie auch das Deuteronomium (vgl. Deut. 4, 37) nirgends eine Engelerscheinung erzählt — ich möchte daraus nicht gleiche Folgerungen wie Dillmann (Composition des Hexateuch S. 653) ziehen; es ist mir undenkbar daß Q Engelerscheinungen mit seinem Gottesbegriff unvereinbar gefunden haben sollte (vgl. dagegen nachexilische Stellen wie Sach. c. 1. 3. 12, 8 und auch Mal. 3, 1), aber mag man es erklären wie man wolle: ein unterscheidender Zug in der Physiognomie der zwei (beziehentlich drei) Geschichtschreibungsweisen ist es doch. Auch in der Darstellung des Auftretens Mose's und neben ihm Ahrons ist ein Unterschied bemerklich, obschon kein eigentlicher Widerspruch; hier tritt Green widerspruchsjägerischer Ueberspannung des Unterschiedes (Wellhausen behauptet, daß in J von Ahron überall keine Rede gewesen sei) durch manche treffende Bemerkung entgegen. Aber wahr bleibt es doch daß die Bezeichnung Ahrons אהרן אחיך הלוי 4, 14, welche als lediglich genealogische widersinnig wäre und also (wenn auch anticipativ) von priesterlicher Stellung gemeint ist, jehovistisch-deuteronomisch lautet, so wie es andererseits charakteristisch für Q (A) ist, daß Ahron ausschließlich in Stücken dieses elohistischen Gepräges als Thaumaturg erscheint 7, 10. 19. 8, 1. 12. 9, 8. Dahingestellt wollen wir lassen, ob sich wirklich evident erweisen läßt, daß die Wunder, welche bei E Mose mit dem Stabe vollbringt, bei J als Machtwirkung Jahves ohne diese

Vermittelung eingeführt werden; es scheint wirklich so daß hierin E wie auch sonst dem jüngeren Elohisten (7, 19. 8, 12) näher steht als J, und merkwürdig ist 7, 17; Green scheint wirklich einen tiefen Eindruck von der Dillmannschen Analyse des Stückes 7, 14—18 bekommen zu haben, denn er nennt sie exceedingly ingenious and accommodated with marvellous skill to the phenomena of these verses, dennoch lehnt er sie ab, und vielleicht hat er Recht, daß in 7, 17 ein Wechsel des göttlichen und des menschlichen Ich vorliege, wie er auch sonst bei den Propheten vorkommt — er hätte auf Sach. 2, 12 f. verweisen können. Das dort die Gottesrede einführende כה אמר יהוה ist für J, den prophetischen Erzähler, charakteristisch: 7, 17. 8, 16. 9, 1. **10**, 3. **11**, 4, ihm gehören alle diese Stellen. Aber auch übrigens fällt das Register der stilistischen Eigenthümlichkeiten, durch welche sich J von Q (und auch, obwohl weniger hervortretend von E) unterscheidet, nicht so mager aus wie Green S. 129 es befindet. Zu anderen Merkmalen des Q wie ארץ מגורים 6, 4 vgl. Gen. 17, 7 f. kommt hier צבאות als Bezeichnung des ausziehenden Volkes hinzu **6**, 26. **7**, 4. **12**, 17. 41. 51. Und zu solchen bekannten allgemeinen Merkmalen des J wie das jehovistisch-deuteronomische ארץ זבת חלב ודבש 3, 8. 17 und die Bezeichnung Canaans als Sechsvölkerland 3, 6. 17 (23, 23. 34, 11. Deut. 20, 17 vgl. 7, 1 wo als siebentes Volk הגרגשי hinzukommt) treten hier noch הפלה (ausnehmen, einen Unterschied machen) 8, 18. **9**, 4. **11**, 7; כבד לבו 7, 14. **9**, 7 und הכביד לבו 8, 11. 28. **9**, 34, wofür die beiden Elohisten חזק לבו und חִזַּק לבו sagen; עתר flehen 8, 26. **10**, 10 und העתיר 8, 4. 5. 24. 25. 28. **10**, 17; die Verbindung: du und dein Volk und deine Knechte 7, 29. 8, 5. 17. **10**, 6 vgl. 8, 7. Ich glaube prognosticiren zu können, daß Prof. Green, wenn er die minutiöse Durchprüfung der Analyse so wie an Ex. 1, 1—11, 10 weiter fortsetzte durch die Bewährung derselben in ihren Grundzügen überrascht werden müßte. Die Kirche wird über lang und kurz mit diesem Befunde, der sich nun einmal nicht wegleugnen läßt, zu rechnen haben, und sie bedarf Forscher, die wie er fähig wären, Sicheres, Wahrscheinliches und Muthmaßliches, nur auf individuellem Dafürhalten Berührendes zu scheiden und mit Abschneidung der falschen Konsequenzen die Vereinbarkeit des ehrlich anerkannten Sachverhalts mit dem Glauben an die h. Schrift als die Urkunde des Willens und der Wege Gottes zu begründen und zu beweisen.

Die fünfte Nummer von Prof. Georg H. Schodde (Columbus), Verf. einer dem verstorbenen Prof. Ezra Abbot und mir gewidmeten Uebersetzung des Buchs Henoch aus dem Aethiopischen (Andover 1882) ist Pentateuch Testimony überschrieben. Unter den Essayisten steht dieser mir am nächsten. „Gesetzt auch — sagt er S. 161 — daß in dem Apparat von Beweisen, mit denen Dillmann in seiner Schlußabhandlung über die Composition des Hexateuch das Recht der Analyse begründet, vieles auszuscheiden ist, was ohne Noth die h. Schrift in Widerspruch mit sich selbst setzt oder sonstwie herabsetzt: so bleiben doch immer noch ausreichende formelle und inhaltliche Bestätigungen dafür übrig, daß die fünf Bücher eine Compilation aus mehreren Quellen sind (a compilation from a number of sources)." Aber er glaubt nichtsdestoweniger daran festhalten zu sollen, daß der Grundstock des Pentateuchs wesentlich mosaischen Ursprungs ist,

nicht als ob der Gesetzesmittler das Gesetz auch Wort für Wort codificirt habe, aber er ist es, durch den das Gesetz von Gott aus an Israel gelangt. Nur von einzelnen Theilen des Pentateuchs wird bezeugt, daß Mose sie geschrieben; das Zeugniß Deut. 31, 9. 24 gilt Schodde mit Recht als nur auf das Deuteronomium und zwar den gesetzlichen Theil desselben bezüglich. Aber er hält die Mittlerschaft Mose's für den gesamten legislativen Inhalt des Pentateuchs in einer Unmittelbarkeit fest, in welcher sie dem Hinweis auf Nachmosaisches, im Entwickelungsverlauf Hinzugekommenes nicht Stand zu halten vermag, und auch daß das Geschichtliche des Pentateuchs Nachmosaisches enthalte, gibt er zwar im Allgemeinen zu, aber er bleibt bei den schon seit den ersten Anfängen biblischer Kritik bemerkten Einzelheiten stehen. Im übrigen geht er von Maximen aus, denen wir beipflichten: Das Alte ist nicht nothwendig wahr weil es alt ist, und das Neue nicht nothwendig falsch, weil es neu ist; Nichts Historisches läßt sich apodiktisch d. h. mit mathematischer Gewißheit beweisen; Das was die Bibelforscher in antagonistische Lager scheidet, ist die Verschiedenheit ihres Standpunktes, und: Das was unser religiöses Bewußtsein an der Pentateuchkritik abstößt, ist nicht die Analyse an sich, sondern der mit der Wahrheit und Heiligkeit der Offenbarungsurkunde unverträgliche Ueberbau.

Die sechste Nummer von Prof. Willis J. Beecher (Auburn) hat den Titel Testimony of the Historical Books save Chronicles. Vollkommen richtig ist die Bemerkung, die er vorausschickt, daß die biblischen Geschichtsbücher nicht Geschichte um ihrer selbst willen schreiben, sondern einen didaktischen Zweck verfolgen; noch immer fehlt uns eine biblische Historik, welche die biblische Geschichtschreibung uns in ihrem eigenen Lichte im Unterschiede von der modernen betrachten lehrt. Ein Fehler aber ist es, daß er den beabsichtigten Beweis für das Dasein des im Pentateuch codificirten Gesetzes in der Zeit von Josua bis in die Exilszeit leisten zu können meint, ohne vorher die an sich anerkannte Composition der Geschichtsbücher auf ihre verschiedenartigen Bestandtheile untersucht zu haben. So gilt z. B. die Behauptung, daß das Buch Josua den Pentateuch in seiner vorliegenden Gestalt voraussetze, nur für die späte nachexilische Zeit, in welcher die hexateuchische Zusammengehörigkeit des Buches Josua mit den fünf Büchern von der Weltschöpfung bis Mose's Tod dadurch aufgehoben wurde, daß man die den fünf Büchern gemeinsamen Archaismen mit dem Buche Josua erlöschen ließ. Und nicht verkannt durfte es werden, daß das Deuteronomium, wenn auch nicht erst in der Zeit Josia's, eine geistige Macht geworden ist, welche auf die Gestaltung der Geschichtsbücher von Josua ab von unverkennbarem Einfluß geworden ist. So sind z. B. in der Geschichte Salomo's 1 Kön. c. 1—11 alte Quellen excerpirt und die Excerpte vorn und hinten redaktionell zusammengeklammert; schon in c. 1. 2 aber begegnen wir hier und da deuteronomischer Anschauung, und an der Trilogie der Gotteserscheinungen 3, 3—15. 9, 1—9. 11, 1—13 springt die deuteronomische Gestaltung in die Augen. Die Verweisungen auf die mosaische Thora und die Beziehungen auf ihre Gesetze und Gesetzessprache müssen also darauf hin angesehen werden, ob sie dieser oder jener alten Quelle angehören oder ob sie redaktionelle Zusätze sind. Dennoch stehe ich im wesentlichen auf

des Verf. Seite. Aus den mit dem Buchstaben des mosaischen Gesetzes nicht stimmenden Cultushandlungen in der vordavidischen Zeit läßt sich kein sicherer Schluß gegen das Vorhandensein dieses Gesetzes ziehen; diese Zeit glich vielfach der dissoluten Zeit, auf welche der Gesetzesmittler Deut. 12, 8 zurückblickt, es herrschte vom canaanäischen Heidenthum beeinflußte Willkür, indeß doch nicht in dem Maße, daß nicht, wie der Verf. S. 205 überzeugend an dem Tempel von Silo darthut, vieles den Anforderungen des sogen. Priestergesetzes entspräche. Ich bin ebenso wie der Verf. dessen gewiß, daß der Grundstock des Priestercodex vordeuteronomisch ist und nicht minder, daß das Deuteronomium, wie es vorliegt, nicht erst unter Josia und Manasse entstanden sein kann, sondern, wie die erste Rede Jesaia's c. 1 zeigt, schon lange vorher vorhanden war und samt dem großen Liede Deut. 32 als Werk Mose's galt. Auch hat der Verf. darin Recht, daß die Sprache des Pentateuchs in keinem seiner Bestandtheile den Stempel der nachexilischen oder unmittelbar vorausgegangenen Zeit trägt und daß Einrichtungen wie die $^1/_3$-Sekelsteuer, das Holzopfer, die Priester-Ordnungen und Leviten-Abtheilungen, das Personal und Ritual der Tempelmusik in dem Priestercodex Aufnahme gefunden haben würden, wenn er ein Produkt der Exilszeit wäre. Das gilt auch von dem Laubhüttenbau Neh. 8, 15 Gesagten, was sich nicht so im Priestercodex findet. Auch sind wir mit ihm der Ansicht, daß erst mit dem Tempel Salomo's die in Deut. c. 12 vorausgesetzte Bedingung erfüllt war und daß dennoch die Centralisation des Cultus in der vorexilischen Zeit ein Ideal blieb, welches Hizkia und Josia zu verwirklichen suchten, aber ohne nachhaltigen Erfolg — daß also in der vorsalomonischen Zeit das Bestehen verschiedener Localheiligthümer kein Gegenbeweis gegen die in der Stiftshütte dargestellte und vom Deuteronomium geforderte Eine Opfer-Gottesdienststätte ist.

Wir brechen hier ab. Es ist ein ehrlicher Kampf, den die Essays eröffnet haben. Das apologetische Motiv, dem sie entstammen, ist anerkennenswerth und das sichtliche Streben, das Gewicht der gegnerischen Beweisgründe zu würdigen, ist löblich. Sonach darf man hoffen, daß nicht nur das Unverbrüchliche christlichen Glaubens an Wort und Schrift der Offenbarung, sondern auch das Wahre an der antitraditionellen Kritik aus diesem Kampf siegreich hervorgehen und ein gottgefälliger Friede zwischen beiden angebahnt werden wird.

Miscellen zur neutestamentlichen Schriftforschung.

Von Pastor prim. **Alfred Resch** in Zeulenroda.

VI. Gal. 3, 28 = Clem. Rom. II, 12, 2.

(Mit einer Studie über das Aegypterevangelium.)

In seinem „Leben Jesu nach den Apokryphen“ (Leipzig 1851) widmet R. Hofmann einen besonderen Paragraphen (S. 317—327) den außerkanonischen Aus-

sprüchen des Herrn und gibt bei dieser Veranlassung ein, wenn auch nicht vollständiges, so doch durch beachtenswerthe Bemerkungen werthvolles Verzeichniß s. g. Agrapha. Hierbei erwähnt er auch das den Kennern wohlvertraute, inhaltlich hochinteressante Logion aus dem zwölften Kapitel des zweiten Clemensbriefes, dessen Text nachstehend folgt. Um die Glaubwürdigkeit desselben zu stützen, weist Hofmann auf die Verwandtschaft dieses Logion mit Gal. 3, 28 hin. Bereits Grabe in seinem „Spicilegium SS. patrum, ut et haereticorum, saeculi p. Chr. n. I, II, III“ (Oxford 1698, S. 12—14) und Fabricius in seinem „Codex apocryphus N. T.“ (Hamburg 1703, I, 335 ff.) haben diese Verwandtschaft hervorgehoben. Seit Grabe und nach dessen Vorgang ist es aber auch Sitte geworden, dieses im zweiten Clemensbriefe erhaltene Logion Christi mit einem verwandten, bei Clemens Alexandrinus (Strom. III, 13, 92; p. 553) aus dem Aegypterevangelium entnommenen Citate vollständig zu identificiren. Dieses Verfahren geht so weit, daß einerseits Fabricius den Text im zweiten Clemensbriefe nach dem Texte des Aegypterevangeliums einfach korrigirt, bezw. ergänzt, und daß andererseits Hilgenfeld in seinem „Nov. Test. extra canonem receptum“ (Ed. II. Leipzig 1884) auf Grund der vorausgesetzten Identität beider Aussprüche sämmtliche Evangeliencitate des zweiten Clemensbriefes dem Aegypterevangelium entnommen sein läßt und daraufhin ein Verzeichniß der dem Aegypterevangelium zuzuschreibenden Fragmente aufstellt, in welchem sämmtliche Evangeliencitate des zweiten Clemensbriefes, darunter auch das in Rede stehende Logion, den Grundstock bilden. Aber die diesem Verfahren zu Grunde liegende Schlußfolgerung ist m. E. in zweifacher Hinsicht übereilt. Denn erstlich, selbst wenn das außerkanonische Logion bei Clem. Rom. II, 12, 2 wirklich dem Aegypterevangelium entstammte, so wäre damit noch keineswegs erwiesen, daß der Verfasser des zweiten Clemensbriefes auch seine übrigen Citate von Herrenworten derselben Quelle entnommen hätte,[1] zumal da dieser Autor über seine Evangelienquelle sich vollständig ausschweigt. Aber zweitens, was viel entscheidender ist, das Logion in der Gestalt, in welcher es der zweite Clemensbrief bietet, ist ganz wesentlich verschieden von dem Citate aus dem Aegypterevangelium, wie es uns Clemens Alexandrinus erhalten hat, wenn auch eine wurzelhafte Verwandtschaft beider Citate auf der Hand liegt.

---

1) Dies erkennt auch Hilgenfeld a. a. O., S. 43 in den Worten an: quamvis non omnia, quae Clementis altera epistola praebuit, necessario ad Aegyptiorum evangelium revocanda sint. Dagegen setzt er S. 42 die Identität der beiden nachstehenden Citate und den Gebrauch des Aegypterevangeliums im zweiten Clemensbriefe, wenigstens an dieser einen Stelle (scriptor uno certo loco Aegyptiorum evangelio usus) mit Bestimmtheit voraus. Wenn aber auch diese Voraussetzung hinfällig wird, so muß das ganze Verfahren Hilgenfeld's einer Revision unterzogen werden. Von den 23 Citaten, aus welchen er S. 43. 44 das εὐαγγέλιον κατ᾽ Αἰγυπτίους zu rekonstruiren sucht, gehören nicht weniger als 15 dem zweiten Clemensbriefe an. Auch von den übrigen acht Citaten bleiben nur drei sichere Bruchstücke als dem Aegypterevangelium zugehörig erkennbar, nämlich aus Clemens Alexandrinus und Epiphanius. Denn selbst die aus den Philosophumena V, 7; p. 98 citirten Worte kann man nicht als ein eigentliches Citat betrachten: εἶναι δέ φασι (Naasseni) τὴν ψυχὴν δυσεύρετον πάνυ καὶ δυσκατανόητον· οὐ γὰρ μένει ἐπὶ σχήματος οὐδὲ μορφῆς τῆς αὐτῆς πάντοτε οὐδὲ πάθους ἑνός, ἵνα τις αὐτὴν ἢ τύπῳ εἴπῃ ἢ οὐσίᾳ καταλήψεται· τὰς δὲ ἐξαλλαγὰς ταύτας τὰς ποικίλας ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ κατ᾽ Αἰγυπτίους εὐαγγελίῳ κειμένας ἔχουσιν.

Es mögen daher zuvörderst beide Citate ihrem Wortlaute nach nebeneinander gestellt werden.

Clem. Al. Strom. III, 13, 92; p. 553:
διὰ τοῦτό τοι, ὁ Κασσιανός φησι, πυνθανομένης τῆς Σαλώμης, πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο, ἔφη ὁ κύριος· ὅταν οὖν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ.

Clem. Rom. II, 12, 2; p. 128:
ἐπερωτηθεὶς γὰρ αὐτὸς ὁ κύριος ὑπό τινος, πότε ἥξει αὐτοῦ ἡ βασιλεία, εἶπεν· ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω, καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ.

Der alexandrinische Clemens fügt nun noch zur Bezeichnung seiner Quelle die Worte hinzu: πρῶτον μὲν οὖν ἐν τοῖς παραδεδομένοις ἡμῖν τέτταρσιν εὐαγγελίοις οὐκ ἔχομεν τὸ ῥητόν, ἀλλ' ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίους.

Die Verschiedenheit beider Citate ergibt sich: a. im allgemeinen schon aus dem Charakter des Aegypterevangeliums im Unterschiede von der im zweiten Clemensbriefe gebrauchten Evangelienquelle; b. aus den in beiden Citaten verschiedenen Einleitungen zu dem Christo zugeschriebenen Ausspruche; c. aus dem Wortlaute des Logion selbst, welcher in beiden Citaten bedeutend differirt.

Der Charakter einer verloren gegangenen Schrift, wie des Aegypterevangeliums, darf doch nur aus denjenigen Fragmenten festgestellt werden, welche mit Bestimmtheit als zu jener verloren gegangenen Schrift gehörig rekognoscirt werden können, sowie überhaupt aus denjenigen zuverlässigen Nachrichten, welche zweifellos auf die zu untersuchende Schrift sich beziehen; in Bezug auf das Aegypterevangelium nun sind die grundlegenden Nachrichten, bezw. zweifellos echten Fragmente jener Schrift ausschließlich bei Clemens Alexandrinus, und zwar im dritten Buch seiner Stromata (Strom. III, 6, 45; III, 9, 63. 64. 66; III, 13, 92. 93) sowie in einer Notiz bei Epiphanius zu finden. Aber diese Nachrichten und Bruchstücke genügen auch vollständig, um den Charakter des Aegypterevangeliums als einer häretischen, im Dienste enkratitischer Gnosis geschriebenen, echte Herrenworte in enkratitischer Tendenz eigenmächtig umgestaltenden, erfundene Aussprüche derselben Tendenz dem Herrn in den Mund legenden Evangelienschrift mit Bestimmtheit festzustellen. Eine Durchmusterung dieser Fragmente wird die Richtigkeit des eben ausgesprochenen Urtheils bestätigen.

Zunächst an das Herrenwort Matth. 5, 17 sich anlehnend, und dasselbe im enkratitischen Sinne umdichtend, liegt ein Fragment des Aegypterevangeliums vor, welches wir lesen

Clem. Al. Strom. III, 9, 63; p. 539:

φασὶ γάρ, ὅτι αὐτὸς εἶπεν ὁ σωτήρ· ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας.

Es liegt auf der Hand, daß hiermit die Aufhebung des Geschlechtstriebes als die wesentliche Tendenz der Lehre Jesu programmartig verkündet werden soll. Daß wir es aber hier in der That mit einem Fragmente des Aegypterevangeliums zu thun haben, wird ersichtlich aus der unmittelbar vorausgegangenen Bemerkung des Autors

Clem. Al. Strom. III, 9, 63; p. 539:

οἱ δὲ ἀντιτασσόμενοι τῇ κτίσει τοῦ θεοῦ διὰ τῆς εὐφήμου ἐγκρατείας

κἀκεῖνα λέγουσι τὰ πρὸς Σαλώμην εἰρημένα, ὧν πρότερον ἐμνήσθημεν· φέρεται δὲ οἶμαι ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγελίῳ. φασὶ γάρ κτλ.

Hierbei bezieht sich der Autor in den gesperrt gedruckten Worten zugleich auf ein früheres Citat aus derselben Quelle, nämlich

Clem. Al. Strom. III, 6, 45; p. 532:

τῇ Σαλώμῃ ὁ κύριος πυνθανομένῃ, μέχρι πότε θάνατος ἰσχύσει; — — μέχρις ἄν, εἶπεν, ὑμεῖς αἱ γυναῖκες τίκτετε.

Dasselbe wird wiederholt mit einer Variante:

Clem. Al. Strom. III, 9, 64; p. 540:

ἡ Σαλώμη φησί· μέχρι τίνος οἱ ἄνθρωποι ἀποθανοῦνται; — — καὶ παρατετηρημένως ἀποκρίνεται ὁ κύριος· μέχρις ἂν τίκτωσιν αἱ γυναῖκες.

Und noch einmal findet sich das Citat in den Excerpten des Gnostikers Theodotus

Exc. Theod. ap Clem. § 67; p. 985:

καὶ ὅταν ὁ σωτὴρ πρὸς Σαλώμην λέγῃ, μέχρι τότε εἶναι θάνατον, ἄχρις ἂν αἱ γυναῖκες τίκτωσιν.

Auch in diesem dreifach wiederholten Fragmente des Aegypterevangeliums liegt dieselbe enkratitische Tendenz offen zu Tage. Denn wenn auch Clemens Alexandrinus Strom. III, 6, 45; p. 532 sich abmüht, den harmlosen Sinn darin zu finden, als ob Jesus mit diesem Worte nur eine Thatsache des natürlichen Lebensprozesses ausgesprochen haben solle: ὡς τὴν ἀκολουθίαν τὴν φυσικὴν διδάσκων· γενέσει γὰρ πάντως ἕπεται καὶ φθορά· so entspricht doch eine solche Plattheit nicht dem tendenziös zugespitzten Charakter, welcher in dem ersten Fragment des Aegypterevangeliums sich kundgibt: ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας. Diesem Ausspruch gemäß soll doch auch in dem Satze: μέχρι τότε εἶναι θάνατον, ἄχρις ἂν αἱ γυναῖκες τίκτωσιν ein sittliches Urtheil über das Kinderzeugen als ἔργα τῆς θηλείας ausgesprochen und dasselbe vom religiösen Standpunkte aus als verwerflich bezeichnet werden. Diese Auffassung wird uns um so mehr aufgenöthigt, als ja beide Fragmente einem und demselben Gespräche zwischen Jesus und Salome angehören und nun auch noch eine weitere Fortsetzung dieses Gesprächs gegeben wird:

Clem. Al. Strom. III, 9, 66; p. 541:

τί δέ; οὐχὶ καὶ τὰ ἑξῆς τῶν πρὸς Σαλώμην εἰρημένων ἐπιφέρουσιν οἱ πάντα μᾶλλον ἢ τῷ κατὰ τὴν ἀλήθειαν εὐαγγελικῷ στοιχήσαντες κανόνι; φαμένης γὰρ αὐτῆς· καλῶς οὖν ἐποίησα μὴ τεκοῦσα, ὡς οὐ δεόντως τῆς γενέσεως παραλαμβανομένης, ἀμείβεται λέγων ὁ κύριος· πᾶσαν φάγε βοτάνην, τὴν δὲ πικρίαν ἔχουσαν μὴ φάγῃς.

Hier wird es offenbar, daß nach den vorausgegangenen Worten des Herrn Salome das Kinderzeugen als etwas Verwerfliches auffaßt, von welchem sie sich freigehalten zu haben sich rühmt. Außerdem tritt ein neuer Zug in dem Charakter des Aegypterevangeliums hervor. Denn die Worte: πᾶσαν φάγε βοτάνην sollen doch jedenfalls im vegetarianischen Sinn verstanden werden, wie ja auch bei den ägyptischen Therapeuten ebenso wie bei einem Theile der Neupythagoräer

und bei den Essenern die asketische Tendenz zur Ehelosigkeit mit vegetarianischer Lebensweise verbunden war.

Einen dritten Charakterzug des Aegypterevangeliums bringt Epiphanius bei, nämlich den einer bestimmt ausgeprägten unitarischen, antitrinitarischen Theologie. Epiph. Haer. LXII, 2; p. 514:

τὴν δὲ πᾶσαν αὐτῶν πλάνην καὶ τὴν τῆς πλάνης αὐτῶν δύναμιν ἔχουσιν ἀποκρύφων τινῶν, μάλιστα ἀπὸ τοῦ καλουμένου Αἰγυπτίου εὐαγγελίου, ᾧ τινες τὸ ὄνομα ἐπέθεντο τοῦτο. ἐν αὐτῷ γὰρ πολλὰ τοιαῦτα ὡς ἐν παραβύστῳ μυστηριωδῶς ἐκ προσώπου τοῦ σωτῆρος ἀναφέρεται, ὡς αὐτοῦ δηλοῦντος τοῖς μαθηταῖς τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν εἶναι υἱόν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα.

Vorstehendes ist alles, was man mit Bestimmtheit über den Charakter und den Inhalt des Aegypterevangeliums aus der gesammten patristischen Literatur erfährt. Aber dieses Wenige ist doch so bezeichnend, daß es genügt, um einen stark ausgeprägten häretischen Charakter des Aegypterevangeliums in der Richtung einer enkratitischen und wahrscheinlich auch vegetarianischen, wie zugleich antitrinitarischen Gnosis mit Bestimmtheit zu erkennen.[1]

Von diesen Charakterzügen des Aegypterevangeliums ist aber in der Evangelienquelle, welcher der Verfasser des zweiten Clemensbriefes folgt, nicht eine Spur zu finden. Daß es eine außerkanonische Evangelienschrift war, welche dieser Autor gebrauchte, kann aus Folgendem ersehen werden:

1. Nur ein einziges kurzes Citat (II, 4; p. 114, 6 = Matth. 9, 13[b]) stimmt völlig mit dem kanonischen Texte überein.
2. Die meisten Evangeliencitate gehen zwar inhaltlich den kanonischen Texten parallel, weichen aber nach der Sprachform in einer Weise davon ab, daß ein außerkanonischer Grundtext vorauszusetzen ist, oft auch der hebräische Quellentext nachgewiesen werden kann. Vgl. IV, 2, p. 116, 2 = Matth. 7, 21; III, 5, p. 114, 22 = Matth. 15, 8 (πόῤῥω ἄπεστιν = πόῤῥω ἀπέχει = רָחַק); XIII, 4, p. 130, 10 = Luk. 6, 32. 35 (οὐ χάρις = ποία χάρις = מַה־חֶסֶד).[2]

---

1) Wenn Origenes in Prooem. Luc. Hom. I. Tom. 2 Opp. de la Rue, III, 933 sagt: Ecclesia quatuor habet evangelia, haereses plurima, e quibus quoddam scribitur secundum Aegyptios, aliud juxta duodecim apostolos etc., so wird zwar der häretische Charakter des Aegypterevangeliums dadurch bestätigt, näheres aber nicht mitgetheilt. Auch bei Hieronymus (Comm. super Matth. Praef. Opp. VII, 1 p. 1ff.) Theophylakt (Comm. in Luc. ev. prooem.), sowie bei Titus Bostrensis ad cap. I Lucae) wird diese Schrift unter den häretischen oder sonstwie apokryphen Evangelien namhaft gemacht, ohne daß man Einzelnes daraus erfährt. Außerdem kommt nur noch unser Logion in Betracht, dessen Fälschung durch das Aegypterevangelium im enkratitischen Sinne sich alsbald ergeben wird.

2) Es ist ein bekannter Hebraismus, die Negation durch die Frage auszudrücken, woraus im Griechischen differente Versionen sich ergeben. Man vergleiche: μὴ νομίσητε Matth. 10, 34 = δοκεῖτε; Luk. 12, 51 = מָה תַּחְשְׁבוּ, ferner μὴ νομίσητε Matth. 5, 17 = τί δοκεῖτε Isid. 1, 371 = מָה תַּחְשְׁבוּ, desgleichen τί με λέγεις Luk. 18, 19; Mark. 10, 18 = τί με ἐρωτᾷς Matth. 19, 17, = μή με λέγε Hom. Clem. p. 52, 2; 166, 5; 168, 22; 169, 23; = מָה תֹּאמַר לִי. Siehe Credner „Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften" I, 321 in Betreff der letzteren Stelle. (Außerdem vergleiche zur Erkenntniß der Identität von ἐρωτᾷν und λέγειν Exod. 3, 13 וְאָמְרוּ־לִי = LXX: καὶ ἐρωτήσουσί με).

IX, 11, p. 124, 12 = Matth. 12, 50; Luk. 8, 21; VI, 2, p. 118, 16 = Luk. 9, 25; Matth. 16, 26 (τί τὸ ὄφελος = τί ὠφελεῖται = מַה־הוֹעִיל); V, 2, p. 116, 15 = Luk. 10, 3; Matth. 10, 16 (ἀρνία = ἄρνας = πρόβατα = כְּבָשִׂים); III, 2, p. 114, 16 = Luk. 12, 8; Matth. 10, 32 (ἐνώπιον wie Offb. 3, 5 = ἔμπροσθεν = לִפְנֵי); VI, 1, p. 118, 14 = Luk. 16, 13 (ἀσύμφορον εἶναι wie Herm. p. 134, 10 = μὴ δύνασθαι = לֹא יָכֹל); II, 7, p. 114, 9 = Luk. 19, 10 = Matth. 18, 11 (τὰ ἀπολλύμενα = τὸ ἀπολωλός = τὸ πλανώμενον = הָאֹבֵד); XIV, 1, p. 130, 18 = Luk. 19, 46).

3. Zwei evangelische Citate entsprechen nur zur Hälfte den kanonischen Texten, zur anderen Hälfte gehen sie auch inhaltlich über dieselben hinaus. Vgl. V, 3; p. 116, 18: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος αὐτῷ λέγει· ἐὰν οὖν διασπαράξωσιν οἱ λύκοι τὰ ἀρνία; εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ· μὴ φοβείσθωσαν τὰ ἀρνία τοὺς λύκους μετὰ τὸ ἀποθανεῖν αὐτά· καὶ ὑμεῖς μὴ φοβεῖσθε κτλ. Es folgt nun mit wenigen Aenderungen das Logion Luk. 12, 4 = Matth. 10, 28. Ferner IV, 5; p. 116, 9: εἶπεν ὁ κύριος. ἐὰν ἦτε μετ᾽ ἐμοῦ συνηγμένοι ἐν τῷ κόλπῳ μου καὶ μὴ ποιῆτε τὰς ἐντολάς μου, ἀποβαλῶ ὑμᾶς καὶ ἐρῶ ὑμῖν· ὑπάγετε ἀπ᾽ ἐμοῦ, οὐκ οἶδα ὑμᾶς, πόθεν ἐστέ, ἐργάται ἀνομίας[1] (Luk. 13, 27). Die gesperrt gedruckten Worte finden sich in keinem kanonischen Texte, und es wird die Frage offen bleiben, ob dieselben irgendwie als authentisch oder als werthlose apokryphische Zusätze zu betrachten sind.

4. Es verbleiben noch zwei außerkanonische Herrenworte, eines, welches sehr nahe verwandt ist mit Luk. 16, 10 und vielleicht nur eine Variante dieses kanonischen Wortes darstellt (vgl. VIII, 5; p. 122, 11: λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· εἰ τὸ μικρὸν οὐκ ἐτηρήσατε, τὸ μέγα τίς ὑμῖν δώσει; λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν)[2], das andere eben unser Logion

---

1) Von dem Schlußworte finden sich folgende kanonische und außerkanonische Parallelen:

Luk. 13, 27:	ἀπόστητε ἀπ᾽ ἐμοῦ πάντες ἐργάται ἀδικίας.
[2 Tim. 2, 19:	ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας πᾶς κτλ.]
Cyr. Luc. p. 325:	ἀπόστητε ἀπ᾽ ἐμοῦ ἐργάται τῆς ἀδικίας.
Epiph. p. 769:	ἀπόστητε ἀπ᾽ ἐμοῦ οἱ ἐργάται τῆς ἀνομίας.
Matth. 7, 23:	ἀποχωρεῖτε ἀπ᾽ ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν.
Apol. I, 16:	ἀποχωρεῖτε ἀπ᾽ ἐμοῦ ἐργάται τῆς ἀνομίας.
Or. c. Cels. II, 49:	ἀποχωρεῖτε ἀπ᾽ ἐμοῦ ὅτι ἐστὲ ἐργάται ἀδικίας.
Πιστ. Σ. p. 308:	ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν — ἀπέρχεσθε.
Ephr. Syr. p. 38:	ὕπαγε ἀπ᾽ ἐμοῦ, ἐργάτα τῆς ἀνομίας.
Ephr. Syr. p. 106:	ὕπαγε σὺ ἀπ᾽ ἐμοῦ, ἐργάτα ἀνομίας.
Cl. Rom. IV, 5:	ὑπάγετε ἀπ᾽ ἐμοῦ, — ἐργάται ἀνομίας.

Die hebräische Quelle aller dieser Varianten ist jedenfalls das allbekannte, vom Herrn im christologischen und eschatologischen Sinne verwendete Psalmenwort: סוּרוּ מִמֶּנִּי כָּל־פֹּעֲלֵי אָוֶן Ps. 6, 9, welchen Urtext die LXX folgendermaßen wiedergegeben haben: ἀπόστητε ἀπ᾽ ἐμοῦ πάντες οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν.

2) Die lateinische Version dieses Logion ist bei Iren. II, 34, 3 folgendermaßen erhalten: Si in modico fideles non fuistis, quod magnum est quis dabit vobis? Wie also in dem ὑπάγετε durch die Parallele bei Ephraem, so wird in diesem Logion durch Irenäus evident, daß die Evangelienquelle des zweiten Clemensbriefes mit ihren Varianten nicht isolirt stand.

(XII, 2; p. 128, 11), welchem die gegenwärtige Untersuchung hauptsächlich gilt.

Dies ist, abgesehen von einigen weiteren Anspielungen an evangelische Parallelen, der Umfang der Citate, aus welchen die von dem Autor des zweiten Clemensbriefes gebrauchte Evangelienquelle ersichtlich wird. Sie wird citirt mit folgenden Citationsformeln als εὐαγγέλιον VIII, 5, p. 122, 11; als γραφή II, 4, p. 114, 6 (wahrscheinlich auch XIV, 1, p. 130, 18); mit λέγει ὁ κύριος V, 2, p. 116, 15; VI, 1, p. 118, 14; III, 2, p. 114, 16; IV, 2, p. 116, 2; ferner εἶπεν ὁ κύριος IV, 5, p. 116, 9; IX, 11, p. 124, 13. XII, 2, p. 128, 11; endlich sogar auch λέγει ὁ θεός XIII. 4, p. 130, 9. Diese Citationsformeln geben über den Charakter der betreffenden Evangelienquelle keinen näheren Aufschluß. Nur ist es von vornherein unwahrscheinlich, daß ein so gut kirchlicher Schriftsteller wie der Verfasser dieser Homilie eine so stark häretische Schrift wie das Aegypterevangelium als Hauptquelle und als der Schrift des A. T. gleichwerthig benutzt, ja dieselbe sogar mit der Formel: λέγει ὁ θεός citirt haben sollte.

Aber was vor allen Dingen hierbei die Entscheidung geben muß, das ist der Charakter dieser Citate selbst, die auch da, wo sie über die kanonischen Texte hinausgehen, völlig frei sind von jeder häretischen, insbesondere enkratitischen, Tendenz, welche dem Aegypterevangelium sein Hauptgepräge verleiht. Dies gilt namentlich auch von dem Logion: ὅταν ἔσται τὰ δύο ἓν κτλ. XII, 2, zu dessen Behandlung ich nun zurückkehre.

Schon die Einleitung des Logion in der Quelle des zweiten Clemensbriefes: ἐπερωτηθεὶς γὰρ αὐτὸς ὁ κύριος ὑπό τινος, πότε ἥξει αὐτοῦ ἡ βασιλεία entspricht ganz und gar ähnlichen Fassungen der kanonischen Evangelien, namentlich bei Lukas (vgl. Luk. 12, 13; 17, 20; 18, 18). Ganz anders lautet die historische Einleitung im Aegypterevangelium. In demselben spielt sichtlich Salome eine Hauptrolle als Führerin des Gesprächs mit Jesu, wie eine ganz ähnliche Rolle der Maria, der Mutter Jesu, in der gnostischen Schrift Πίστις Σοφία zugetheilt ist. Wie werthlos aber diese historische Verwendung der Salome im Aegypterevangelium ist, geht schon daraus hervor, daß sie als μὴ τεκοῦσα auftritt, mithin nicht einmal als die Mutter der Kinder Zebedäi gedacht ist. Die einleitenden Worte des Aegypterevangeliums also: πυνθανομένης τῆς Σαλώμης, πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο sind sichtlich sekundärer Natur gegenüber der anspruchslosen Einleitung des Citates aus der Evangelienquelle des zweiten Clemensbriefes.

Vollends aber eine genaue Analyse und Vergleichung des Wortlautes beider Citate hätte eine Identificirung derselben von vornherein verbieten und den reinen Charakter des clementinischen Citates offenbar machen sollen. Namentlich die Analyse und Exegese, welche der Autor des zweiten Clemensbriefes selbst hinzufügt, so wenig dieselbe an die originale Größe des Logion hinanreicht, ist ein deutlicher Beweis, daß die häretisch-enkratitischen Gedanken des Aegypterevangeliums hier gänzlich fern gelegen haben.

Es sind vier einzelne Sätze, aus welchen das Logion besteht, und zu welchen je eine Erklärung des Autors gegeben ist.

a. ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν.

XII, 4; p. 128, 14: τὰ δύο δὲ ἕν ἐστιν, ὅταν λαλῶμεν ἑαυτοῖς ἀλήθειαν καὶ ἐν δυσὶ σώμασιν ἀνυποκρίτως εἴη μία ψυχή.

b. καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω.

XII, 4; p. 128, 15: καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω, τοῦτο λέγει· τὴν ψυχὴν λέγει τὸ ἔσω, τὸ δὲ ἔξω τὸ σῶμα λέγει. ὃν τρόπον οὖν σου τὸ σῶμα φαίνεται, οὕτως καί ἡ ψυχή σου δῆλος ἔστω ἐν τοῖς καλοῖς ἔργοις.

c. καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας.

XIV, 2; p. 132, 3: τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία.

d. οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ.

XII, 5; p. 128, 19: οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ, τοῦτο λέγει, ἵνα ἀδελφὸς ἰδὼν ἀδελφὴν οὐδὲν φρονῇ περὶ αὐτῆς θηλυκόν, μηδ' ἥδε φρονῇ τι περὶ αὐτοῦ ἀρσενικόν.[1]

Zusammenfassend diese Exegese, schließt der Autor XII, 6; p. 128, 21 seine Auslegung: ταῦτα ὑμῶν ποιούντων, φησίν, ἐλεύσεται ἡ βασιλεία τοῦ πατρός μου. Ich fasse nämlich nicht, wie Gebhardt und Harnack, diesen Schlußsatz als eine Fortsetzung des Citates, da in dem Logion selbst von einem ποιεῖν nicht die Rede ist, mithin das ταῦτα ποιούντων nicht in koncinner Weise an das Logion sich anschließt. Vielmehr sehe ich in diesem Satz eine abschließende Formel der von dem Autor gegebenen Auslegung, in welcher von einem ποιεῖν thatsächlich die Rede war: λαλεῖν ἀλήθειαν — καλὰ ἔργα — οὐδὲν φρονεῖν θηλυκὸν — ἀρσενικόν. Das φησίν ist also in diesem Falle nicht Citationsformel, sondern hat den Sinn und die Bedeutung des zweimal vorausgegangenen τοῦτο λέγει = er will damit sagen.

Abgesehen von der zu dem dritten Satztheil (an einer anderen Stelle im Anschluß an Gen. 1, 27) gegebenen Exegese: τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία, einer Deutung, welche an apostolische Tiefe heranragt, ist die Auslegung, welche der Autor dem Logion gibt, sehr schwach und harmlos, aber um so gewisser frei von jeglicher enkratitischer Tendenz oder ungesunder Lehre.

Wie ganz anders nun präsentirt sich das Logion in der Fassung des Aegypterevangeliums. Da ist zunächst bemerkenswerth, daß der wichtige zweite Satztheil: καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω ganz in Wegfall gekommen ist. Das ist nicht eine harmlose Kürzung, sondern eine principielle Aenderung des Textes. Denn dadurch rückt der erste Satz: ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν unmittelbar an die beiden letzten Sätze: καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ. Infolge dessen muß das δύο des ersten Satzes auf das ἄρσεν und θῆλυ bezogen werden, eine Bezugnahme, an welche, wie oben gezeigt worden ist, der Autor des zweiten Clemensbriefes nicht von fern gedacht hat. Eine weitere Folge davon ist, daß nun das ganze Logion von der Aufhebung des Geschlechtsunterschiedes zu handeln scheint, und daß diese Aufhebung des Geschlechtsunterschiedes als das wesentliche

1) Diese Epexegese, bei welcher der Autor Schritt für Schritt die einzelnen Theile des Textes ohne jede Variante wiederholt, ist zugleich ein exakter Beweis für die Genauigkeit, Quellenmäßigkeit und Reinheit seines Citates.

Kennzeichen von dem Kommen des Gottesreiches hingestellt wird. Es gewinnt also schon durch diese bedeutungsvolle Weglassung das Diktum dieselbe programmartige Spitze wie das andere vom Aegypterevangelium dem Herrn in den Mund gelegte Wort: ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας.

Aber an Stelle dieses weggelassenen Satztheils ist noch ein Zusatz an die Spitze des Logions gestellt, welcher viel bestimmter diese Tendenz ausdrückt und gewissermaßen eine gewaltsame Aufhebung des Geschlechtsunterschiedes und Geschlechtstriebes (ein καταπατεῖν) fordert: ὅταν οὖν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε. Klar ist es hierbei, daß das ἔνδυμα αἰσχύνης als Sinnbild geschlechtlicher Verbindung gelten, daß der Coitus an sich als eine αἰσχύνη und als sündliche Befleckung bezeichnet und somit die gewaltsame Unterdrückung und Aufhebung des Geschlechtstriebes durch das καταπατήσητε erfordert werden soll.

Und wenn man endlich die Einleitung dieses Logion im Aegypterevangelium mit den früheren Citaten daraus vergleicht, so wird eine Rückbezugnahme auf die früher citirten Fragmente dieses Evangeliums durch die Worte: τὰ περὶ ὧν ἤρετο ersichtlich, sodaß man deutlich zu erkennen vermag, wie Clemens Alexandrinus in seinem dritten Buche der Stromata von Kap. 6—13 nach und nach die Bruchstücke eines zusammenhängenden Gesprächs zwischen Christus und Salome aus jener häretischen Evangelienschrift beibringt, und daß durch Wiederzusammenfügung dieser Bruchstücke ein einziges größeres Fragment entsteht, welches annähernd folgenden Wortlaut gehabt haben dürfte.

Wiederhergestelltes Fragment des Aegypterevangeliums.

Τῇ Σαλώμῃ πυνθανομένῃ, μέχρι πότε θάνατος ἰσχύσει; εἶπεν ὁ κύριος· μέχρις ἂν ὑμεῖς αἱ γυναῖκες τίκτετε. ἦλθον γὰρ καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας. καὶ ἡ Σαλώμη ἔφη αὐτῷ· καλῶς οὖν ἐποίησα μὴ τεκοῦσα. ὁ δὲ κύριος ἠμείψατο λέγων· πᾶσαν φάγε βοτάνην, τὴν δὲ πικρίαν ἔχουσαν μὴ φάγῃς. πυνθανομένης δὲ τῆς Σαλώμης, πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο, ἔφη ὁ κύριος· ὅταν οὖν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε, καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ.[1]

Man kann von hier aus einen Einblick thun in das Getriebe jener Falschmünzerwerkstätten, in denen echtes (δόκιμον) Gold mit unedlem (κίβδηλον) Metall zu unechten Münzen (παραχαράγματα) zusammengeschweißt, und von denen aus dann diese falschen Münzsorten, mit dem Bildniß des Herrn versehen, unter seinem Namen in der Kirche verbreitet wurden.[2] Ein solches mit etwas echtem Gold

1) In ähnlicher Weise hat auch Hilgenfeld, a. a. O., S. 44 das Fragment rekonstruirt.

2) Als Nachtrag zu dem Artikel in Heft 4 füge ich noch die Bemerkung bei, daß das dort angeführte Citat bei Caesarius quaest. 78. vollständig folgendermaßen lautet: ὁ δὲ τῶν ὅλων θεὸς — ἐν εὐαγγελίοις φησί· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι, διακρίνοντες ἐκ τοῦ δοκίμου τὸ κίβδηλον. Auch ist noch ein Citat des Cyrillus von Jerusalem nachzutragen, welcher gegen das Ende der sechsten Katechese sagt: γίνου δόκιμος τραπεζίτης, τὸ καλὸν κατέχων, ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπεχόμενος. Seine Version des Logion stimmt also mit der von Origenes, Pamphilus, Cyrillus Alexandrinus gebrauchten sowie mit 1 Theß. 5, 21. 22 überein.

legirtes παραχάραγμα war auch das Aegypterevangelium. Echte Herrenworte, wie Luk. 23, 29: μακάριαι αἱ στεῖραι, καὶ κοιλίαι, αἳ οὐκ ἐγέννησαν, ferner Matth. 5, 17: οὐκ ἦλθον καταλῦσαι κτλ., und ebenso namentlich auch unser Logion: ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν, aus dem Zusammenhang gerissen, nur theilweise herübergenommen, mit häretischen Gedanken verschmolzen, in neuen tendenziösen Zusammenhang gebracht, wurden zur Verbreitung der gefährlichsten Irrlehren unter dem Deckmantel der höchsten Autorität verwendet.

Hiermit kann die Untersuchung über das Aegypterevangelium abgeschlossen werden.[1] Im Laufe derselben hat es sich bestätigt, daß diese Evangelienschrift eine im Dienste enkratitischer und zugleich antitrinitarischer Gnosis verfaßtes Machwerk gewesen ist. Es hat sich ferner ergeben, daß für eine Verwandtschaft oder gar Identität der verhältnißmäßig guten Evangelienquelle, welcher der zweite Clemensbrief folgt, mit dem Aegypterevangelium auch nicht der geringste Beweis vorliegt.

Ganz besonders dürfte es dabei gleichzeitig gelungen sein, das Logion des zweiten Clemensbriefes: ὅταν ἔσται τὰ δύο ἓν κτλ. aus der Umgarnung mit dem Aegypterevangelium, in welcher es seit Grabe und Fabricius bis auf Hilgenfeld verstrickt war, zu befreien, dasselbe in seiner Reinheit herzustellen und nunmehr auch eine Prüfung desselben auf seine Authenticität hin und eine unbefangene Exegese seines Wortlautes durch Herbeiziehung der kanonischen Parallelen zu ermöglichen.

Jenes Logion ist als ein Räthselwort zu betrachten, wie der Herr solche Räthselworte liebte (vgl. Mark. 7, 15; Joh. 2, 19; 16, 17). Genauer betrachtet, sind es vier Räthselworte. Und zwar soll nach dem Zusammenhang deren Lösung mit dem Kommen seines Reiches zusammenfallen. Es müssen also vier Grundgesetze für die Entwickelung des Gottesreiches in diesen vier Räthselworten verborgen liegen. Indem nachstehend der Versuch gemacht wird, die vier Räthsel zu lösen, mögen die einzelnen Satztheile übersichtlich zusammengestellt werden.

Τότε ἥξει αὐτοῦ ἡ βασιλεία,
a. ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν,
b. καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω,
c. καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας,
d. οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ.

Der Anfang der Erklärung möge mit dem dritten Satze gemacht werden, weil hierzu der Autor des zweiten Clemensbriefes, wenn auch nur gelegentlich, die richtige Deutung schon gegeben hat. Vgl. XIV, 2; p. 132, 3: τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία. Diese Deutung muß deshalb als die richtige angesehen werden, weil apostolische Autorität hinter ihr steht. Denn es ist kein geringerer als Paulus, welcher ganz in demselben Sinne und Zusammenhang sagt Eph. 5, 30: τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν· ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν,

1) Der kleinen Monographie von M. Schneckenburger „Ueber das Evangelium der Aegypter, ein historisch-kritischer Versuch" (Bern 1834) konnte ich nicht habhaft werden. Doch dürfte das auch unerheblich sein, da Schneckenburger und Hilgenfeld sichtlich denselben Standpunkt einnehmen.

ganz ähnlich wie auch schon, nur mit besonderer Hervorhebung des Männlichen, 2 Kor. 11, 2: ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς ἑνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ. Es soll zwischen dem männlichen Prinzip (ἀνήρ) und dem weiblichen Prinzip (παρθένος), d. h. zwischen Χριστός und der ἐκκλησία ein ἁρμόζεσθαι stattfinden, oder wie es unser Logion ausdrückt: εἶναι τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας. Das ist die Lösung dieses Räthsels, die Enthüllung des großen μυστήριον, welches Paulus Eph. 5, 25—32 so herrlich ausführt. Wenn Christus, als das männliche Prinzip, gebend, wirkend und bestimmend, mit der Kirche als dem weiblichen, empfangenden, sich dem Manne hingebenden Princip (τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας) sich vereinigt, dann kann das Kommen seines Reiches vor sich gehen.

In der Erklärung des zweiten Satzes: καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω ist der Autor des zweiten Clemensbriefes weniger glücklich gewesen, wenn er sagt: τὴν ψυχὴν λέγει τὸ ἔσω, τὸ δὲ ἔξω τὸ σῶμα λέγει· ὃν τρόπον οὖν σου τὸ σῶμα φαίνεται, οὕτως καὶ ἡ ψυχή σου δῆλος ἔστω ἐν τοῖς καλοῖς ἔργοις. Denn wenn auch diese Erklärung nicht geradezu falsch ist, so ist sie doch zu ungenügend, um als ein Grundgesetz für die Entwickelung des Gottesreiches auf Erden gelten zu können. Dagegen liegt ein Herrenwort in den kanonischen Evangelien vor, welches eine Analogie bietet, nämlich Matth. 23, 26: καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος, ἵνα γένηται καὶ τὸ ἐκτὸς αὐτῶν καθαρόν.[1] Hier ist die Priorität der inneren Welt gegenüber der äußeren Welt im Gleichniß ausgesprochen. Und etwas Aehnliches birgt sich in dem: καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω. Denn es ist wohl zu bemerken, daß es nicht lautet: καὶ τὸ ἔσω ὡς τὸ ἔξω, sondern umgekehrt. Das Innere soll für das Aeußere maßgebend sein. Folglich soll die Entwickelung des Reiches Gottes von innen heraus vor sich gehen. Das Ziel dieser Entwickelung aber soll die Durchdringung der Außenwelt sein mittels der von innen heraus wirkenden Kräfte, die in Gottes Reich walten. In einfachster Form, in kurzem Räthselwort also der tiefste Gedanke. Eine nahe Analogie dazu ist jenes Wort des Herrn Luk. 17, 20, 21, welches verdient neben unser Logion gestellt zu werden.

Clem. Rom. II, 12, 2:	Luk. 17, 20, 21:
ἐπερωτηθεὶς γὰρ αὐτὸς ὁ κύριος ὑπό τινος, πότε ἥξει αὐτοῦ ἡ βασιλεία, εἶπεν· ὅταν ἔσται — — τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω.	ἐπερωτηθεὶς δὲ ὑπὸ τῶν Φαρισαίων, πότε ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ἀπεκρίθη αὐτοῖς καὶ εἶπεν· — — ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν.

Man erkennt aus dieser Vergleichung, wie congenial die beiden Aussprüche Christi, der außerkanonische und der kanonische, sich zueinander verhalten.

Aber auch zu dem ersten Satztheile: ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν sind kanonische Parallelen vorhanden, welche, gegenüber der völlig ungenügenden Deutung im zweiten Clemensbriefe, auf die richtige Spur der Erklärung leiten. Als eine zweigetheilte Welt, nämlich als die jüdische Welt und als die heidnische Welt,

---

1) Vgl. hierzu folgende Uebersetzungsvarianten neben τὸ ἐκτός und τὸ ἐντός bei Clem. Al. Paedag. III, 9, 48, p. 282: οὐαὶ ὑμῖν, ὅτι καθαρίζετε τὸ ἔξω τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος, ἔνδοθεν δὲ γέμουσιν ἀκαθαρσίας· καθάρισον πρῶτον τὸ ἔνδον τοῦ ποτηρίου, ἵνα γένηται καὶ τὸ ἔξωθεν καθαρόν. Auch Cod. Cantabr. liest wie Clem. Al. τὸ ἔξωθεν für τὸ ἐκτός.

standen die Völker der Erde da vor dem Kommen des Reiches, das Jesus stiftete. Diese Zweitheilung aufzuheben und die Völker zu einer höheren Einheit in seiner Person und in seinem Reiche zusammenzuführen, das war das Werk Jesu: ἔσται τὰ δύο ἕν. Ganz so als eine zweigetheilte Welt unterscheidet Jesus Joh. 10, 16 die Völker: neben den πρόβατα ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης die ἄλλα πρόβατα. Das Ziel aber des Reiches Gottes ist die Ueberwindung dieser Zweiheit: γενήσεται μία ποίμνη, εἷς ποιμήν. Das ist ganz unser Logion: ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν.[1] Dieser selbe Grundgedanke geht nun auch durch die Paulinische Theologie hindurch. In den Paulinischen Reden der Apostelgeschichte, im Galater- und Römerbrief, im Epheserbrief: überall steht uns diese Zweiheit vor den Augen: Ἰουδαῖοι καὶ Ἕλληνες. Und die Versöhnung dieser Gegensätze in Christo und seinem Reiche, ihre Vereinigung εἰς ἓν σῶμα, εἰς ἓν πνεῦμα (1 Kor. 12, 13; Eph. 4, 4; 3, 5. 6): das ist stets das Ziel, wohin die Paulinischen Gedanken steuern. Und wie dieses ganz besonders die Grundgedanken des Epheserbriefes sind, so kommen in diesem Paulinischen Sendschreiben sogar Worte vor, welche unmittelbar an unser Logion erinnern.

Eph. 2, 14:

ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν.

Eph. 2, 16:

καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι.

Eph. 2, 18:

δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα.

Auch im Galaterbriefe sind die ἀμφότεροι, nämlich die Ἰουδαῖοι καὶ Ἕλληνες, als εἷς ἐν Χριστῷ mit Worten, welche ebenfalls an unser Logion erinnern, dargestellt.

Gal. 3, 28:

οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, — πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Das Fallen der Scheidewand (μεσότοιχον Eph. 2, 14) zwischen der jüdischen Welt und der heidnischen Völkerwelt hat also Jesus im Räthselwort als das sichere Kennzeichen für das Kommen seines Reiches vorausgesagt mit den Worten: ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν. Und Paulus ist der erste gewesen, der die Lösung dieses Räthselwortes gefunden und gegeben hat.

---

1) Man vgl. hierzu noch Joh. 11, 51b, 52: ἤμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους, καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον, ἀλλ' ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν. Ferner Διδ. IX, 4: ὥσπερ ἦν τοῦτο κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἕν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν. Endlich ist besonders interessant, was Irenäus V, 17; p 314 beibringt: ὡς ἔφη τις τῶν προβεβηκότων, διὰ τῆς θείας ἐκτάσεως τῶν χειρῶν, τοὺς δύο λαοὺς εἰς ἕνα θεὸν συνάγων, (scil. ὁ λόγος τοῦ θεοῦ). δύο μὲν γὰρ αἱ χεῖρες, ὅτι καὶ δύο λαοὶ διεσπαρμένοι εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς· μία δὲ μέση κεφαλή. ὅτι εἷς ὁ θεὸς ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν ὑμῖν. Die δύο λαοί sind also die Juden einerseits und die Heiden andererseits, nach denen die zwei Hände Christi vom Kreuze aus sich ausstrecken, um beide zu einen in sich.

Daß aber Paulus Gal. 3, 28 wirklich unser Logion vor Augen gehabt hat, wird unwiderleglich erkannt an den weiteren Worten: οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ, welche Worte fast buchstäblich mit dem vierten Satztheile des Logion: οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ übereinstimmen. So wenig in den Worten: ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν die Aufhebung und Vernichtung der Völkerunterschiede, so wenig ist mit diesem letzten Satztheile die Aufhebung oder gar die gewaltsame Vernichtung der Geschlechtsunterschiede angezeigt. Auch für das οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ hat schon Paulus in dem πάντες εἷς ἐν Χριστῷ die authentische Erklärung des Herrenwortes und damit die Lösung des Räthsels gegeben. Wie die Heiden durch Christi Reich gleichberechtigt an dem Heile werden: εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας (Eph. 3, 6): ebenso werden auch die Weiber συγκληρονόμοι τῆς χάριτος τῆς ζωῆς. Und es ist daher als ein weiteres Kennzeichen für das siegreiche Vorwärtsschreiten des Reiches Gottes zu betrachten, wenn das Weib aus der Sklaverei erlöst wird und geistig gleichberechtigt neben dem Manne zu stehen beginnt, wenn der Grundsatz gilt: οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ, nämlich ἐν Χριστῷ.

So sind es denn vier Grundgesetze des Reiches Gottes, welche der Herr in jenem Logion gnomenartig ausgesprochen hat:

a. Die zweigetheilte Welt der Juden und Heiden (τὰ δύο) soll in ihm ein ἕν werden.
b. Dieser Prozeß soll nicht zwangsweise von außen, sondern in freier Weise von innen vor sich gehen; die Außenwelt soll von der Innenwelt durchdrungen werden (τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω).
c. Das bestimmende männliche Prinzip (τὸ ἄρσεν) ist dabei Christus selbst, dem sich die ἐκκλησία in weiblich empfangender Weise (ὡς ἡ θήλεια) hingeben muß, wenn das Reich Gottes kommen soll.
d. Dabei werden wie die Volksunterschiede, so auch die Geschlechtsunterschiede zu einer höheren Geisteseinheit verklärt, an Stelle der Sklaverei und der Unmündigkeit des Weibes tritt die Gleichberechtigung aller am Reiche Gottes (οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ).

In der That also giebt Gal. 3, 28 eine rechte Auslegung jenes Herrenwortes:

οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην,
οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος,
οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ,
πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.[1]

---

1) Ob auch schon in Gal. 3, 20 dem Apostel das Logion vorgeschwebt hat: diese Frage dürfte wohl zu erwägen sein, um vielleicht auf diesem Wege eine Lösung jenes exegetischen Räthsels zu ermöglichen. Die Deutung wäre dann ganz im paulinischen Sinne folgende: ὁ δὲ μεσίτης (der wahre Mittler, Christus, im Gegensatz zu seinem unvollkommenen Vorbilde, dem Mittler des Gesetzes V. 19) ἑνὸς οὐκ ἐστίν (zu ergänzen: ἀλλὰ τῶν ἀμφοτέρων, τῶν Ἰουδαίων καὶ Ἑλλήνων)· ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν (Gott, zu dem der Mittler τὰ δύο, τὰ ἀμφότερα, τοὺς ἀμφοτέρους hinführt, ist der Eine, und in ihm ist die Einheit für die beiden bisher getrennten Welten). Es wäre also dann in Gal. 3, 20 derselbe Sinn zu suchen wie in Eph. 2, 14:

Innerhalb der ganzen Paulinischen Literatur kehren diese vier Grundgesetze des Reiches Gottes in den mannichfaltigsten Variationen wieder.

An vorstehende Exegese des Logion, bei welcher vorzugsweise im paulinischen Sinne die geschichtliche Entwickelung des Reiches Gottes ins Auge gefaßt worden ist, schließt sich wie von selbst die eschatologische Betrachtungsweise, sofern selbstverständlich erst mit der Vollendung des Reiches Gottes die vollständige Lösung jener vier Räthselworte eintreten wird. Nämlich:

a. es soll zuletzt sowol das πλήρωμα τῶν ἐθνῶν (Röm. 11, 25) als auch πᾶς Ἰσραήλ (Röm. 11, 26) in die βασιλεία Christi eingehen, und dann erst soll ganz erfüllt werden: ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν;

b. wenn die Außenwelt von der Innenwelt ganz durchdrungen sein, wenn Außenwelt und Innenwelt sich völlig decken wird (ὅταν ἔσται τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω), dann wird der Zustand der Verklärung eintreten, ein neuer Himmel und eine neue Erde (2 Petr. 3, 13 = Offb. 21, 1);

c. wenn die verklärte ἐκκλησία zubereitet ὡς νύμφη κεκοσμημένη τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς (Offb. 21, 2) mit dem Herrn für immer sich vereinigen wird, dann gilt: τὸ ἄρσεν ἔσται μετὰ τῆς θηλείας in Ewigkeit;

d. in der verklärten Welt werden dann auch die Geschlechtsunterschiede alle Bedeutung verlieren: ἐν τῇ ἀναστάσει οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται (Matth. 22, 30 = Mark. 12, 25 = Luk. 20, 35) = ἔσται οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ.

Man sieht, daß auch diese eschatologische Deutung der vier Räthselworte durchaus in der Richtung der kanonischen Herrenworte und der kanonischen Schriften überhaupt sich bewegt. Die Mehrdeutigkeit aber unseres Logion entspricht auch der sonstigen Prophetie des Herrn, sofern die zukunftsgeschichtliche Entwickelung seines Reiches und die eschatologische Vollendung desselben in eins geschaut wird.

Dreierlei dürfte aber jedenfalls durch den Gang der vorstehenden Untersuchung evident geworden sein: erstlich daß die Gestalt, welche das Logion im Aegypterevangelium gewonnen hat, ein häretisches Zerrbild desselben ist;[1] zweitens daß die Fassung des Logion im zweiten Clemensbriefe durch die Vergleichung mit den kanonischen Parallelen als echt sich bewährt; drittens daß schon Paulus sowol im Galater- als im Epheserbriefe dieses Herrenwort benutzt hat.

ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν und Eph. 2, 18: δι᾽ αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα. Vgl. Eph. 4, 6: εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων. Wie der Apostel Gal. 3, 16 schon das ἐφ᾽ ἑνός betont und Gal. 3, 28 das πάντες εἷς ἐν Χριστῷ hervorhebt, so hätte auch Gal. 3, 20 ihm derselbe Gedanke: ἔσται τὰ δύο ἕν vorgeschwebt.

1) Dies zeigt sich auch darin, daß für den häretischen Zusatz des Aegypterevangeliums: ὅταν οὖν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε nicht eine einzige kanonische Parallele vorhanden ist.

D. v. Hofmann's Lehre von der H. Schrift.

Von Pfarrer **Julius Kelber** in München.

Es ist ein kühnes, aber wahres Wort, wenn Hofmann („Biblische Hermeneutik“ S. 34) sagt: „Wie nur der evangelische Christ in ungetrübter Gewißheit seines Heiles steht, so auch er nur in unverkümmerter Gewißheit darüber, was es um die H. Schrift sei“. Daß aber die Gewißheit selbst nicht mit der wissenschaftlichen Darlegung oder Begründung zu verwechseln sei, tritt uns fast nirgends so auffällig entgegen als hier. Oder ist es nicht zu verwundern, daß unsere Kirche, die auf der H. Schrift als auf ihrem festen Grunde ruht und ihr allein normative Bedeutung für ihr ganzes Glauben und Leben zuerkennt, es bisjetzt noch nicht zu einer das theologische Bedürfniß völlig befriedigenden Darstellung gerade dessen, was es um die H. Schrift sei, gebracht hat? Eine kurze Rückschau auf den bisherigen Verlauf der Lehrentwickelung wird uns dies bestätigen.

Die Reformation, welche die Schrift überhaupt erst wieder an das Licht gezogen, ist natürlich auch von dem entscheidendsten Einfluß auf die erneute Werthschätzung der H. Schrift gewesen. Mit der Berufung auf die Schrift als das untrügliche Wort der Wahrheit behauptete sie ihr Recht gegenüber einer durch die Jahrhunderte geheiligten Tradition, welche Lehre und Leben der Kirche fast bis zur Unkenntlichkeit umgestaltet hatte. War die Methode der Auslegung in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche ganz willkürlich und daher so schwankend gewesen, daß man freilich auf sie keine Gewißheit der Wahrheit gründen konnte, so wurde jetzt zuerst durch Melanchthon der allegorisirenden Auslegung und der Annahme eines mehrfachen Schriftsinnes die Forderung grammatisch-historischer Auslegung gegenüber gestellt. Und stand die Schriftauslegung in der vorreformatorischen Zeit, soweit von einer solchen überhaupt die Rede war, ganz unter der normativen Autorität der Kirchenlehre, so stellte dagegen die Reformation den Grundsatz auf, daß die H. Schrift durch sich selbst auszulegen sei. Luther selbst, so sehr er auf die Bibel als auf das feste Bollwerk der Wahrheit trotzte, nahm gleichwol innerlich eine sehr freie Stellung zur H. Schrift ein. Ob die einzelnen Schriften „Christum treiben“, war ihm der Maßstab ihrer größeren oder geringeren Bedeutung, wobei er ausdrücklich das Vorhandensein minderwerthiger Bestandtheile anerkannte. Seine Antipathie gegen einzelne Schriften ist bekannt. Ein Beweis, daß selbst die mächtigste und reichste christliche Einzelpersönlichkeit sich nicht gleichmäßig dem Ganzen der Schrift zu assimiliren vermag, und daß hierfür nur die Gesammtindividualität der Kirche das entsprechende Organ der Werthschätzung besitzt.

Wenn unsere altkirchlichen Dogmatiker das Ganze der Schrift als eine in sich geschlossene Offenbarung mit Nachdruck betonten, so waren sie damit gegenüber dem subjektiven Ermessen des Einzelnen und der aus demselben hervorgehenden willkürlichen Ablehnung einzelner Schriften durchaus im Rechte. Aber

die Art, wie hier Schrift und Offenbarung als schlechthin identische Begriffe vorausgesetzt wurden, und die rein abstrakt logische Konsequenz, mit welcher dieser Vordersatz bis aufs Aeußerste verfolgt wurde, konnte weder der thatsächlichen Wirklichkeit der Schrift gerecht werden noch der mit ihr gegebenen Wahrheit förderlich sein. Der Inspirationsbegriff der alten Dogmatiker schließt bekanntlich nicht nur den impulsus ad scribendum und die suggestio rerum, sondern auch die suggestio verborum ein. Während man die letztere bis auf die einzelnen Schriftzeichen erstreckte, wurde bezüglich der ersteren ausdrücklich behauptet, daß sie sich nicht blos auf den wesentlichen Heilsinhalt beziehe; es sei vielmehr auch alles das, was der natürlichen Wahrnehmung angehöre oder der historischen Kenntniß zugänglich gewesen, auf die Wirkung des heiligen Geistes zurückzuführen. Demgemäß ist die Schrift schlechthin irrthumsfrei: omnia et singula sunt verissima, sive dogmatica illa sint, sive moralia, sive historica, chronologica, topographica; nulla oblivio, nullus memoriae lapsus. Selbst bezüglich der Handschriften nequaquam concedendum est, errorem quendam descriptorum culpa esse commissum. Es leuchtet ein, wie mechanisch einerseits diese Theorie das Verhältniß des Geistes Gottes zu den heiligen Schriftstellern faßte; und wie sie andererseits ohne historisches Verständniß bezüglich des Werdens der H. Schrift war. Und doch war es nicht blose theologische Rechthaberei, die diese Lehre ausbildete, sondern es war in erster Linie ein Glaubensinteresse, das sich daran knüpfte. Die ganze evangelische Glaubensgewißheit schien jenem Zeitalter gefährdet, wenn die geringste menschliche Schwachheit an dem Worte der Wahrheit haftete.

Die Mängel dieser Darstellung waren indessen so augenscheinlich, daß der Widerspruch dagegen nicht ausbleiben konnte. Zwar der vulgäre Rationalismus, wie sehr er durch seine vernunftgemäße Auslegung die Schrift ihres wesentlichen Inhalts entleerte, war bezüglich des Schriftganzen noch in der Hauptsache konservativ. Man ließ dem Volke seine Ehrfurcht vor der Bibel und blickte selbst aus ehrerbietiger Ferne auf sie hin. In irgendeiner supranaturalen Beziehung schien sie doch zu dem göttlichen Walten zu stehen, wenn es auch ungebildet gewesen wäre, dies offen auszusprechen. Viel gründlichere Arbeit aber that die auf pantheistischen Voraussetzungen ruhende negative Kritik einer bald darauf folgenden Zeit. War nach der orthodoxen Dogmatik alles in der Schrift, selbst wenn es dem rein natürlichen Erkennen und Geschehen angehört, auf unmittelbar göttliche Eingebung zurückzuführen, so ist nach dieser Anschauung alles in ihr rein natürlichen Ursprungs, selbst wenn es das innerste und eigenste Gebiet des religiösen Lebens berührt. Denn eine transscendente Wirkung ist ja von vornherein nach den Voraussetzungen ausgeschlossen. Die Bibel ist ein Schriftdenkmal wie andere auch, auf demselben Wege entstanden und daher nach demselben Maßstabe zu beurtheilen; nach ihrer Eigenthümlichkeit ein Erzeugniß des religiösen Geistes, der aber selbst nur dem allgemeinen Geiste angehört, welcher in aller endlichen Entwickelung zur Erscheinung und auf deren Höhepunkten zum Bewußtsein kommt. Wenn diese Kritik, die ganz auf mitgebrachten Voraussetzungen ruht, am allerwenigsten eine voraussetzungslose genannt werden kann, so hat sie doch anderer-

seits auf den verschiedensten Gebieten einen anerkennenswerthen Einblick in den organischen Zusammenhang des Werdens wie in die historische Entwickelung des Geschehens an den Tag gelegt. Und so mußte die mechanische und zugleich unhistorische Anschauung der rechtgläubigen Dogmatiker ihr manche erwünschte Blöße bieten, auf die sie ihren Angriff richten konnte. Es war leicht, auf kritischem Wege darzuthun, daß die biblischen Handschriften durch Zeit und Menschen mannichfachem Verderben ausgesetzt gewesen, wie andere Schriften auch. Auch vermochte man sehr wohl gegenüber der Offenbarungsgleichheit der orthodoxen Ansicht den zeitgeschichtlichen Fortschritt sowie die individuelle Auffassung und Darstellung der heiligen Schriftsteller nachzuweisen, ja selbst einzelne scheinbare Widersprüche oder wirkliche Irrthümer aufzufinden. Alles Dinge, die, wenn sie auch den Mittelpunkt des Glaubens nicht unmittelbar berührten, doch die vordem übliche wissenschaftliche Vertretung desselben in nicht geringe Verlegenheit setzen mußten.

Noch von einer anderen Seite wurde mit historischen Waffen gekämpft. Die römische Kirche hat gewiß nicht den Beruf, historische Kritik zu üben. Aber sie kämpft für die Autorität der Kirche gegenüber der alleinigen Autorität der H. Schrift und für die Gleichberechtigung der Tradition mit dem geschriebenen Worte Gottes. Ja, sie hat sich mit Herz und Mund längst für die höhere Autorität der Kirche entschieden. Sie billigt daher zwar die Resultate der negativen historischen Kritik nicht; aber sie sieht mit Behagen, wie dadurch das Ansehen der Schrift in vielen Kreisen erschüttert wird. Ist ja doch damit erwiesen, daß die Schrift ihre göttliche Legitimation nicht in sich selbst hat, sondern sie nur von der Kirche zu Lehen trägt. Und nun beeilt man sich, ferner nachzuweisen, in einem wie unmittelbaren, unlösbaren Zusammenhange die Schrift des N. T. mit dem Leben der ersten Kirche stehe; wie der Kanon überhaupt erst durch die Kirche festgestellt worden sei und also seine Geltung nur der Autorität der Kirche verdanke; ja, wie auch weiterhin durch die Kirche sich ohne direkt nachweisbaren Zusammenhang mit dem geschriebenen Worte Gottes ein gottgewirktes Zeugniß der Wahrheit erstrecke. Gewiß wird hier theils zu viel behauptet, theils Unrichtiges gefolgert. Aber es bleibt des thatsächlich Richtigen doch genug. Und die blose Behauptung der Dogmatiker, daß Schrift und Wort Gottes unter allen Umständen sich decke, und daß die Autorität der Schrift etwas von dem Zeugniß der Kirche völlig Unabhängiges sei, kann diese Thatsachen nicht aus der Welt schaffen.

Es bedurfte einer von Grund aus neuen Behandlung der Lehre von der H. Schrift, um dem allen wirksam und so begegnen zu können, daß das Glaubensinteresse des Christen unverletzt blieb, während die wissenschaftliche Methode seiner Vertheidigung auch dem Gegner Achtung gebot. Mit der Erneuerung des schriftgemäßen Glaubens in unseren Tagen ist auch ein Eindringen in das Wesen der H. Schrift verbunden gewesen, das uns in der That erst die ungetrübte Gewißheit dessen, was es um die Schrift sei, wissenschaftlich vermitteln konnte. Der Name Hofmann ist hier von Epoche machender Bedeutung. Ein Schrifttheolog wie er konnte unmöglich die alten Bahnen gehen. Er war es, der in erster Linie

die Lehre von der H. Schrift nicht unter den Voraussetzungen der Dogmatik behandelte oder gelegentlich bei den Gnadenmitteln auf sie zu sprechen kam, sondern ihr in seinem System eine eigene bedeutsame Stelle gab. Und zwar so, daß er die Schrift im Zusammenhang mit der Heilsgeschichte als deren gottgewirktes Ergebniß darstellt. Christus, der Heilsmittler, weist zurück auf eine Geschichte, deren Abschluß er gewesen. Diese vorbildliche, auf ihn abzielende Geschichte wirkte sich im Volk des heilsgeschichtlichen Berufes aus. Nachdem die Gestalt dieses Volkslebens als die des alttestamentlichen Gottesreiches hingesunken war, mußte jene vorbereitende Geschichte, um das Volk gleichwol dem Bringer des Heils entgegenzubereiten, in einem entsprechenden Schriftdenkmal zusammengefaßt werden. Wir haben es vor uns in der alttestamentlichen Schrift; und derselbe Geist Gottes, der die Heilsgeschichte wirkte, hat auch dieses Schriftdenkmal gewirkt. Ihm blieb, als es abgeschlossen war, die Gemeinde des Heils unterstellt und bedurfte fernerhin bis zur Verwirklichung des Heils keiner weiteren Offenbarung mehr. Auch der Herr hat sich mit seinen Jüngern der alttestamentlichen Schrift als einem gottgewirkten Ganzen unterstellt und sich selbst als ihr Ziel und Ende bezeichnet, womit für die Christenheit ihre fortdauernde Geltung begründet ist. Das in Christo verwirklichte Heil ist aber noch nicht zu seiner schließlichen Vollendung gelangt. Denn das Volk des heilsgeschichtlichen Berufs hat als solches dem von Gott gesandten Heilsmittler den Glauben verweigert. Mit dem Thatbestande einer Christenheit aus den Heiden neben dem Fortbestande eines ungläubigen Israel ist eine Zwischenzeit zwischen dem Anfang und dem Schluß der neutestamentlichen Heilsgeschichte eingetreten. Soll die Gemeinde in wesentlicher Einheit mit ihrem gottgewirkten Anfang ihrem Ziele entgegengeführt werden, so bedarf sie eines bleibenden Schriftdenkmals ihres Anfangs. Und es ist hergestellt durch Wirkung desselben heiligen Geistes, dem sie selbst ihren Ursprung verdankt. Dieses Schriftdenkmal, welches wir im N. T. vor uns haben, ist der alttestamentlichen Schrift gleichartig; denn es ist ausschließlich israelitischen Ursprungs. Und wir haben an ihm ein vollständiges und entsprechendes Denkmal der christlichen Anfangsgeschichte; denn alle diese Schriften rühren von Gliedern der ersten Christenheit her. Da außer den Beziehungen und Gegensätzen, welchen gegenüber das Christenthum in seiner Anfangszeit sich bewährt hat, andere wesentlich verschiedene nicht denkbar sind, so ist dieses Schriftdenkmal durchaus geeignet, die Gemeinde ihrer Vollendung entgegenzuführen. So wenig daher die alttestamentliche Gemeinde nach Abschluß des alttestamentlichen Schriftganzen bis zum Eintritt des Heils noch eine neue Offenbarung zu erwarten hatte oder ihrer bedurfte, so wenig hat die Gemeinde Jesu Christi nach Abschluß der neutestamentlichen Schrift ein Recht oder Bedürfniß, dergleichen zu erwarten. Sie ist der Schrift unterstellt und muß sich an ihr genügen lassen.

So anspruchslos tritt diese Anschauung auf, daß sie innerhalb des Lehrganzen nur wenige Sätze einnimmt. Denkt man ihnen aber nach, so findet man mit wachsender Freude alles darin ausgesprochen, was zu einer Rekonstruktion der Lehre von der H. Schrift nöthig war; so zwar, daß alles, was an dem Widerspruch gegen sie begründet war, dabei zu seinem Rechte kommt, während

zugleich mit Entschiedenheit alles abgewiesen wird, was gegen den wesentlichen Inhalt evangelischer Glaubensgewißheit verstößt.

Das von der augenscheinlichen Wirklichkeit der Schrift hergeleitete Recht der historischen Kritik ruhte auf der Annahme einer der sonstigen geschichtlichen Entstehung urkundlichen Schriftthums analogen Entstehungsweise der H. Schrift. Ihr Unrecht lag darin, daß sie den Unterschied zwischen heiliger und profaner Geschichte verkannte. Indem nun Hofmann die Schrift als Ergebniß der Heilsgeschichte bezeichnete, machte er einer lebendigen geschichtlichen Betrachtung derselben freie Bahn, während er ihr zugleich ihren auszeichnenden Charakter wahrte. Sie ist in aller Weise geschichtlich entstanden, aber kein Ergebniß des allgemeinen religiösen Geistes, sondern desselben heiligen Geistes, der auch die Heilsgeschichte gewirkt hat. Die H. Schrift des N. T. ist entsprechendes Denkmal der Anfangsgeschichte des Christenthums. Damit ist der organische Zusammenhang von Schrift und Kirche anerkannt und also der berechtigten Forderung von römisch-katholischer Seite Genüge gethan. Die Schrift ist aber ausreichend, die Kirche von ihrem Anfang aus ihrem Ziele entgegenzuführen. Damit ist der falsche Traditionsbegriff der römischen Kirche zurückgewiesen und die Nothwendigkeit einer die Schriftoffenbarung ergänzenden infalliblen Leitung der Kirche in Abrede gestellt. Daß mit dieser in den lebendigen Fluß der Heilsgeschichte eingefügten Lehre von der H. Schrift sich die alte mechanische Auffassung von einer ohne Rücksicht auf die Art des Inhalts und die Individualität oder geschichtliche Situation der heiligen Schriftsteller unterschiedslos gleichförmigen und gleichwerthigen Eingebung des heiligen Geistes sich nicht mehr vertragen konnte, ist von selbst klar. Ebenso gewiß aber bleibt, daß Hofmann das eigentliche Glaubensinteresse, aus welchem diese Lehre hervorgegangen war, in keiner Weise zu schädigen gedachte. Denn auch seinem Glauben ist die Schrift als Ganzes ein Werk des heiligen Geistes, sonst würde sie in seinem System überhaupt gar keine Stelle finden. Und auch für den Glauben der Kirche muß die Göttlichkeit ihres Ursprungs feststehen. Beides auf Grund des von den alten Dogmatikern angerufenen testimonium spiritus sancti. Die persönliche Heilserfahrung, die ihm durch die Schrift geworden, ist für den Einzelnen der Grund dieses Glaubens. Die Gesammterfahrung, welche die Kirche an der Hand der Schrift gemacht hat, ist es für die Kirche.

Aber dieser Glaubensüberzeugung fehlte allerdings auch jetzt noch, obgleich die H. Schrift ihre richtige Stelle im Ganzen der Heilsgeschichte und innerhalb des theologischen Systems gefunden hatte, die ausreichende wissenschaftliche Begründung. Sie glaubte Hofmann, im Einklang mit seiner historischen Auffassung der Schrift, nur auf historischem Wege leisten zu können. Im Sommer 1860 faßte er den Entschluß, den Rest seines Lebens einer tieferen Begründung der Lehre von der Inspiration zu weihen. Und schon im J. 1862 erschien der erste Band seiner zusammenhängenden Untersuchung der heiligen Schrift Neuen Testaments, die dem genannten Zwecke dienen sollte. Es war ein der Methode der alten Dogmatiker gerade entgegengesetzter Weg, den Hofmann hier betrat. Während man dort zuerst einen Inspirationsbegriff feststellte, in den dann die wirkliche Ge-

stalt der Schrift sich mußte pressen lassen, will Hofmann zuerst an die Untersuchung der Schrift herantreten, um zuletzt den ihrem Wesen und Werden entsprechenden Begriff der Inspiration zu finden. Nicht etwa auf kritischem Wege, denn auch er geht als ein Kind Gottes mit der Erwartung an die Schrift heran, daß sie sich ihm wissenschaftlich als das Werk des Geistes Gottes bewähre, das sie seinem Glauben ist; aber auf organischem Wege und nicht auf dem des abstrahirenden und reflektirenden Verstandes. Von einem historisch feststehenden Ausgangspunkte sollten die einzelnen Schriften des N. T. vorerst nach ihrer historischen Veranlassung und ihrem erkennbaren Zweck eingehend untersucht und ausgelegt werden. Hierauf sollte der geschichtliche und lehrhafte Inhalt aller dieser Schriften zusammengefaßt, der Antheil jeder einzelnen Schrift an Heilsgeschichte und Heilslehre nachgewiesen und dadurch ihr Verhältniß zum Ganzen bestimmt werden. Erst auf den Nachweis dieser inneren Zusammengehörigkeit sollte die Geschichte ihrer kanonischen Zusammenstellung folgen, und nun erst sollte gefragt werden, welcher Art die Wirkung des heiligen Geistes gewesen sein müsse, um solch ein Schriftdenkmal herzustellen. Hofmann hoffte auf diesem Wege die Inspiration des Ganzen zunächst der neutestamentlichen Schrift darzuthun, und zwar mit Rücksicht auf ihren Zweck. unabhängig von der amtlichen Stellung der einzelnen heiligen Schriftsteller. Auch sollte die Echtheit der einzelnen Schrift nicht mehr blos von äußeren Gründen abhängig sein, sondern durch ihre Stelle im Schriftganzen begründet erscheinen.

Es war Hofmann nicht beschieden, die weitaussehende Arbeit zu Ende zu führen; und es bleibt unsere wehmüthige Klage, daß ihm die Feder entfiel, ehe er zum Schlusse gekommen war. Aufrichtig dankbar ist jeder Verehrer des großen Theologen der pietätvollen Hingebung, mit welcher sich Prof. D. Volck der Mühe unterzogen, aus den nachgelassenen Manuskripten das Fehlende so weit als möglich zu ergänzen. Daß aber Hofmann's Arbeit auch bezüglich der systematischen Behandlung der Schriftlehre nicht vergeblich gewesen, ist schon hier und da zu bemerken. Mit Freuden haben wir auch in diesem Sinne Frank's „System der christlichen Wahrheit“ begrüßt. Die alttestamentliche Schrift tritt hier organisch an der Stelle in den Zusammenhang der Betrachtung ein, wo im System von der für den Gottmenschen werdenden Menschheit die Rede ist, und sie erscheint als das Ergebniß der auf ihn abzielenden Heilsgeschichte. Ebenso ist von der neutestamentlichen Schrift im Anschluß an die Kirche die Rede, und man sieht sie organisch aus dem Leben der Urkirche und dem in ihr waltenden heiligen Geiste hervorgehen. Vielleicht gelingt es aber auch auf dem Gebiete der Schriftwissenschaft selbst, auf den durch Hofmann's Vorgang eröffneten Pfaden weiter zu dringen. Zwar wird niemand im Stande sein, ganz im Sinne des Heimgegangenen die Resultate aus dem bereits Gegebenen zu ziehen. Aber manches Einzelne könnte gewiß wieder aufgenommen und weiter verfolgt werden. Ich rechne dahin den Nachweis, daß über die in der Urzeit der Kirche vorhandenen Beziehungen und Gegensätze hinaus wesentlich neue nicht denkbar seien; daß die Kirche, wenn sie nur zu allen Zeiten sich treu an das ihr verliehene Licht der Wahrheit gehalten hätte, vor manchem beklagenswerthen Irrweg bewahrt geblieben

wäre, und daß daher die sufficientia der H. Schrift für ihren Gang zum ewigen Ziele als durchaus feststehend zu erachten sei. Vielleicht fühlt sich eine berufene Kraft durch diese Erinnerung angeregt, die Hand ans Werk zu legen und die durch den Tod des großen Lehrers unterbrochene Arbeit zunächst an diesem Punkte weiter zu führen.

Zum Jubiläum der Universität Bologna.

Von Prof. D. **Ludwig Schulze** in Rostock.

Das achthundertjährige Jubiläum der berühmten italienischen Universität Bologna, der ersten aller seit 1088 gegründeten Universitäten, dürfte auch in einer kirchlichen Zeitschrift nicht ganz unberücksichtigt bleiben. Der Einfluß der Universitäten auf die Kirche und der der Kirche auf jene ist von Anfang an ein unbestreitbar tiefgehender und anerkannt wichtiger gewesen. Die Einwirkung der Kirche auf das Volksleben ist durch das Wesen und die Aufgabe der Kirche gegeben; sie hat sich thatsächlich in allen Lebenskreisen geltend gemacht, insbesondere in der Erziehung, für welche die Kirche vom Anfang ihres Bestehens an die Fürsorge als Recht und Pflicht erkannt und mit allen Mitteln, welche ihr zu Gebote standen, auch ausgeübt hat. Die Erziehung lag ursprünglich und Jahrhunderte hindurch fast völlig in ihrer Hand. Daß das Schulwesen durch sie anfänglich begründet und gefördert ward, ist eine bekannte Thatsache; sie förderte es durch ihren Einfluß auch da, wo es später nicht in ihrer Hand lag. Eigenthümlich ist die Stellung der Universitäten, welche als Pflegestätten der Bildung und Wissenschaften eine sehr bedeutsame Macht für die Kirche, aber auch neben derselben, ja sogar gegen sie wurden. Ihr Leben und ihre Gründung wie ihre Entwickelung war mit dem Leben der Kirche aufs engste verknüpft, von ihm getragen, durch dasselbe erstarkt, aber doch nicht überall von der Kirche so abhängig, daß die Universitäten nicht eine gewisse Selbständigkeit neben und gegenüber der Kirche erlangt hätten. Und gerade wenn sie diese erreicht hatten, wurde ihr Verhältniß zur Kirche zwar ein anderes, aber nicht minder hochbedeutsames. Die Reformation der Kirche ist zwar nicht von den Universitäten ausgegangen, sondern in der Klosterzelle und in dem Gewissen eines von seiner Sünde geängsteten Menschenherzen geboren; aber die so ans Licht getretene Wahrheit zur Gottseligkeit konnte den Stätten der Wahrheit suchenden und pflegenden Wissenschaft nicht fremd und von ihnen nicht unbeachtet bleiben. Die Reformation der Kirche hat an den Universitäten eine Hülfe gefunden wie nirgends anders, als Dank dafür, daß die Universitäten erkannt hatten, wie durch die Reformationsthat der Kirche auch die Stunde ihrer wahren Freiheit gekommen war. Wahre Freiheit ist aber im Unterschiede von jeder sich zwar Freiheit nennenden Willkür des autonom sich dünkenden Menschengeistes nur diejenige Freiheit, welche an der Wahrheit haftet, sofern sie aus der Wahrheit geboren, der Wahrheit dient und sich freut, und

damit auch die Gewähr hat, die Wahrheit zu fördern. Alle Wahrheit stammt aus Gott und seiner Offenbarung; alle wahre Wissenschaft führt nicht von Gott ab, sondern zu Gott hin. Nur das Christenthum hat, wie es die Religion ist, welche keine Wissenschaft zu scheuen hat, sondern dieselbe erst befreit und fördert, die wahren Grundlagen wie die höchsten Ziele der Wissenschaft gegeben. „Das Christenthum ist", wie Luthardt kurz und bündig sagt, „nicht eine Religion blos der Gebräuche und Ceremonien, sondern des Worts; es ist nicht Satzung, sondern Lehre, Verkündigung von Wahrheiten; es ist nicht blos eine Sache der Stimmung und des Gefühls, sondern es ist eine Welt von Gedanken und Erkenntnissen." Es ist, fügen wir hinzu, die Religion, welche auf dem Grunde der in Christo, der Wahrheit, hergestellten Gottesgemeinschaft die Gesammtheit der Welt in Gott erkennen heißt und diese Erkenntniß auch fördert.

Doch nicht auf solche allgemeine Fragen soll sich diese Festerinnerung beziehen. Zwei Punkte nur mögen hier hervorgehoben werden.

I. Aus den zuvor dargelegten Gesichtspunkten ergibt sich, wie bedeutsam die Geschichte der Universitäten in ihrer Gründung wie in ihrer Entwickelung auch für die Kirche sein muß. Eine solche Geschichte, welche den gegenwärtigen Anforderungen der Wissenschaft genügt, soll erst noch geschrieben werden. Um von den älteren Arbeiten abzusehen, dürfte über Meiners „Geschichte der Entstehung und Entwickelung der hohen Schulen unseres Erdtheils" (4 Bde. Göttingen 1802—1805), welcher nach eigenem Geständniß auf die Quellen zur Geschichte wie auf die Geschichte der einzelnen Universitäten als im Widerspruch mit dem Wesen einer Geschichte, zumal auch von vielen Universitäten gar nichts oder doch nicht so viel gedruckt sei, daß man daraus eine Geschichte zu Stande bringen könnte, nicht eingeht, Savigny das richtige Urtheil gesprochen haben, es sei mit dieser Geschichte sehr wenig gethan; es ist ein Durcheinander von allem Möglichen ohne Methode und Uebersicht. Erst Savigny, der gelegentlich seiner „Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter" (Bd. III, 2, S. 152) auch auf die mittelalterlichen Universitäten, sofern sie mit dem römischen Recht in Berührung standen, kommt, sucht ihre Geschichte und ihre Verfassungen aus den Quellen darzustellen. Doch fehlt es dabei an der gleichmäßigen Berücksichtigung aller Universitäten: es werden die deutschen, ungarischen, polnischen, ebenso die spanischen und englischen unbeachtet gelassen, und vorzugsweise die Rechtslehrer und die Rechtsgeschichte ins Auge gefaßt, wofür seine Forschungen von bleibendem Werthe sind. Dagegen sind die Arbeiten von Gräße („Lehrbuch der allgemeinen Literaturgeschichte", II, 3, 2. Leipzig 1843) und von L. v. Stein (in seinem Werke: „Die innere Verwaltung. Das Bildungswesen". 2. Thl. 2. Aufl. Stuttgart 1883), jenes wegen seiner Ungenauigkeit, dieses wegen seiner Ungründlichkeit, ohne Bedeutung. Für die deutschen Universitäten bleibt K. v. Raumer's Darstellung in seiner „Geschichte der Pädagogik" (4. Bd. 3. Aufl. 1861) wegen ihrer objektiven Quellenmäßigkeit und zu ihren Zwecken eine auch jetzt noch beachtenswerthe Leistung. Allerdings ist sie überholt durch F. Paulsen's in mehrfacher Beziehung, abgesehen von seinem Standpunkt, bedeutende Leistung: „Geschichte des gelehrten Unterrichts

auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart" (Leipzig 1885). Aber sein Werk betrifft nur Deutschland.

Die Riesenarbeit, eine Geschichte sämmtlicher Universitäten, und zwar von ihrer Entstehung an aus den Quellen zu bieten, ist bisjetzt noch nicht versucht. Aber ein Anfang bis zum J. 1400 ist gemacht in dem ersten, gegenwärtig vorliegenden Bande von Heinrich Denifle's Werk: „Die Universitäten des Mittelalters bis 1400. 1. Bd. Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400" (Berlin 1885). Das sonst durch seine gelehrten Quellenforschungen auf verschiedenen Gebieten der Kirchengeschichte des Mittelalters bekannte Mitglied des Predigerordens wurde auf Anlaß des durch seine kirchengeschichtlichen Studien bekannten Kardinals Jos. Hergenröther, Präfekten des vatikanischen Archivs, zum Unterarchivar nach Rom berufen, und hat hier in den Schätzen des Archivs wie kein anderer vor ihm die günstigste Gelegenheit gehabt, die Quellen für eine solche Geschichte zu finden und auch zu benutzen, und zugleich durch seine Stellung die günstigsten Verbindungen nach allen Seiten anknüpfen und verwerthen zu können. Das Resultat dieser seiner Quellenstudien und der Benutzung der bisherigen Literatur über alle Universitäten in diesem Zeitraum liegt in seinem großen und gründlich gearbeiteten Werke vor.

Was Denifle für die Geschichte aller Universitäten bis 1400 vom römisch-katholischen Standpunkte unternommen, dazu will vom protestantischen Standpunkte aus ein Gegenstück und zunächst nur für die Geschichte der deutschen Universitäten, aber bis auf die Gegenwart liefern Georg Kaufmann in seinem der Universität Bologna zum Jubiläum gewidmeten Werk: „Die Geschichte der deutschen Universitäten. 1. Bd.: Vorgeschichte" (Stuttgart 1888). Im Nachfolgenden beschränken wir uns auf das erstere Werk.

In der Einleitung gibt Denifle von den von ihm benutzten zahlreichen Arbeiten über alle europäischen Universitäten dieses Zeitraums, über die bisher veröffentlichten und noch nicht veröffentlichten Quellen wie über die von ihm befolgte analytische Methode Rechenschaft.

Die Bezeichnung für Universität war im Mittelalter zunächst studium generale; nachweisbar findet sich dieselbe zuerst 1233 und 1234 in den Statuten, welche der Franziskaner Heinrich von Mailand gegen die Ketzer aufstellte, von der Schule zu Vercelli gebraucht. Bis dahin gebrauchte man den einfachen Ausdruck studium; von der Lehranstalt findet er sich nicht vor dem 13. Jahrhundert, wofür gewöhnlich scolae, z. B. status Parisiensium scolarum, angewendet wurde. Der Ausdruck studium generale bezeichnet ursprünglich Reichs- oder Centralschule, theils im Unterschied von den Partikularstudien und dem studium speciale alicujus castri vel ville, theils als Lehranstalt für alle, wobei sich generale also nicht auf studium, sondern auf die an dem Studium Studirenden bezieht; wofür auch commune sich findet. Solche Anstalten, und gerade die beiden ältesten zu Bologna und Paris sind ein Beweis dafür, wurden, um sie zu heben und vor Konkurrenz zu schützen, von ihren Stiftern und Beschützern mit Privilegien sowol für Lehrer als Schüler ausgestattet. Das Hauptprivilegium war, daß nur diejenigen, welche sich am Generalstudium ihre Kenntnisse erworben hatten, zur Ab-

legung der Prüfung an dem Generalstudium und zur Erlangung der Grade, der Promotion, berechtigt waren; diese Grade, welche zur Lehrbefähigung nöthig waren, wurden überall anerkannt und somit konnte die facultas ubique docendi nur dort gewonnen werden. Dies wird denn auch in allen Stiftsbriefen ausgesprochen. Eine solche öffentliche Anerkennung der allgemeinen Gültigkeit konnte nur vom Haupt der allgemeinen Christenheit, vom Papste, in zweiter Linie vom römischen Kaiser ausgehen. Es ist daher unrichtig, wenn der Ausdruck generale auf das docere hic et ubique oder auf das höhere Studium oder, was der gewöhnlichste Irrthum ist, auf die Vertretung aller Wissenschaften bezogen wird. Letzteres war das Streben, aber es gab auch für einzelne Disciplinen ein studium generale.[1] Der Ausdruck Hochschule, wie nur Paris bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts genannt wurde, findet sich seit 1365 von Wien gebraucht. Mit Universität bezeichnete man diese Anstalten im Sinne von korporativer Verbandseinheit. Wichtig ist die Definition des Hugolinus: universitas est plurium corporum collectio inter se distantium uno nomine specialiter eis deputato. Es gab eine universitas magistrorum und scholarium. Dieser Ausdruck findet sich in den frühesten Urkunden der Schule von Bologna und Paris. Er bezeichnet nie die Gesammtheit der Wissenschaften. Schon früh findet sich die Bezeichnung mater, nicht vor dem 14. Jahrhundert das Epitheton alma, entlehnt von den politischen Gemeinden alma urbs. In den Statuten von Wien 1389 wird Paris alma mater genannt. Schon im 13. Jahrhundert findet sich die Verwechselung studium generale mit universitas, und letzterer Name als Gesammtheit der Fakultäten ist germanischen Ursprungs.

Die Entstehung der Universitäten ist aber nicht, wie man bisher meinte, aus dem Ruhme eines Lehrers und durch die Lernbegierde der Schüler, welche er an sich zog, und welche hernach andere Lehrer dahin zogen, zu erklären. Denn dann hätten schon viel früher an einzelnen Orten, wo es berühmte Lehrer gab, solche Anstalten entstehen müssen. Der Ursprung ist vielmehr in der neuen Methode der Doktrin zu suchen. Die schon seit längerer Zeit in Paris und Bologna bestehenden Schulen nahmen fast zu gleicher Zeit, im Anfang des 12. Jahrhunderts einen alle anderen Schulen überragenden plötzlichen Aufschwung, weil an ihnen damals ein bestimmter Wissenszweig in einer neuen, den Bedürfnissen der Zeit entsprechenden, aber den Zeitgenossen bisher nicht oder nur ungenügend bekannten Methode von einem oder mehreren Lehrern behandelt und dadurch eine neue Aera der wissenschaftlichen Forschung eingeleitet wurde. Von allen Seiten kamen Schüler. Neue Lehrer folgten. In Paris war es die Ausbildung der Dialektik, vorzüglich aber die neue Methode der Theologie; in Bologna die Erneuerung der Rechtswissenschaft. Die Blüte dieser Schulen und die Sicherheit ihres Bestandes begründeten die ihnen zugewandten Privilegien; sie beförderten die Freiheit des Unterrichts im Lehren und Lernen. Für Bologna soll Kaiser Friedrich I. 1155 einen solchen Schutzbrief für ihre Lehrer und Schüler gegeben

1) Die Erklärung dieses Ausdrucks generale ist damit noch keineswegs abgeschlossen. Kaufmann, a. a. O., S. 103 citirt für die von ihm vertretene Auffassung eine Glosse des 14. Jahrhunderts: „Ein studium ist dann als ein studium generale anzusehen, si generaliter sacra pagina, jura et artes ibi doceantur, d. h. wenn in Gemeinschaft (und nach den Vorschriften der Gemeinschaft) Theologie, Jurisprudenz ꝛc. gelehrt wird."

und dann 1158 auf alle Schulen ausgedehnt haben. Diese von Giesebrecht und Winckelmann festgehaltene Ansicht wird von Denifle scharf bestritten, der nur glaubt zugestehen zu dürfen, daß das allgemein gegebene Privileg zuerst von Bologna ergriffen worden sei, zumal es eigentlich nur für die dort von allen Seiten zusammenströmenden Schüler gegeben ist, welche der Kaiser in seinen Schutz nimmt. Dieses Privileg wurde die Grundlage fast für alle späteren, welche die Kaiser und Landesherren den neuen Stiftungen verliehen, nur daß ein solches später auf alle Angehörigen der Universitäten, Schüler und Lehrer ausgedehnt wurde. Aehnlicher Privilegien hatte sich Paris zu erfreuen. Die von Ludwig VII. ertheilten liegen nicht mehr aktenmäßig vor; erst das von seinem Sohn und Nachfolger Philipp August 1200 gegebene ist noch bekannt. Zu diesen zwei Faktoren des gesicherten Bestandes kam aber noch ein dritter sehr wesentlicher hinzu, welcher diesen beiden Schulen ihre so epochemachende Bedeutung verlieh: es war die eigenthümliche Bildung ihrer Korporationen, wozu diese beiden in der großen Schülerzahl verschiedener Nationen und der großen Zahl von Lehrern die nöthigen Vorbedingungen besaßen.

Bis zum J. 1400 entstanden 55 Hochschulen. Es werden unterschieden solche, die fälschlich als Universitäten bezeichnet werden; dann folgen die ohne Errichtungsbriefe (z. B. Salerno, Oxford, Orleans, Padua u. a.); danach die nur mit päpstlichen (Rom, Pisa, Ferrara, Toulouse, Cambridge, Heidelberg, Köln, Erfurt, Fünfkirchen, Ofen u. a.), sodann die mit kaiserlichen oder landesherrlichen Gründungsurkunden (z. B. Siena, Neapel, Salamanca, Sevilla u. a.); darauf die mit päpstlichen und landesherrlichen oder geistlichen (z. B. Lissabon, Florenz, Prag, Wien, Krakau u. a.); zuletzt folgen Hochschulen, für welche zwar Stiftsbriefe vorhanden waren, welche aber nicht oder nicht alsbald zur Verwirklichung kamen (z. B. Orvieto, Verona, Dublin, Genf u. a.).

II. Zu den letzteren möchten wir, und dies ist die andere Absicht bei dieser Säkularerinnerung, noch eine Ergänzung liefern, und zwar durch eine Mittheilung über eine beabsichtigte Stiftung, die nicht nur in Denifle's augenscheinlich so erschöpfendem Werke, sondern auch in allen hierher gehörigen Darstellungen, selbst auch bei Paulsen, keine Erwähnung gefunden hat. Wir erwähnen sie an diesem Orte, theils weil sie für das kirchliche Leben des Mittelalters nicht ohne Interesse ist, theils weil auch ihre Stiftung auf die Bolognas wie die so vieler anderer Hochschulen zurückweist. Wir meinen die beabsichtigte Universitätsstiftung in Kulm. Mit derselben hat es folgende Bewandtniß gehabt.[1]

Nachdem die deutschen Ordensritter sich auf Bitten des Bischofs Christian von Preußen daselbst nach langwierigen Kämpfen gegen die noch heidnischen Bewohner des Landes unter Führung des Deutschmeisters Hermann Balk (gest. 5. März 1239) ihr ihnen vom Herzog Konrad von Masowien geschenktes Land in Besitz genommen und ihre vom Kaiser anerkannte souveräne Herrschaft über ihr verliehenes wie erobertes Land angetreten und dieselbe in den noch jahrzehntelang dauernden Kämpfen gegen benachbarte Fürsten bis 1283 befestigt hatten, war es die viel schwierigere, aber auch hochwichtige Aufgabe des Ordens, alle

1) Kaufmann, a. a. O., S. 238 erwähnt, wie wir nachträglich sehen, gleichfalls diese Auslassung bei Denifle.

Mittel zur Germanisirung und Kultivirung — und damit zur bleibenden Sicherstellung des neuen Ordensstaates zu ergreifen. Gleich anfangs hatten sie die Städte Kulm, Thorn, Marienwerder gegründet; später folgte die von Elbing. Seit 1309 war ihr Hauptsitz die Marienburg, welche der Hochmeister Konrad von Feuchtwangen auf einem Berge an der Nogat schuf, bekanntlich eine der großartigsten noch heute bestehenden Hofburgen, die an Pracht und künstlerischer Ausführung alles übertraf und eines der herrlichsten Denkmäler mittelalterlicher Baukunst ist.

Im J. 1243 wurden vier preußische Diöcesen: Kulm, Ermland, Pomesanien und Samland abgegrenzt. Der erste Bischof in Kulm war der Dominikaner Heidenreich (1245—1263), welcher daselbst eine Kathedrale und ein Domkapitel von anfänglich 40, später 24 Kanonicaten mit der Augustinerregel errichtete. Später folgte die Stiftung von Kirchen, Pfarreien theils vom Orden, theils vom Bischof. Auch Klöster verschiedener Orden der Dominikaner (1228), Franziskaner (1258), Cisterzienser und Benediktiner (1264) und mehrere Beguinenkonvente kamen zu Stande; aber gegenüber dem reichen deutschen Orden, der den Erwerb von Immobilien den kirchlichen Korporationen erschwerte, kamen sie nicht zur rechten Blüte. Für Schulen sorgte Papst Honorius III., welcher die Gläubigen zu Liebesopfern ernstlich ermahnte, und Innocenz IV., der 1246 die Klöster des Erdkreises aufforderte, Bücher der jungen Kirche zu senden, ut parvis lac doctrinae exhibeatur („Preußisches Urkundenbuch". 1. Bd. Königsberg 1882, S. 17 u. 133). Auch Landschulen müssen schon entstanden sein, da oft des Schülerlohnes Erwähnung geschieht (Voigt, „Geschichte Preußens", VI, 744). In Kulm bestand eine Kathedralschule, deren Domscholasticus Johannes 1330 erwähnt wird (Urk. des Bisthums Kulm 165).

Die Blütezeit des Ordens war die Zeit von 1309—1457. Eine Reihe tüchtiger Hochmeister folgte nacheinander, und war aufs eifrigste bestrebt, die Bildung und Hebung des Volkes in christlicher, sittlicher und nationaler Hinsicht zu begründen und zu fördern. Hierher sind zu rechnen die Hochmeister Karl von Trier (1311—24), Luther von Braunschweig (1331—35) und besonders Winrich von Kniprode (1351—80).

Des letzteren Nachfolger war Konrad Zöller von Rothenstein (1382—90; nicht Rasenstein, wie Lukaszewicz schreibt). Er faßte sogar den großartigen und kühnen Plan, in der Stadt Kulm ein studium generale, also eine Universität, zu errichten. Zu diesem Zwecke wandte er sich an Papst Urban VI. (1378—89), welcher im Jahr zuvor 1385 Heidelberg, und später noch Köln 1388 und Erfurt 1389 gestiftet hatte. Aus der ihm überreichten Bittschrift überzeugte sich der Papst, daß dadurch für Erleuchtung des Geistes und hellere Einsicht der Menschen am besten gewirkt, für Pflege des Rechts, zur Ausbreitung des Glaubens am förderlichsten beigetragen, und damit ein befruchtender Quell für die nordischen Länder erschaffen werden könne. Dazu sei auch das Klima besonders günstig, und auch sonst seien alle äußeren Bedingungen für das Gedeihen vorhanden. Er belobte den Eifer des Ordens und gab unter dem 9. Februar 1386 in Genua die Erlaubniß, mit allen Privilegien für Lehrer und Studirende und mit den Vorrechten der Akademie von Bologna, deren Tochter sie sein solle. Sie sollte alle Fakul-

täten umfassen und selbstverständlich auch das Recht der Promotionen zu Magistern und Doktoren unter der Aufsicht des kulmer Propstes und seines Stellvertreters, der die Prüfungen zu leiten habe, besitzen, sodaß die hier Graduirten also auch an anderen Universitäten zu lehren berechtigt seien.

Dieser großartige Gedanke, in diesen nördlichen und östlichen Gegenden zum ersten mal eine solche Stätte der Bildung zu errichten, fiel jedoch mit dem frühzeitigen Tode seines großen Urhebers wieder dahin. Und für seine Nachfolger waren die neu ausbrechenden schweren und schließlich nachtheiligen Kriege mit Polen und Litauen das andauernde Hinderniß, die Ausführung zu unternehmen. Die Geschichte hat die Ursachen, aus welchen der Plan nicht zu Stande kam, nicht weiter berichtet. Möglich, daß es auch an den tüchtigen und nöthigen Lehrkräften fehlte, welche an die neue Anstalt im fernen Osten nicht leicht gezogen werden konnten. Es ist daher auch sehr fraglich, ob die Anstalt je eröffnet wurde. Wahrscheinlich kam es nicht einmal dazu. Die Nachricht, daß sie noch im J. 1405 bestanden, und Innocenz VII. sie nochmals bestätigt habe, dann aber sie verfallen sei, ist an sich unwahrscheinlich; wenigstens ist die Nachricht des elbingschen Rathsherrn Zamelius in seinem Manuskript „De initiis academiae Culmensis“ nirgends weiter bestätigt, und eine Abschrift jener Bulle auch noch nirgends aufgefunden. Erst viel später, nachdem 1457 die Marienburg erobert, 1466 der Friede geschlossen und das kulmer Land mit anderen großen Gebietsstrecken an Polen gefallen war: erst nachdem durch diese langen anhaltenden Kämpfe die Bewohner sittlich, geistig und kirchlich vernachläßigt, ja verwildert waren, weil es überall auch an geeigneten Männern für die verschiedensten Aemter fehlte, erst 1472 (nicht 1442, wie Lukaszewicz III, 373 aus dem Olzewski-Malachowski'schen Visitationsprotokoll aufgenommen hat), trat man dem alten nicht vergessenen Plane wieder näher, indem der Bürgermeister (Prokonsul) Georg Beyer und der Bischof Johannes V. von Kulm die Angelegenheit betrieben; doch kam nur zunächst die Gründung einer höheren Schule, ein studium particulare, zur Ausbildung von Geistlichen zu Stande.

Die weitere Darstellung über die Entstehung und die Schicksale dieser Anstalt liegt außerhalb des Zweckes dieser Erinnerungen Hier soll nur noch erwähnt werden, daß das Original der Bulle des Papstes Urban datirt ist: Datum Janue V Februar pontificatus nostri anno octavo (also am 9. Februar 1386); sie befindet sich im geheimen Archiv Preußens, in einer alten Abschrift im fol. Privilegiis T. O. p. 181; gedruckt ist sie im „Gelehrten Preußen“, Thl. II, S. 417, aus diesem bei Duelli, „Historia ordinis equit. Teutonicor“. (Wien 1727), S. 35, in Dn. H. Arnold's „Historie der Königsberger Universität“, I, Beil. 3, sowie bei Lukaszewicz „Historza szkol w Koronie i wielkiem ksiestwie Litewskiem“ (Posen 1849), I, 36 u. III, 373. Voigt gibt in seiner „Geschichte Preußens“ (V, 493), weil der Arnold'sche Abdruck sehr fehlerhaft ist, die wesentlichsten Berichtigungen; der neueste Abdruck findet sich in Woelky's, „Urkundenbuch des Bisthums Kulm“ (Danzig 1887), I, 289 f., Nr. 369.

Wir führen aus derselben nur die zuvor berührten Hauptstellen an: Magister et fratres — in eorum oppido Colmen Culmensis Dioecesis tanquam insigniori et magis ad hoc accomodato et ydoneo in quo aeris viget temperies,

victualium ubertas et ceterarum rerum ad usum humanum pertinentium copia reperitur, desiderent plurimum fieri et ordinari per sedem apostolicam studium generale in qualibet licita facultate. Sodann der Zweck: ut ibidem fides ipsa dilatetur, erudiantur simplices, equitas servetur, judicii vigeat ratio, illuminentur mentes et intellectus hominum illustrentur.. Sit ibi scientiarum fons irriguus, de cujus plenitudine hauriant universi literarum cupientes imbui documentis. Ueber das Vorbild an dem Umfang des studium lautet die Stelle: Statuimus et eciam ordinamus, ut in eodem opido de cetero sit studium generale ad instar studii Bononiensis illudque perpetuis temporibus inibi vigeat tam in theologia et juris canonici ac civilis, quam alia qualibet licita facultate quodque legentes et studentes ibidem omnibus privilegiis, libertatibus et immunitatibus concessis Magistris in theologia ac doctoribus legentibus et studentibus commorantibus in eodem studio Bononiensi gaudeant et utantur.

Drei poimenische Fragen
mit Rücksicht auf die Gegenwart bearbeitet

von **Julius Schiller**, Pfarrer zu Nürnberg.

II.

C. Das strafende Moment.

Das ἐλέγχειν des Seelsorgers ist durchaus schriftbegründet (vgl. 2 Tim. 2, 25; Tit. 1, 13; Matth. 18, 15; Gal. 6, 1). Wahrheit in Liebe muß dabei sein Prinzip sein. Er greife das Werk der Rüge nie anders als mit unbestochener Geradheit, Freimüthigkeit und Unparteilichkeit an (Nitzsch). Auch die Gerechten und Gläubigen dürfen so wenig davon ausgeschlossen werden, daß das ἀποτόμως (Tit. 1, 13) diejenigen, welche des Herrn Willen kennen, nicht minder treffen soll als die lügnerischen Kreter.

Das Strafen richtet sich zuerst gegen die Sünder, sei es daß sie sich in grober Weise verfehlt haben, sei es daß sie einem Gewohnheitslaster oder einer Standessünde fröhnen. Von der Disciplin als heiliger Selbsterhaltungspflicht der Kirche kann natürlich hier nicht die Rede sein. Der Seelsorger hat die Einzelsünde wie den Sünder selbst mit ebenso klarem Einblick in die Individualität beider als mit eingehender Prüfung der persönlichen wie sachlichen Zusammenhänge zu beurtheilen (v. Zezschwitz). Nicht alle Laster verhärten in gleichem Grad das Herz Besteht ein Laster in der entfesselten Ausübung eines sinnlichen Naturtriebes, so braucht das Gemüth nicht nothwendig dadurch afficirt zu werden. Trägt es aber einen künstlichen Charakter, geht es auf psychische Reizung aus, so muß es Verstockung nach sich ziehen. Geiz und Spielwuth verhärten die Seele schneller und ärger als Unzucht und Völlerei; diese führen zu einem viehischen, jene zu einem teuflischen Wesen (vgl. Ebrard, „Vorlesungen über praktische Theologie“, S. 362).

Treffend äußert sich Luther (bei Porta, „Pastorale Lutheri“. Nördlingen

1842, S. 122. 124. 180) über die seelsorgerliche Behandlung der Sünder: „Einem evangelischen Prediger gebührt am ersten, durch Offenbarung des Gesetzes und der Sünden alles zu strafen und zu Sünden zu machen, damit die Menschen zu ihrem eigenen Erkenntniß und Jammer geführt werden, demüthig werden und Hülfe begehren. Wen aber soll ein Prediger strafen? Antwort: insgemein und insonderheit; der heilige Geist wird die Welt strafen d. i. alles angreifen, was er in der Welt findet, keinen Auszug noch Unterschied machen, noch etliche schelten und etliche loben oder allein Diebe und Schalke strafen, sondern alles auf einen Haufen fassen, einen mit dem anderen, er sei groß, klein, fromm, weise, heilig oder wie er wolle, Summa: Alles, was nicht Christus ist.“ Zu der Erkenntniß der Sünde muß der Sünder zuerst gebracht werden. Jede Ausflucht, jede Entschuldigung, jeder Rechtfertigungsversuch ist als durchaus nichtig zu erweisen, jedes Bemühen, durch „allmähliche Abschwächung“ die Sünde überwinden zu wollen, als nutzlos hinzustellen; denn „das ist immer ein Seil, an welchem der Satan die Sünder festhält“ (Harnack). Anleitung zur Selbstzucht ist zu geben. Letztere besteht darin, daß der Sünder gründlich mit der gesammten früheren Lebensweise bricht, daß er jeden Anlaß zur Sünde meidet, von den Genossen sich trennt und durch Beten und Fasten (Matth. 17, 21) seine Sinnesänderung kundgibt. Gegen Heuchler verfahre man mit Strenge und Schärfe, Schwache trage man mit Nachsicht und Schonung.

Ein wirksames seelsorgerliches Mittel ist die Privatbeichte, deren Wiederherstellung Pflicht der Kirche ist. War auch die Privatbeichte der alten Kirche vermöge des rein socialen Charakters, den das Gemeindeleben überhaupt und die Bußübungen insbesondere in ihr trugen, sowie bei der Beschränkung auf ein repressives Zuchtverfahren durch den kirchlichen Gerichtshof, bis zum beginnenden Mittelalter wesentlich unbekannt, können Männer wie Leo d. Gr. und Augustin nur privates Verfahren und das Recht wiederholter privater Buße und Absolution befürworten, so hat doch die Privatbeichte ihren eigentlichen Mutterboden in der christlich-germanischen Kirche vermöge der schon in der Missionspraxis auf diesem Boden zu beobachtenden privaten und persönlichen Pädagogik. Hier treffen wir bereits seit dem neunten Jahrhundert diese Beichtform als Ordnungsbrauch an. Welche Form der Beichte nun aber auch beliebt würde, ob Privat- oder allgemeine Beichte, deren unbestreitbares Recht und eigenthümlichen Segen wir keineswegs verkennen: eines sollte im Interesse der Seelsorger niemals unterbleiben: die persönliche Anmeldung.

Zum ἐλέγχειν, das dem Seelsorger obliegt, rechnen wir auch die Eidesverwarnung. Zwar pflegen in neuerer Zeit die Geistlichen gar nicht mehr zu den gerichtlichen Verhandlungen beigezogen zu werden. Dies entbindet sie aber keineswegs von der Verpflichtung, den hohen und niederen Klassen das Gewissen zu schärfen und dieselben von der Zulässigkeit, Nothwendigkeit und Heiligkeit des Eides zu überzeugen. Insonderheit sind alle trügerischen Meinungen und Auffassungen, als könne in gewissen Fällen der Meineid als verzeihliche Nothlüge angesehen werden, gründlich auszurotten und die jesuitischen Mentalreservationen in ihrer Unsittlichkeit aufzudecken. 2 Mos. 20; 3 Mos. 19, 12; 5 Mos. 5, 11; Hes. 17, 19; 2 Thess. 1, 7—10 und andere Stellen können dabei fruchtbar angewendet werden. Das

entsetzliche Wachsthum der nachgewiesenen Meineide ruft die Seelsorger zu doppelter Pflichterfüllung auf.

Ebenso wenig wie die Eidesverwarnung darf der Sühneversuch zwischen uneinigen Eheleuten von der Seelsorge umgangen werden. Bei solchen Konflikten fehlt freilich dem seelsorgerlichen Einschreiten Basis und Hebel, wenn die Betreffenden nicht daran erinnert werden können, daß sie vor Gott und seiner Gemeinde einander unverbrüchliche Treue für böse und gute Tage gelobt haben (v. Zezschwitz). Als gutes Zeichen darf angesehen werden, wenn die Streitenden das Pfarrhaus aufsuchen. Sie zeigen damit, daß sie nicht Scheidung, sondern Frieden suchen. Der Seelsorger wird dann gut thun, die Parteien einzeln vorzunehmen. Sobald er sich in den persönlichen Streit, in den häuslichen Zwist mischt, wird der gütliche Ausweg verscherzt sein. Jedenfalls hat er so lange wie möglich vor Lösung des ehelichen Bandes zu warnen. Ja, selbst bei grober Versündigung des einen Theils steht höher als das unbestreitbare Recht der Trennung (Matth. 19, 9) die Liebe, welche alles dulden, alles tragen, alles vergeben kann. Liegt die Sache aber so, daß die Verlängerung einer gezwungenen Verbindung nur Sünde auf Sünde häuft oder gemeindliches Aergerniß hervorruft, dann hat der Seelsorger keine Berechtigung zur Verzögerung oder Hintertreibung der Scheidung.

Zuletzt erübrigt uns noch ein Wort über Seelsorge an Strafgefangenen. Nicht zu richten ist der Herr gekommen, sondern zu suchen und selig zu machen, das verloren ist. Das soll der Jünger von dem Meister lernen. Der Seelsorger im Gefängniß ist weder Polizeimann noch Inquirent. Sein Streben muß dahin gehen, in dem Gefangenen von vornherein die Ueberzeugung hervorzurufen, daß der Seelsorger nicht zum Aufsichtspersonal der Zwangs- und Strafanstalt gehört. Der Gefangene muß es alsbald dem Geistlichen abfühlen, daß er ein Herz für ihn hat, daß er sein specieller Seelsorger sein will. Sobald der Geistliche mit jenem Vertrauen dem Verbrecher gegenübertritt, das auch bei dem Tiefstgesunkenen und dem Entartetsten den Menschen und den Getauften respektirt, sobald wird auch das Eis in dem Verhärteten schmelzen und das Herz sich allmählich öffnen. Freilich gehört eine tiefe Kenntniß der Menschennatur dazu, um solches „Uebergewicht über Gewissen und Willen“ (v. Zezschwitz) des Verbrechers zu erlangen. Recht förderlich hierfür ist die in neuerer Zeit an verschiedenen Orten eingeführte Einzelhaft. Offenheit, Geradheit und Freimüthigkeit muß den Gefängnißseelsorger auszeichnen, wenn seine Thätigkeit fruchtbar sein soll. Die Versündigung an Gott muß dem Verbrecher immer wieder vorgehalten werden. Dann lernt er die Wege eher verstehen, die Gott mit dem Gefangenen gehen mußte. Er ist noch nicht verstoßen. Er kann und soll gerettet werden. Welcher Seelsorger würde nicht von herzlichem Mitleid mit solchen Unglücklichen erfüllt, wenn er bedenkt, wie häufig an der Schuld der Einzelnen die menschliche Gesellschaft theil hat! (vgl. Hoffmann bei Palmer S. 551—591).

II.

Wie gestaltet sich die Auffassung und die Uebung der Seelsorge in den verschiedenen Konfessionen, in welche die christliche Kirche seit der Reformation auseinandergegangen ist?

Zur Beantwortung dieser Frage ist es nöthig, einen Blick in die vorreformatorische Zeit zu werfen; denn das Mittelalter erstreckt sich auch noch bis in den neueren Katholicismus hinein. Die ersten Anfänge einer verkehrten, schriftwidrigen Auffassung des kirchlichen Amtes reichen bis in das zweite Jahrhundert zurück, und es war eine natürliche Folge der falschen Trennung des Klerus von den Laien, daß das in der Kirche um sich greifende priesterlich-richterliche Wesen die Schriftanschauung von der Seelsorge als Bruderdienst allmählich in jene Meinung umwandelte, nach welcher der Priester die Seelen zu beherrschen hat. Es ist recht bezeichnend, daß in den Pastoralwerken von Gregor d. Gr. an der Priester praesul, die Beichtkinder subditi und die Seelsorge regimen animarum genannt werden. Die beiden Pole, um die das gesammte kirchliche Leben bis zur Reformation sich drehte, war die Messe und die Beichte. Die Beichte selbst war der Mittelpunkt des ganzen poimenischen Handelns. Ja, wenn man es hierbei nur auf Erneuerung des Herzens und Sinnes, auf ethisirende Durchdringung der natürlichen Lebensbeziehungen abgesehen hätte! Das Ungesunde der damaligen theoretischen und praktischen Seelsorge lag darin, daß man über dem äußeren Menschen den inneren zu sehr außer Acht ließ. Benedikt's Regel, Gregor's Pastoralbuch mögen treffliche Beobachtungen enthalten. Allein die einseitige Betonung der Sünde als äußerer Erscheinung ließ die prinzipielle Bedeutung der μετάνοια nicht zu ihrem Recht kommen. „Wie ein Arzt ohne tiefere Diagnose nach Symptomen kurirt, so will man die einzelnen Fehler als einzelne heilen“ (Nitzsch). Es hing mit der legalen, an alttestamentliche Zeiten erinnernden Auffassung des ganzen Christenthums zusammen, daß man die Aufgabe der Seelsorge darein setzte, geistliche Uebungen vorzuschreiben, bestimmte Vorschriften festzusetzen, Tugenden und Hypertugenden zu empfehlen, von deren Erfüllung man das Seelenheil abhängig machen zu dürfen glaubte. Zu äußerlich und zu bequem war dieser Weg, den die Kirche einschlug. Und auch der natürliche Mensch konnte mit einiger Ueberwindung sich ihn gefallen lassen; denn es ist noch immer leichter, gewisse asketische Mittel und Methoden zu befolgen, als Herz und Leben von christlichem Geist durchdringen zu lassen. War der Christ nun einmal so weit gebracht, daß er sich aus der Welt zurückzog, so glaubte man ihn schon gerettet. Entschloß er sich gar, nach Rom oder Paläſtina zu pilgern, so nahm er noch einen höheren Grad in der Heiligkeit ein. Doch erkennen wir gern an, daß trotzdem nicht wenige reichgesegnete Bischöfe, Priester und Seelsorger in allen Jahrhunderten sich finden. Wenn aber die väterliche Weisheit und Liebe solcher Männer das entartete Beicht- und Pönitenzwesen mit wahrhaft christlichem Geiste zu erfüllen verstand, so hatte die Kirche selbst sehr wenig theil daran. Die kirchlichen Prinzipien wurden dann suspendirt und das Licht des Evangeliums unter dem Scheffel hervorgeholt und auf den Leuchter gesteckt, freilich nicht um allen, sondern nur wenigen im Hause zu leuchten. Daß hin und wieder „per accidens die Rinde der Aeußerlichkeit sich gelöst haben mag, läßt sich mehr ahnen als, vereinzelte Fälle ausgenommen, aus der Geschichte erkennen“ (Nitzsch). Ja, die Kirche selbst mochte den Mangel fühlen, und suchte wol auch ihm abzuhelfen, wenn sie Einrichtungen wie die bischöflichen Sendgerichte einführte. Schade nur daß auch das Nützlichste nach kurzer Zeit in die allgemeine Entartung hinein-

gerissen wurde. Es ist ein strenges, aber geschichtlich begründetes Urtheil, welches Nitzsch über die beiden hervorragendsten Orden fällt: „In der Geschichte der Theologie und der Kontroverse gegen Franziskaner und Jesuiten mögen die Dominikaner einen Ruhm behaupten, in der Geschichte der Seelsorge zählen sie nicht. Mögen die Bettelmönche sich nach ihren Vorbildern, Franz von Assisi und Franz von Paula, noch so sehr spiritualisiren, des Erstaunens zwar und des fanatischen Nachahmens abenteuerlicher Dinge haben sie unter dem Volk viel, christlichen Glaubens und Wandels sehr wenig zu Weg gebracht". Es bedarf hierzu kaum der Bemerkung, daß die protestantische Geschichtsforschung Ruhm und Verdienste von Männern wie Bernhard von Clairveaux, von Dominikanern wie Eckhardt, Suso, Tauler, von Franziskanern wie Berthold niemals geleugnet hat. Je näher es der Reformation zuging, um so tiefer wurde die Kluft zwischen Christenthum und Kirchenthum. Die Sammlung freier Vereinigungen, gegründet von stillen Seelen, die in der Kirche kein Genüge fanden, ist ein lautes Zeugniß gegen die Kirche. Die Waldenser, die Armen Christi, die Gottesfreunde, die Brüder und Schwestern des gemeinsamen Lebens sind das Salz der Kirche, und es gehörte die Verirrung nnd Verblendung der damaligen Kirche dazu, um deren Bestrebungen unterdrücken, ihre Existenz vernichten zu wollen. Wiklef und Hus, Johann von Wesel, Milicz in Böhmen unterscheiden sich in ihrer Auffassung und Ausübung seelsorgerlicher Beziehungen zum Volk, besonders zur Jugend wesentlich von der allgemeinen Kirchen-Poimenik. Auch die Thätigkeit des der Kirche freundlicher gegenüberstehenden Gerhard Groot gehört hierher. Thomas' a Kempis Einfluß aber reicht bis in die Gegenwart herein.

Die Reformation ist aus der Seelsorge hervorgegangen. Es ist Luther der gewissenhafte Beichtvater, der das Ablaßunwesen nicht länger mehr mit ansehen kann, und der aus Mitleid mit dem verführten, irregeleiteten Volk den großen Schritt wagt, aus der Kirche auszutreten. Der fromme Augustinermönch weiß wohl, was er thut, wenn er das mittelalterliche Lebensideal zertrümmert und ein neues an die Stelle setzt. Forthin ist „nicht mehr der weltflüchtige Mönch das Ideal des christlichen Lebens, sondern der freie Christenmensch, der im Glauben frei in der Liebe jedermanns Knecht ist" (Uhlhorn). Die Zeit der Unmündigkeit ist vorüber. Die Herrschaft über die Gewissen hat ein Ende. Die priesterliche Heilsmittlerschaft wird beseitigt. Alle Christen sollen Priester sein. Jede einzelne Seele ist Gott verantwortlich. Christliche Gemeinschaft auf dem Grund persönlichen Christenthums, darauf zielt die Reformation ab.

Mit solchen Grundsätzen schlug die Seelsorge ganz neue Bahnen ein, die bis zu dieser Stunde sich wesentlich von aller römischen Praxis unterscheidet. „Unser Amt", sagt Luther in der Vorrede zum Kleinen Katechismus, „ist nun ein ander Ding worden; denn es unter dem Papst war; darum hat es nur viel mehr Müh und Arbeit, Fähr und Anfechtung, dazu wenig Lohn und Dank in der Welt. Christus aber will unser Lohn selbst sein, so wir treulich arbeiten."

Luther war das Muster eines Seelsorgers. Er vereinigte auf das glücklichste die specielle, private und die allgemeine, kirchliche Seelsorge, bei welcher er vor allem auf die amtliche Absolution und Predigt Werth legt. Vergleichen wir aber die lutherische mit der reformirten Auffassung, so fällt sofort ins Auge, wie jede

der beiden Richtungen in ihrer Entwickelung, in der Ausführung ihrer Prinzipien dem Ausgangspunkt treu bleibt, von welchem aus sie ihren Lauf unternommen haben. Das parakletische Moment der Seelsorge kommt in der lutherischen Kirche mehr zur Geltung. Im Beichtstuhl hat die Reformation begonnen. Die Beruhigung der erschrockenen Gewissen ist die Stärke dieser Kirche. Das elenchtische Moment tritt bei der reformirten Kirche in den Vordergrund. Die gesetzliche Zucht, zu deren Aufrechthaltung die presbyteriale Kirchenleitung eingeführt wird, ist in dieser Kirche vorherrschend. War es auch eine Uebertreibung, wenn Calvin diejenigen Gemeindeglieder bestrafen ließ, welche vom Gottesdienst sich fern hielten, oder wenn er solche in Strafe nahm, die es versäumten, gleich in den ersten Tagen einer Krankheit den Geistlichen zu rufen, so hing solche poimenische Ueberschärfe mit Prinzipien zusammen, welche darauf abzielten, die apostolische Mustergemeinde wiederherzustellen und alttestamentliche Vorbilder nachzuahmen. Unter dieser Voraussetzung verdient die reformirte Kirche, von einzelnen Ausschreitungen abgesehen, allerdings hohe Anerkennung für die großen Leistungen, welche sie in Städten wie Genf, in Ländern wie Schottland aufzeigen kann. Ja, man darf wol sagen, daß die nachdrückliche Betonung, welche diese Kirche seit ihrer Gründung gerade auf die Seelsorgepflicht legt, bis in unsere Tage hineinreicht, nur mit dem Unterschied, daß die rigoristische Sittenpolizei einer gesunden evangelischen Praxis mehr und mehr Platz macht, welche der persönlichen Freiheit ihr Recht beläßt.

Luther war weit entfernt zu glauben, daß er das Werk der Reformation nach allen Seiten ausgebaut habe. In seiner Vermahnung an die Geistlichen zu Augsburg lesen wir: „Nicht daß wir vollkommen seien, sondern daß wir die rechten Regeln, den rechten Weg, den rechten Anfang für uns haben, und an der Lehre ja nichts mangelt.“ Wie hätte auch ein einzelner Mann mehr ausrichten können, als er gethan hat! Darum ist es völlig ungerechtfertigt, Luther dafür verantwortlich zu machen, daß das nachfolgende Geschlecht im 17. Jahrhundert vielfach in jenen Orthodoxismus gerieth, welcher für die Seelsorgepflicht wenig Verständniß besaß. Im Kirchenwesen griff zu sehr Aeußerlichkeit und Gesetzlichkeit um sich. Aeußere Rechtgläubigkeit war vielfach an die Stelle wirklichen Glaubens getreten. In Angelegenheiten der Kirchenzucht wechselte Leichtsinn mit Härte, Oberflächlichkeit mit Schärfe ab. Die Seelsorgethätigkeit koncentrirte sich im wesentlichen auf den Beichtstuhl. Und es muß die Verirrung und Verwirrung auf diesem Gebiet einen bedenklich hohen Grad erreicht haben wenn Prediger wie H. Müller in Rostock und Schade in Berlin sich gezwungen sehen, vor dem Beichtgebrauch zu warnen. Doch begegnen wir in diesen Zeiten so manchen, welche sich um Wiederherstellung der kirchlichen Ordnung verdient machen, und anderen, die in ihren Kreisen durch Predigt und Dichtung eine ausgedehnte seelsorgerliche Thätigkeit entfalten. Dahin gehören Johann Arnd † 1621, Valerius Herberger † 1627, Johann Gerhard † 1637, Johann Valentin Andreae † 1654, Paul Gerhardt † 1676, Christian Scriver † 1693.

Die Mission des frommen Philipp Jakob Spener bestand darin, die Lehrreformation durch die Lebensreformation zu ergänzen. Die pietistische Bewegung hat theils durch das Dringen auch christliches Leben gegenüber bloser Lehrgläubig-

keit, theils durch die theilweise Verwirklichung des Prinzips des allgemeinen Priesterthums die Konsequenzen der Reformation gezogen und der Seelsorge zu der ihr gebührenden Stellung und Ausbildung verholfen. Aber während die Reformatoren die Ausreifung des subjektiv-christlichen Lebens in der Kirche und durch die kirchlichen Gnadenmittel vor sich gehen lassen wollen, glaubt der Pietismus, welcher das subjektive Lebensprinzip einseitig betonte, die Kirche als gottgesetzte Heilsanstalt entbehren zu können. Bald schlägt er auch die große Bedeutung der neuen Lehre immer geringer an und opfert von dieser ein Stück nach dem anderen, indem er sich auf den ordo salutis zurückzieht. Indem der Pietismus in ein Formenwesen der Sprache und des Lebens geräth, leistet er durch solche Veräußerlichung des Christenthums dem nachrückenden Rationalismus Pionnierdienste. Freilich vermochte der letztere so wenig wie die Aufklärung durch philanthropistische und andere Veranstaltungen die sittlichen Mängel auszugleichen, welche durch die verlustig gegangene christliche Seelsorge Volksleben und Volksgewissen zerüttet hatten. Auch der Supranatnralismus ist zu kraftlos, um rettend eingreifen zu können. Das Salz ist dumm geworden. Nur in einzelnen kleineren Kreisen oder Kirchengemeinschaften, wie in der Brüdergemeinden, wird Seelsorge, und zwar durchgreifende und umfassende Seelsorge getrieben. Zinzendorf und Spangenberg glaubten sich berufen, das Werk Spener's fortzusetzen. Aber eine allgemeine Wirkung konnten sie nicht ausrichten. Die Konflikte zwischen dem Verderben und der aufsteigenden Kultur, zwischen Noth und Wohlstand, Entsittlichung und Gesittung, Roheit und Bildung, Unglauben und Glauben werden immer stärker und führen zu drohenden Zuständen. Staat und Kirche erkennen ihre Versäumniß und ihre Ohnmacht. Aber es ist zu spät. Die vorhandenen Mittel und Einrichtungen erweisen sich als ungenügend. Es scheint, als ob der Umsturz der Ordnung immer weiter um sich greifen wolle. Und die Bilder, welche uns in den beiden letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts, namentlich in Frankreich, vorgeführt werden, zeigen nur Nacht und Verderben.

So brach das neue Jahrhundert an. Mit dem Wiedererwachen evangelischen Glaubens und Lebens in der deutschen evangelischen Kirche besann man sich auf die längst im Argen liegende Seelsorge. Schleiermacher gründet die neue Disciplin der praktischen Theologie. In diesem System findet die Seelsorge ihre Stelle. Zwar will Schleiermacher die Seelsorge nur auf den zurückgebliebenen Theil der Gemeinde beschränkt wissen. Aber schon Nitzsch, nach welchem die Seelsorge unterschiedslos der ganzen Gemeinde gehört, erweitert die zu engen Grenzen mit richtigem Weitblick in die Aufgabe der Gegenwart. Diese besteht darin, daß die Kirche aus ihrer Geschichte lerne, gegenüber den alles negirenden oder restaurirenden oder einseitig individualistisch-christlichen Bestrebungen eine aus dem Geist der Kirchengeschichte geschöpfte lebensvolle Verbindung des gesund pietistischen und des evangelisch-kirchlichen Prinzips herzustellen.

Nur ein vorübergehender Schrecken hatte sich zu Luther's Zeit der römisch-katholischen Kirche bemächtigt. Sie erholte sich davon sehr bald und überzeugte sich davon, daß die Furcht um ihren Fortbestand unbegründet war. Aber jetzt galt es, alle Kräfte zu sammeln und alle Klugheit aufzubieten, um wiederzugewinnen, was sie „durch Miethlinge und faules Mönchthum an die Reformation

verloren hatte". Und sie erreichte, was sie wollte, erreichte es „durch die innere Mission der clerici regulares, durch gesteigertes versittlichtes Mönchthum, durch Kapuziner und Theatiner, vornehmlich durch Loyola's Orden" (Nitzsch). Sie hatte es von der Reformation gelernt, wie man am schnellsten durch Hebung des Volksunterrichts, durch Krankenpflege u. a. erstarkt. Ihr Gesetzthum gab sie dabei nicht auf. Ja, sie hatte die lutherische Kirche in seelsorgerlicher Beziehung bald überholt, als diese von dem Weg der Wahrheit abgekommen war. An Gestalten wie Karl Boromäus, Philipp Neri, Vincenz de Paula wird stets der Protestant voll Respekts hinaufsehen. Und wer wollte sie zählen die Bischöfe und Pfarrer, die treu und gewissenhaft in ihren Gemeinden und darüber hinaus Seelsorge trieben nnd die eben dadurch die gemeindliche Liebe zur Kirche wach erhielten! Welche edle, fromme Erscheinung ist Fénélon! Welche bedeutende, seelsorgerlichen Kräfte gingen aus den Jansenisten hervor, wenn sie auch das reformatorische Prinzip nicht zur vollen Geltung brachten! Aber neben diesem persönlichen Christenthum, neben dieser christlichen Frömmigkeit erhebt sich die verwerfliche Erscheinung des Jesuitismus, welcher die Seelenknechtung auf die Spitze treibt. Die sittlichen Grundsätze werden in leichtfertigem Spiel entwürdigt, und es genügt, an die Probabilitätslehre oder an die reservationes mentales zu erinnern, um zu begreifen, daß auf diesem Boden von einer Seelsorge im evangelischen Sinn des Wortes niemals die Rede sein konnte. Wo die Kasuistik die Ethik verdrängt, muß das sittliche Urtheil verwirrt werden.

In der Gegenwart stoßen wir innerhalb der römischen Kirche auf eine eigenthümliche Mischung von Jesuitismus und Mysticismus. Das gesetzliche Wesen herrscht allenthalben noch vor. Die priesterliche Vermittelung verhindert das Aufkommen wahrhaft evangelischer Prinzipien. Als Voraussetzung und Grundlage römischer Sittlichkeit und Religiosität gilt der Gehorsam, und zwar der blinde Gehorsam gegen die kirchliche Autorität. Derselbe ist dem römischen System so selbstverständlich, daß außerhalb dieses Gehorsams Religion und christliche Tugend überhaupt nicht vorhanden sein können. Das Christenthum ist dem Römischen nicht ein neues Verhältniß, das von Gott durch Christum begründet ist und durch den heiligen Geist uns zugeeignet wird, sondern eine Forderung, die wir zu erfüllen, eine Glaubenslehre, der wir uns zu unterwerfen haben. Nova lex nannten schon Tertullian und Irenaeus das Christenthum. „Wenn jemand auch alle Lehren der Kirche als wahr annähme", sagt der Konvertit L. Beckedorff in seiner Schrift: „An gottesfürchtige protest. Christen" (Weißenburg 1840), „wenn er sich zu diesen Lehren bekennte, aber alles dieses nicht aus unbedingtem Gehorsam gegen die Kirche thäte, sondern weil er auf andere Weise, durch Nachdenken und Forschen sich überzeugt zu haben meint, daß jene Lehren wahr und weise seien, so würde er kein wahrer Katholik sein." Und Martensen hat das Wesen des Katholicismus, dieser Religion des blinden Gehorsams, recht erkannt, wenn er äußert („Katholicismus und Protestantismus", S. 70): „Wie das Evangelium selbst, die seligmachende Wahrheit, erst dadurch des Glaubens und der Annahme werth erachtet wird, daß die unfehlbare Kirche und der unfehlbare Papst ihr Siegel ihm aufdrücken: so bekommt alle christliche Religiosität, Glaube, Hoffnung, Liebe, Demuth, Selbstverleugnung, jede christliche Tugend erst dadurch ihren Werth, daß sie gestempelt

sind mit dem Gehorsam gegen die Kirche; ohne diesen Stempel gelten sie nicht. Was Paulus zum Preis der Liebe sagt, daß, wenn er selbst auch alle anderen Gnadengaben besäße, aber die Liebe nicht, er alsdann nichts sein würde, dasselbe sagen die Papisten von dem Gehorsam gegen den Papst. Daß ich an die geoffenbarte himmlische Wahrheit glaube, weil sie das innerste Bedürfniß meines Herzens ist, weil sie die dringendsten Fragen meines Geistes beantwortet, ist auf diesem Standpunkt völlig werthlos, ja höchst bedenklich und schädlich, wenn mein Glaube nicht von dem Gehorsam gegen den Papst als tiefsten Momente des Tugendlebens durchdrungen und beseelt ist".

Muß diese Denkweise, auf das seelsorgerliche Gebiet übertragen, nicht jedes innerliche Gefühl für echte und wahre Frömmigkeit erdrücken und ersticken? Welche Konsequenzen mußte dieses System des absoluten Gehorsams gegen eine eingebildete, allmächtige Autorität haben, wenn nicht Tausende von katholischen Priestern dieses System beiseite setzten! Handeln solche aber anders, als die Kirche ihnen vorschreibt, so lehnen sie sich damit bewußt oder unbewußt gegen die Lehre ihrer Kirche auf. Man täuscht sich übrigens, wenn man glaubt, daß die Abhängigkeit von dem Seelsorger im katholischen Lager eine allgemein verbreitete sei. Wer mit nüchternem Blick die katholischen Zustände in jenen Gegenden betrachtet, welche vorwiegend protestantisch sind, oder in jenen Ländern, welche in Kulturbeziehung auf der Höhe stehen, der kann beobachten, daß von einem seelsorgerlichen Umgang in den Häusern nur geringe Spuren vorhanden sind. Die vermeintliche Priesterwürde, der Cölibat, die abgeschlossene Erziehungsmethode, die Praxis in der Ohrenbeichte scheiden die Beichtväter vielfach von jeder näheren seelsorgerlichen Berührung mit der Gemeinde. Vor allem ist in unserem deutschen, katholischen Volk deshalb noch ein Fonds wahrer Religiosität vorhanden, weil ein großer Theil desselben an dem Formenwesen des römischen Kultus kein Genüge findet. Es geht ein protestantischer Hauch durch ganze Schichten unserer katholischen Mitchristen, und die künstliche Verdeckung des offenkundigen Hiatus hält nicht überall Stand. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß noch einmal aus dem Schos der katholischen Kirche eine Bewegung hervorgehen wird, die eine Gemeinschaft ausgestaltet, welche der evangelischen Kirche geistesverwandt ist. Erst dann kann an Stelle der Vernichtung die Anerkennung der christlichen Persönlichkeit auch in der seelsorgerlichen Praxis treten. Nicht auf abgerichtete Kirchenleute hat es die evangelische Seelsorge abgesehen, sondern darauf, daß aus dem ursprünglichen Samen lebendigen Christenthum eine freie, wahre Kirchlichkeit erwachse" (Nitzsch). Fern von aller geistlichen Vormundschaft will sie die Gemeinden zur geistlichen, kirchlichen Mündigkeit führen, sodaß jeder in der That sein eigener Seelsorger und einer es an dem anderen sei. In Rücksicht darauf, daß der Glaube eine freie Willensthat ist, hütet sich der evangelische Seelsorger, die Rechte der persönlichen Freiheit, es sei der Gemeinde, es sei des Einzelgliedes irgendwie antasten zu wollen. Die Gewinnung der freien christlichen Persönlichkeit: darauf geht sein Streben. Damit aber die specielle Seelsorge nicht dem Baum gleiche, der in der Luft hängt und dem der Boden fehlt, geht er bei allem poimenischen Handeln von den Gnadenmitteln: Wort und

Sakrament aus und führt zuletzt auch dahin zurück. Das ist die directio evangelica in viam salutis.

III.

Welche Bedeutung hat die Seelsorge insonderheit für unsere Zeit, und worin besteht ihre Aufgabe gegenüber den socialen Nothständen, der Entfremdung der Massen und dem Eindringen der Sekten?

Die seelsorgerliche Aufgabe der Gegenwart besteht darin, das kirchenentfremdete Volk zur Kirche zurückzuführen und dadurch den sittlichen Zustand des Volkes zu heben. Zwar scheint es ein Ding der Unmöglichkeit zu sein, den sittlich-ethischen Einfluß des Christenthums in der Masse des Volkes wieder zur Geltung zu bringen. Aber solange die Kirche noch eine Macht ist, sollen wir nicht in nutzlosen Klagen und Anklagen uns ergehen, statt helfend und rettend einzugreifen, solange es noch Zeit ist. Und die Kirche ist eine Macht, die noch immer die schwersten ihr entgegenstehenden Hemmnisse und Hindernisse zu beseitigen vermocht hat. Man vergißt so leicht, daß die Kirche schon öfter in Lagen, wie sie die Gegenwart aufzeigt, sich befunden hat. Mit welchen Schwierigkeiten hatte sie zu ringen, als der dreißigjährige Krieg vorbei war! Oder waren die sittlichen Volkszustände vielleicht günstiger geartet, als im vorigen Jahrhundert die Aufklärung das sittliche Urtheil in allen Schichten der Gesellschaft, in hohen und niederen, verderbt hatte? Alle diese gefahrvollen Zeiten sind vorübergegangen. Auch die mancherlei Stürme, welche in unseren Tagen die Kirche umtoben, werden wieder verwehen. Sobald der Leiter der Kirche Stille schaffen will, wird der Sturm schweigen. An der Macht der Kirche verzweifeln, heißt den Herrn der Kirche leugnen, der seine Kirche mit herrlichen Verheißungen ausgestattet hat, die, von unvergänglicher Dauer, ihre Erfüllung finden müssen. Freilich darf die Kirche niemals in falschem Vertrauen auf solche Verheißungen müßig die Hände in den Schos legen. Sie muß arbeiten, thätig sein fort und fort, Tag und Nacht, vor allem in unseren Tagen, wo die Arbeiten, die ihr aufgetragen sind, so viel, die Angriffe, der sie ausgesetzt ist, so mannichfaltig, die Schwierigkeiten, mit denen sie zu ringen hat, scheinbar unüberwindlich sind? Welches ist die Lage der Gegenwart?

Mochten in früheren Zeiten Einzelne der Kirche sich fern halten, so sind es heute große, unübersehbare Massen, die sich von der Kirche losgesagt haben. Gingen früher die Angriffe gegen die Kirche aus den Kreisen der Wissenden und Gebildeten hervor, so hat in unseren Tagen das gemeine Volk den Theorien einer ungläubigen Naturwissenschaft oder eines unsittlichen Materialismus gelauscht, um sie ins Leben zu übertragen, um sie praktisch zu verwerthen. Gewissenlose Verführer betrügen das Volk um seine höchsten Güter. Die Kirche wird verächtlich gemacht, der geistliche Stand mit Koth beworfen, das Volksurtheil verwirrt, die Volkssitte durchlöchert und untergraben. Die ärmeren Schichten der Bevölkerung sind durch die tägliche Noth, durch den Kampf mit der Noth stumpf geworden. Die wohlhabenden Klassen schwärmen zum großen Theil für Strauß und Feuerbach. Dies etwa ist die Lage der Gegenwart. Wie aber sieht die Macht aus, welche der allgemeinen Verderbniß steuern will, welche den Beruf hat, den Kampf

mit dem Feinde aufzunehmen? Uneinig, in sich zerrissen und zerklüftet, daß der Feind des Sieges bereits sich sicher glaubt. Die Gläubigen aber fragen sich: Was hat der Herr mit seiner Kirche vor? Die Zeichen der Zeit geben die Antwort: Das äußerliche Handeln trete zurück, auf daß das persönliche Einwirken auf unsere Gemeinden zur vollen Geltung komme. Man verstehe uns nicht falsch. Es gibt ein äußerliches kirchliches Handeln, da man auf die Stütze der Kirche in romanisirender Weise vertrauend die Bedeutung der Individualseelsorge nicht genügend würdigt. Wohl, es ist wahr: die Kirche ist ein göttliches Institut. Aber fast wäre man versucht, mit Bezug auf sie zu warnen: Halte nicht Fleisch für deinen Arm!

Ist es denn aber nicht gänzlich verfehlt, von dem persönlichen Auftreten und Handeln der Seelsorger solche hohe Erwartungen zu hegen? Das würde nur dann zutreffen, wenn die Seelsorger, losgelöst von dem Grund der Kirche, eigenmächtig etwa mit Berufung auf ihr Gewissen ihre poimenische Aufgabe zu lösen versuchten. Dies kann unsere Meinung nicht sein. Es ist selbstverständlich, daß die Kirche, näher die Gnadenmittel, Grund und Boden alles seelsorgerlichen Handelns bleiben müssen. Aber ebenso nöthig ist, daß der Seelsorger seine ganze Persönlichkeit in sein Handeln, wenn der Ausdruck gestattet ist, hineinlege. Wir fürchten auch den Einwand nicht: Wie kann man denn die geistliche Versorgung von Tausenden von Seelen einer einzelnen Person anheimgeben? Wo war denn die Macht der Kirche, als der Apostel Paulus seine Missionsreisen unternahm? War es nicht vorzugsweise der Einfluß seiner durch Gottes Geist geweihten und geheiligten Individualität, der er nächst der Gnade Gottes seine Erfolge zu verdanken hatte? Hat aber nicht unsere Zeit viel Aehnlichkeit mit der damaligen? Auch für die Gegenwart liegt die Bedeutung der Seelsorge in der vollen Entfaltung der „eigenthümlichen Seelenpflege“.

Die Zeiten sind vorüber, da man in der legalen Amtsführung, in der gewissenhaften Beobachtung der vorgeschriebenen Normen und Formen seine Hauptaufgabe zu erkennen glaubte, da man wol auch mit dem Hinweis auf solche Beschäftigungen die Anklagen des Gewissens zu beschwichtigen suchte, wenn der Hülferuf geängsteter Seelen nach Specialseelsorge verlangte. Unsere Zeit erheischt andere, intensivere, selbstverleugnende, schwere Arbeiten. Und es wird von der Erfüllung dieser Arbeiten abhängen, welcher Zukunft die Kirche entgegenzusehen hat. Von der vollen Würdigung, von der thatsächlichen und vielseitigsten Ausübung der Seelsorge hängt das Geschick der Kirche ab. Nur so kann und wird sie die Krisis, in der sie sich befindet, überstehen. So allein wird sie gereinigt und gekräftigt aus der Krisis hervorgehen, befähigt, auch die Gefahren und Versuchungen der Endzeit zu überwinden, von welchen die Apokalypse spricht. Werden die Gotteshäuser leerer, so muß um so mehr Fleiß auf die Predigt verwendet werden, um so dringlicher erscheint es aber auch, die dem Worte Gottes entfremdeten Massen auf seelsorgerlichem Wege zur Kirche zurückzuführen. Die materialistische Denkweise, die Unkenntniß und Verachtung der Heilswahrheiten, das Verschwinden der christlichen Sitte und was dahin gehört, das alles kann nur beseitigt resp. geheilt werden durch persönliches seelsorgerliches Eingreifen,

Nur ist zu beklagen, daß es vielfach an tüchtigen Männern und, wo diese vorhanden sind, an der nöthigen Zeit fehlt. Die Kraft nachhaltigen Eingreifens aber beruht so wenig auf der schwachen Persönlichkeit des Seelsorgers, daß nur dann von Erfolg die Rede sein kann, wenn er die eigene Person hinopfert, um sie ganz in den Dienst der fremden Seelen zu stellen. Das ist das Geheimniß der Hirtenliebe. Hören wir den Amerikaner Beecher darüber („Vorträge über das Predigtamt", S. 212 ff.): „Die Liebe ist nicht sowol eine Fähigkeit oder Kraft der Seele als vielmehr ein gewisser Zustand, ein Verhalten des ganzen geistigen Wesens. Die Liebe umfaßt alles Menschliche, alle Geschöpfe, welche die Fähigkeit haben, glücklich oder elend zu sein, und es liegt in ihr das brünstige Mitgefühl und sehnliche Verlangen nach ihrem Wohl. Sie ist das Aussichherausgehen des Denkens und Empfindens und Mitfühlens auf unsere Nebenmenschen hin, und auf alles hin, was nur von uns Wohlthaten empfangen kann. Sie ist das Verlangen, daß alles, was wir denken, reden und thun, einen anderen besser und glücklicher (und wir ergänzen: selig) mache. Sie muß voll Freude, Muth und Hoffnung sein, voll Güte und Segen. Die Liebe ist die Centralkraft des geistlichen Amtes. Es gibt nur einen Hauptschlüssel, der jede Thür öffnet, und das ist der goldene Schlüssel der Liebe. Mit diesem Zauberstabe können wir jede Seite des menschlichen Herzens und all sein Verlangen erreichen, und wenn wir überhaupt etwas zu geben haben, dann verschafft die Liebe uns den Zugang zum Herzen, gibt uns die Kraft dem Herzen nahe zu kommen, die Kraft, das Denken zu bereichern, die hungerigen Leidenschaften und Begierden zu besänftigen, den Winter der Seelen aufzuthauen und den Boden für Aussaat und Wachsthum des besseren Lebens zuzubereiten."

Paulus sagt 1 Thess. 2, 7: „Wir sind mütterlich gewesen bei euch, gleichwie eine Amme ihre Kinder pflegt". Der Blick der Hirtenliebe reicht weit, ihr Flug geht hoch. Sie will stärken, was schwach, befruchten, was dürr ist, kirchlichen Sinn und Liebe pflanzen, mehren, vertiefen, die Gemeinde erbauen zu einer Behausung Gottes. Die evangelische Seelsorge thut aber dies alles ausgehend von den Gnadenmitteln. In diesen erkennt sie nicht Erfindungen eines religiösen Genius. Ein solcher war Christus nicht. Was Er einsetzt, ist göttliche Stiftung. Dahin gehören vornehmlich die Gnadenmittel: Wort und Sakrament. Den Werth derselben dem Volke wieder zum Bewußtsein zu bringen, ist Aufgabe der Seelsorger, welche als Haushalter über Gottes Geheimnisse, Verwalter jener von Gott gestifteten Mittel sein sollen, durch welche Er selbst sein Werk treiben will in der Menschen Seelen. In seinem „Evangelischen Geistlichen" spricht sich Löhe dahin aus: „Gebrauche die alten Mittel in alter Weise und bleibe im Lehren, Lernen und Erfahren, in Anfechtung und Gebet, auf daß du zum Seelsorger reifest. Du wirst öffentlich und sonderlich, vielleicht in hundert und tausend Weisen deinen Pfarrkindern nahe kommen können; aber übertreibe es auf keine Weise, mit keinem Mittel, mit keiner Gabe. Thue in Einfalt das Deine. Brauche betend die uralten Mittel auf jede Weise, die sich indicirt, und laß Gott sorgen, wie es gerathen werde". Das klingt gar einfach. Aber wo ist der Seelsorger, der es ausgelernt hätte?

A. Die seelsorgerliche Aufgabe gegenüber den socialen Nothständen.

Die sociale Frage ist die entscheidende in unserer Zeit geworden. Die Kirche hat den Beruf, an der Lösung dieser Frage thatkräftig mitzuarbeiten. Daß die Kirche die größte und segensreichste sociale Macht ist, muß dem Volke wieder zum Bewußtsein kommen. Speciell die Seelsorge hat ein besonderes Interesse der socialen Frage zuzuwenden; denn das hungernde Volk kann Vertrauen nur solchen Hirten entgegenbringen, bei welchen es Verständniß für die socialen Nothstände erblickt und Bereitwilligkeit, die Arbeiterlage zu verbessern. Wer der Seele helfen will, darf den Leib nicht übersehen.

Der Socialismus ist, wie einer gesagt hat, der auf das sociale Leben angewandte Materialismus. Trägt auch die Gesellschaft die Hauptschuld an seinem Entstehen, so ist doch auch die Kirche nicht ohne Mitschuld. Staat und Kirche reichen sich die Hände, um gegen dieses ebenso staatsfeindliche wie irreligiöse Produkt der modernen wirthschaftlichen Verhältnisse anzukämpfen. Es ist begreiflich, daß der Staat seine Aufgabe hierbei in anderer Weise zu lösen hat als die Kirche. Gleichwol herrscht hierüber gerade auf kirchlicher Seite viel Unklarheit und Verwirrung. Nur der Staat hat den Beruf, zu den rein volkswirthschaftlichen Fragen Stellung zu nehmen. Die Kirche gehen diese gar nichts an. Sie hat sich kein Urtheil anzumaßen über wirthschaftliche Systeme, über Staatshülfe, Gewerbefreiheit, Zunftzwang, Freihandel, Schutzzoll, Steuern, Arbeitslohn, Arbeitsvertrag, Normalarbeitstag. Das alles ist Sache des Staates.

Die Seelsorge hat sich ausschließlich nach dem Vorbild ihres Herrn und der Apostel zu richten. Die sociale Frage ist, wenn auch nicht dem Namen nach, doch in Wirklichkeit so alt wie die Menschheit. Auch Palästina war zur Zeit Christi von dieser Frage berührt. Was aber that der Herr? War er vielleicht socialer Parteimann? Gründete er Genossenschaften? Nichts von alledem. In jenem unter der römischen Herrschaft heruntergekommenen und ausgesogenen jüdischen Lande hat der Herr, umgeben von den schauerlichsten socialen Verhältnissen, auf Schritt und Tritt umdrängt von Elenden, die unter dem Druck der Verhältnisse kaum athmen können, wo der Knecht dem Herrn, der Mitknecht dem Mitknecht verschuldet ist, wo der ungerechte Haushalter mit dem Schuldner durch Betrug und Fälschung sich gemeinschaftlich zu helfen suchen, und der Gläubiger den Schuldner würgt und vor den Richtstuhl schleift, wo die barbarische Sitte die Familien trennte, Weib und Kind verkaufen ließ und Unglückliche in den Schuldthurm warf, von wo sie nicht eher herauskamen, als bis der letzte Heller bezahlt war: da hat der Herr nichts anderes gethan als den Armen das Evangelium gepredigt, zerstoßene Herzen geheilt, den Gefangenen die Erlösung, den Blinden das Gesicht, den Zerschlagenen die Freiheit, den Mühseligen und Beladenen Ruhe und Erquickung für die gequälte Seele verkündigt und die weltüberwindende, heilende, aus dem Glauben geborene Liebe und Erbarmung geübt und in die Herzen gepflanzt. Auch unsere Reformatoren haben sich nach diesem Vorbild gerichtet. Nur ein Geschichtschreiber wie Janssen konnte Luther den Vorwurf machen, daß „sein Anschluß an die Revolutionspartei eine vollendete Thatsache war“. Luther war das „Werkzeug für die politisch-kirchliche Umwälzung“. Darum

hatte er „mit Hutten enge Kameradschaft geschlossen". Wie anders rühmt die wahrheitsgemäße Geschichtsforschung an Luther, daß er niemals die Hand zu einem Umsturz geboten hat! Gerade den Schwarmgeistern gegenüber, welche die Schrift dazu mißbrauchten, neue sociale Systeme auf sie zu gründen, setzt er sein ganzes Vertrauen auf die wiedergebärende Kraft des Evangeliums.

Auch die Seelsorge soll an ihrem Theil in Wort, Rath und That das sociale Elend auf keinem anderen Wege zu heben suchen, als den der Herr vorgeschrieben hat. Sie soll mit klarem Verständniß auf die Nöthe, Schäden und Sünden der Gegenwart eingehen, in allen Tönen des Ernstes und der Liebe die Zeitsünden strafen, alle falschen Bildungsideale und verkehrten Zeitrichtungen freimüthig aufdecken und bekämpfen. Sie soll gegen die Selbstsucht die Liebe, gegen den Neid und Haß weckenden Luxus der Reichen die christliche Mäßigkeit und Genügsamkeit, gegen die fleischliche Genußsucht und das Aufgehen im Diesseits das ewige Leben, die himmlischen Güter und das zukünftige Gericht, gegen die Zügellosigkeit die Schranken der göttlichen Gebote und den Gottesglauben als den Quell aller Ehrfurcht auch vor den menschlichen Aeltern, vor Gesetz und Obrigkeit unermüdlich und nachdrücklich betonen.

Man hat gerade der protestantischen Geistlichkeit hin und wieder den Vorwurf gemacht, daß sie sich weniger zu der nothleidenden Klasse hingezogen fühle als zu den Wohlhabenden. Wäre die Anklage begründet, so würde der Seelsorge ein übles Zeugniß damit ausgestellt; denn so sehr diese das Gewissen der Hohen zu schärfen hat: „Ihr Herren, was recht und gleich ist, das beweiset den Knechten, und wisset, daß ihr auch einen Herrn im Himmel habt"; auch der geringste Mensch soll von euch nicht als blose Arbeitskraft angesehen werden, sondern als Träger einer unsterblichen Seele! so sehr hat sie es als ihre Aufgabe anzusehen, die Geringen mit ihrem Los zufrieden und genügsam zu machen. Ist auch die ungleiche Vertheilung des Besitzstandes eine gottgewollte, so gibt es doch zuweilen eine Art zu Eigenthum zu kommen, auf welche Proudhon's scharfes Wort paßt: La propriété c'est le vol. Die unnatürliche Gestaltung unseres Wirthschaftsbetriebes veranlaßt die unnatürliche Ungleichheit des Besitzes. Die drohenden Worte des Propheten gegen die, die ein Haus an das andere reihen, und die Strafreden des Apostels Jakobus wider die Reichen, die den Arbeitern den Lohn abbrechen und ihre Herzen weiden als auf einen Schlachttag, stehen nicht umsonst in der Bibel. Das lieblose und grausame Ausbeuterthum zu strafen, darf sich die Seelsorge nicht nehmen lassen. Nur darf sie aus dem Evangelium keinen socialpolitischen Kodex machen. Wir leugnen nicht, daß die Schrift für alle Zeiten passende ethische Grundsätze und Normen kennt, welche eine praktische Anwendung auf das sociale Gebiet finden dürfen. Aber allgemeine ethische Grundsätze sind nicht zu verwechseln mit socialpolitischen Einzelurtheilen. Das schließt nicht aus, daß die Seelsorger als die Freunde, Berather und Wohlthäter des Volkes unter gewissen Umständen es für ihre Pflicht ansehen können, ihre persönlichen Erfahrungen und Gaben geltend zu machen bei der Organisation wechselseitiger Unterstützung, bei der Einrichtung von Altersversorgungs- und Sparkassen, bei der Fürsorge für die Frauen, die Kinder, die Kranken, oder bei anderen gemeinnützigen Bestrebungen zum besten der arbeitenden Klassen (vgl. die Ansprache des preußischen Ev. O.-K.-

Raths an die Geistlichen vom 20. Februar 1879). Doch sollen sie nicht wähnen, daß mit all solchen Einrichtungen das sociale Uebel an der Wurzel angepackt wäre. Viel mehr versprechen wir uns davon, wenn die destruktive Weltanschauung der socialistischen Ideen in ihrem Unwerth dargestellt wird. Die sittlichen Kräfte des Volkslebens zu stärken und zu stählen, eine religiös-sittliche Erneuerung aller Volkskreise im Geiste des Evangeliums anzubahnen, den Sauerteig des Evangeliums unter das fade und geschmacklos gewordene Mehl des Volkslebens zu mengen, bei den allzu umfangreichen Parochien unterstützende Kräfte heranzuziehen und anzustellen: das müssen die Zielpunkte der Seelsorge für die Aufgaben der Gegenwart sein.

Vier Punkte möchten wir hierbei den Seelsorgern ganz besonders an das Herz legen. Hierher gehört vor allem die viel besprochene Sonntagsfrage. Jeder Verständige sieht heutzutage ein, daß die zunehmende Verwilderung der Jugend und des Volkes auf Rechnung der Entheiligung des Sonntags zu setzen ist. Die meisten Laster, Vergehen und Verbrechen pflegen am Sonntag verübt zu werden. Darum verlangen auch solche, welche sonst der Kirche gleichgültig oder gar feindlich gegenüberstehen, die Sonntagsruhe zurück. Ganz abgesehen aber von der außerordentlichen Bedeutung des Sonntags für die physische und moralische Gesundheit des Volkes, wird speciell die Seelsorge aus religiösen Gründen die Sonntagsfrage zu einem Abschluß zu bringen suchen müssen, der ihre Ausübung erleichtern hilft. Wo keine Sonntagsheiligung, da kann auch keine Seelsorge einsetzen. Darum tritt letztere für die Einschränkung der sonntäglichen Arbeit, für die Wiedergewinnung des christlichen Sonntags aus eigenstem Interesse ein; und es liegt darin weder ein Zugeständniß an den Socialismus noch eine captatio benevolentiae. Die Seelsorge hat zu viel Selbstachtung, als daß ihr solche unlautere Motive untergeschoben werden dürften.

Ein zweiter Punkt betrifft die Wohnungsfrage. Ist es denn zu viel verlangt, wenn der Arbeiter Anspruch auf eine gesunde, anständige Wohnung erhebt? In welchen ungesund dumpfen Räumen verrichtet er des Tags über seine Arbeit. Wie viel wäre erreicht, wenn das Beispiel edelgesinnter Menschenfreunde allerorten Nachahmung fände! Wie haben sich solche um ihre Arbeiter durch Wohnungsbauten verdient gemacht! um nur zu erinnern an Stumm in Neukirchen, Dollfuß in Mülhausen, Metz in Freiburg, Sarasin in Basel, König u. Bauer in Oberzell, Zeltner in Nürnberg. Ekel ergreift die Besucher dieser dichtbevölkerten Häuser, der Brutstätten physischen und moralischen Schmutzes, wo dürftigst gekleidet Menschen ohne Unterschied des Geschlechtes und Alters zusammenkauern und in Unsittlichkeit und Verbrechen verstrickt werden, ehe sie es sich versehen. Die neueren Romanschriftsteller aber nehmen am liebsten in ihren die Sinnlichkeit erregenden Büchern solche Stätten des tiefsten socialen Elends zum Hintergrund ihrer Erzählung.

Das führt uns auf die Gefahren der Presse, welche die Seelsorge nie aus den Augen lassen sollte. Die Presse ist die größte Macht der Welt. Die unsittliche Presse ist die verderblichste satanische Giftsaat. Diese auszurotten, muß der Seelsorge eifrigstes Mühen sein. Eher kann kein Wandel im Volk geschafft werden. Christliche Volksschriften zu verbreiten, christliche Volksbibliotheken zu

gründen, eine Literatur zu schaffen im großen und kleinen Stil, welche für die christliche Weltanschauung eintritt, gehört in unseren Tagen zu den dringlichsten Berufspflichten der Seelsorge.

Endlich sei erwähnt die Aufgabe der Seelsorge, den sittlichen Werth der Arbeit und jeglicher Berufserfüllung dem Volk aufs neue einzuprägen. Mit Recht hält Luther alle ehrliche Berufsarbeit für Gottesdienst. Diese Wahrheit ist unserem Geschlecht ganz abhanden gekommen. Die Arbeit als unvermeidliches Uebel anzusehen ist eine durchaus unevangelische Anschauung (vgl. 1 Kor. 7, 20—23 und unsere Bekenntnißschriften). Nur dann, wenn die Seelsorge auf all den berührten Seiten einsetzt, um das verblendete und verirrte Volkswesen in die richtigen Bahnen zu leiten, ist eine Versöhnung der miteinander ringenden wirthschaftlichen Interessen möglich und ausführbar. Nur so kann der sociale Nothstand gehoben und der drohenden Revolution vorgebeugt werden. Großes erhoffen wir von dem neueren Eingreifen des Staates in die sociale Bewegung. Noch Größeres könnte gewissenhaft geübte Seelsorge erreichen; denn die sociale Frage ist mehr als Magenfrage und kann endgültig nur auf geistig-seelischem Gebiete gelöst werden.

B. Die seelsorgerliche Aufgabe gegenüber der Entfremdung der Massen.

Die Parochien zumal unserer großen Städte sind viel zu umfangreich geworden, als daß von einer Individualseelsorge überhaupt noch die Rede sein kann. Wie soll ein einzelner Pfarrer, dessen Gemeinde 20—30,000 Seelen und darüber zählt, es anfangen, Seelsorge zu treiben, da er die wenigsten kennt und dazu seine Zeit durch Predigten, Kasualien und Amtsführung vollauf in Anspruch genommen ist? „Wie kann die Entfremdung von der Kirche wundernehmen, wenn die Leute keine Kirche mehr sehen noch hören, wenn in dem Häusermeer unserer Städte keine Thürme gen Himmel weisen, kein Glocken- und Orgelton in den Lärm des geschäftlichen Treibens nach oben rufend hineinschallt?“ (Uhlhorn). Hierin liegt die allernöthigste Aufgabe, die zuerst erfüllt werden muß, soll anders die Seelsorge einen Boden finden. Die Parochien müssen getheilt, eine größere Zahl von Pfarrern muß angestellt, Kirchen und Kapellen müssen errichtet werden. Sind diese Bedürfnisse befriedigt, so hat die Seelsorge einen Mangel zu ergänzen, der die kirchliche Entfremdung unserer Städte leicht erklärt: sie hat evangelisches Gemeindeleben zu gründen, das ganz abhanden gekommen zu sein scheint. Erst dann wenn der Einzelne erfährt, daß es doch eine Gemeinde gibt, „in der er vollberechtigt einen bestimmten Platz hat, wo er Herzen findet, die ihm zugethan sind, und Hände, die zufassen, wenn er in Gefahr ist zu fallen“ (Uhlhorn), erst dann wird er wieder wissen, was er an der Kirche hat. Es hilft nichts, daß wir hinüberschielen nach dem Vereinswesen der römischen Kirche, daß wir deren Einrichtungen nachzuahmen und zu vervollkommnen suchen. Das Vereinsleben ist nur ein dürftiger Ersatz für das Gemeindeleben. Dieses muß wieder aufgebaut werden, wenn es besser werden soll.

Einen weiteren Grund für die Entfremdung der Massen sehen wir darin, daß das Volk die Achtung vor der Kirche zu sehr verloren hat. Es sei fern, der Kirche allein die Schuld dafür aufzubürden. Aber wenn wir fragen: hat die Kirche allezeit dafür gesorgt, daß ihre Werthschätzung unter dem Volke aufrecht erhalten werde? so wird die Antwort von Sünden reden müssen, die beschämend auf die Kirche zurückfallen, und die sie mahnen, das Selbstgericht am Hause Gottes zu beginnen. Zu solchen Sünden zählen wir die immer lässiger werdende Kirchenzucht. Die bei vielen Sekten herrschende Zucht bildet einen Hauptmagnet für manche Leute. Und wie sieht es mit unserer Kirchenzucht aus? Muß nicht jeder, der den Kindern das sechste Hauptstück auslegt, darüber erröthen, daß er von Theorien spricht, welche in der Praxis fast ganz ausgestorben sind. Es ist

nun einmal dem Geistlichen als berufenen und verordneten Diener Christi nach Schrift und Bekenntniß das Schlüsselamt übergeben. Warum braucht er es nicht? Wird er nicht auch über die Führung dieses Amtes dereinst Rechenschaft ablegen müssen? Wir verkennen keineswegs die Schwierigkeiten, mit denen die Neueinführung einer kirchlichen Sitte zu kämpfen hat, welche auf die größte Antipathie unserer Zeit stößt, und wir wünschen nichts weniger als das Oktroyiren dieser Sitte, wenn die Gegenströmung so mächtig sein sollte, daß man auf jegliche Mitwirkung der Gemeinde verzichten müßte, oder daß vielleicht gar durch Zwang mehr geschadet als genützt würde. Aber sollte es der Seelsorge so ganz unmöglich sein, die Gegner davon zu überzeugen, daß eine Schädigung der individuellen Freiheit, dieses Lieblingsgötzen der Gegenwart, in keiner Weise aus der Kirchenzucht hervorgeht, daß vielmehr gerade die Freiheit der Kirche, ihr Lebenselement, gebieterisch darauf dringen muß, daß Zucht geübt werde, damit nicht jedem Individuum freisteht, sie zu mißhandeln und ihren Glauben und ihr Leben ungerügt zu verhöhnen? Dazu wird es der Seelsorge leicht sein, den Beweis zu führen, daß die Furcht vor hierarchischem Mißbrauch der Amtsgewalt in unseren Tagen völlig unbegründet ist. Nur muß die Seelsorge allezeit auch den Schein meiden, als ob sie irgendwie zum Glauben zwingen wolle. Sie hat darauf zu achten, daß die wenigen Reste von Zucht, wie sie sich vornehmlich in ländlichen Gemeinden noch finden, aufrecht erhalten werden. Endlich darf sie nie vergessen, daß nicht die Zuchtmeister, sondern die Väter den Bau der Kirche fördern (1 Kor. 4, 15), und daß auch in der Zucht die Liebe das gesegnetste Mittel ist. Aber Zucht muß sein. Und solange sie fehlt, darf sich die Seelsorge über die Entfremdung von der Kirche nicht wundern.

Von der Sorgfalt, welche die Seelsorge auf die kirchliche Erziehung der männlichen und weiblichen Jugend zumal während der Zeit des Konfirmandenunterrichts zu verwenden hat, haben wir schon früher geredet. Die Zukunft der Gemeinde hängt von der Jugend ab. Wie unrecht ist es dann, wenn die Seelsorge die Jugend für immer entläßt, sobald die Handlung der Konfirmation vorbei ist. Wie heilsam würde sich eine Modifikation unserer Katechumenatspraxis erweisen, wenn die Seelsorge, ohne den üblichen Konfirmationstermin zu verschieben, die jungen Gemeindeglieder noch einige Jahre lang um sich sammelte, um einen kirchlich bewußten Laienkern zu gewinnen, der aktions-willig und fähig für die eigene Kirche und reaktionstüchtig gegen die Propaganda anderer Konfessionen oder der Sekten wäre, und der zugleich einen Krystallisationspunkt für die übrigen Gemeindeglieder bilden würde, deren kirchliches Bewußtsein durch das Vorbild der Jüngeren gewiß gestärkt würde. Höfling und Zezschwitz können nicht genug diesen Vorschlag empfehlen, und wer da weiß, wie die Sorge für die Bewahrung der konfirmirten Jugend oft schon die Thür zur ganzen Familie geöffnet hat, wird uns darin beistimmen, daß zur Beseitigung der kirchlichen Entfremdung die Gewinnung der Jugend der erste Schritt ist.

Es hängt mit der ganzen Entwickelung unserer modernen socialen Verhältnisse zusammen, daß die Ausübung der Seelsorge außerordentlich erschwert ist. Und das Problem: Wie kann denn durchgreifend und andauernd geholfen werden? kann noch lange auf endgültige Lösung warten. Doch wird man der Christenheit unserer Zeit die Anerkennung nicht versagen, daß sie mit der Seelsorge einsetzt, wo, wie und wann sie nur irgend kann. Die Anstaltsseelsorge d. i. die geistliche Versorgung der Korrektionshäuser und Gefängnisse, der Irren- und Krankenhäuser wird man jetzt wol allerorten antreffen. Und wer kennete nicht das weitverzweigte Gebiet der Inneren Mission, dieses Schoskindes der Seelsorge? Großartig waren die Anstalten, welche die christliche Liebe gründete zu den Zeiten eines Basilius. Aber die Innere Mission in ihrer jetzigen Entfaltung hält den Vergleich mit allen Perioden aus, in welchen christliche Barmherzigkeit thätig war. Freilich können wir nicht leugnen, daß die Innere Mission wie jedes Schoskind seine Mängel

und Schwächen hat. Sie will sich nicht immer in die subordinirte Stellung der Kirche gegenüber fügen. Und während im apostolischen Zeitalter der Diakonat und der amtliche Dienst in völliger Harmonie waren, kommt es bei der Ausübung der christlichen Vereinsthätigkeit gar manchmal zu Reibungen mit der Kirche und zu Verstimmungen über sie. Dieselben werden nicht eher verschwinden, als bis das Verhältniß zwischen Kirche und Innerer Mission eine prinzipielle Regelung gefunden hat. Erst dann wird die Seelsorge sich voll und ganz ausbreiten können im Dienst der Kirche auf dem Weg der Inneren Mission.

Die Innere Mission hat ihr prinzipielles Recht in den Ausnahmszuständen, in denen wir leben, und die nicht blos die Ordnungen der Kirche, sondern die der ganzen Gesellschaft mit Verfall und Auflösung bedrohen. Diesem bestehenden Gesammtverein der Verderbensmächte unserer Zeit gegenüber, sagte Wichern mit Recht in seiner bekannten Denkschrift (1848), sei die Einzelthätigkeit nur eine Plänkelei von geringer Wirkung. Auch die bis dahin von Staat und Kirche in Bewegung gesetzten Mittel erweisen sich als bei weitem nicht ausreichend. Was allein helfen kann, sei eine Organisation des Glaubens und der Liebe, eine Organisation aller Vereine unter einer centralen Oberleitung, damit ein einheitlich geleitetes Netz die evangelische Kirche Deutschlands umspanne und so dem massenhaften, organisirten Verderben entgegenarbeite. Gewiß ein kühner Gedanke! Und wer freute sich nicht darüber, daß freie Vereinigungen die kirchliche Amtsthätigkeit unterstützen und mit Berufung auf das allgemeine geistliche Priesterthum die Zurückführung der Massen zur kirchlichen Ordnung erstreben! Die Massenhaftigkeit des Elends gestattet nicht blos, sondern fordert solche neuen Mittel. Der Diakonat, diese „Erstlingsfrucht christlicher Liebe", ist das beste Vorbild für die Innere Mission. Und wenn die Kirche nicht genug Charpie für die klaffenden Wunden (Johannes Falk) besitzt, wer wollte es der freien Liebesthätigkeit wehren, an ihrem Theil dem Verfall christlichen und kirchlichen Lebens zu steuern? Es wäre somit ebenso unklug wie unrecht, wenn die Kirche aus Eifersucht oder anderen Motiven eine kühl reservirte Stellung den neuen Bestrebungen gegenüber einnähme oder gar dieselben zu verdächtigen und zu hintertreiben suchen würde. Nur darf und muß die Kirche verlangen, daß sie bei allen Einrichtungen gehört werde. Der Kirche muß das Vaterrecht vorbehalten werden. Eine Richtung, welche über den Kopf der Kirche hinweg, wenn wir so sagen dürfen, die letztere vertreiben, verschlingen, unnöthig machen will, ist ungesund und verderblich. Die Kirche muß von der Inneren Mission stets als die Hauptperson respektirt werden. Die Kirche darf nie beiseite gesetzt werden. Das kirchliche Amt ist ein göttliches Institut und dafür in der Welt, „daß es den festen und verantwortlichen Mittelpunkt für alle geistliche Wirksamkeit der Gemeinde bilde", also auch für die Innere Mission (Harnack). Das gesammte seelsorgerliche Wirken der Inneren Mission muß durchzogen und getragen werden von innerkirchlichem Geist. Sobald die Innere Mission als ein „fertiger Organismus" neben die Kirche sich stellt, und nicht in ihr steht und aus ihr herauswächst, sobald sie vergißt, daß sie nur Surrogat und Nothorgan ist, sobald ist Gefahr vorhanden, daß sie das reformatorische Grundprinzip von Glaube und Werken verwischt, und daß sie die für alle Zeit gleich geltenden und ausschließlich heilwirkenden göttlichen Gnadenmittel nicht gebührend würdigt (vgl. v. Zezschwitz § 376, S. 591). Umgekehrt: Stellt sich die Innere Mission auf den Boden des Bekenntnisses der Kirche, bewegt sie sich innerhalb der nothwendig zu steckenden Grenzen, respektirt sie die kirchlichen Ordnungen, so hat sie einen festen Halt an der Kirche und wird zum Baum erstarken, dem auch die Sturmwinde eines kirchlich-indifferenten Humanismus nichts anhaben können. Einigkeit macht stark; Unfriede zerstört. Aber auch die Kirche vergesse nie des Dankes, den sie der Inneren Mission schuldig ist. Sie sperre und sträube sich nicht gegen eine freie Eingliederung der Inneren Mission in den kirchlichen Organismus, wenn ihre

Prinzipien dabei unverletzt bleiben. Die Innere Mission ist für die Kirche ein kräftiger Weckruf und eine heilsame Bußpredigt.

Wäre freilich gleich von vornherein bei der Gründung der Inneren Mission ihre Stellung zur Kirche prinzipiell erörtert und festgesetzt worden, so würde die Restitution des kirchlichen Diakonats auf weniger Schwierigkeiten gestoßen sein; denn dieser muß der Zielpunkt der ganzen Bewegung sein, und erst dann wenn er nach der Analogie der ältesten christlichen Kirche hergestellt ist, wird die Seelsorge ein kräftiges Mittel in Händen haben, um der Entfremdung der Massen erfolgreicher zu widerstehen, als es ihr bisher gelungen ist. Bei der allgemeinen Bekanntschaft des Werkes der Inneren Mission erachten wir es für überflüssig, die Einzelthätigkeiten dieses Werkes namhaft zu machen, die in gleicher Weise die intellektuellen, die sittlichen, die physisch-ökonomischen und socialen Nothstände zu lindern und zu heben suchen.

C. Die seelsorgerliche Aufgabe gegenüber dem Eindringen der Sekten.

Es verdient die ernsteste Beachtung, daß gerade in der neueren Zeit die Sektenpropaganda für unsere deutsche evangelische Kirche einen gefährlichen Charakter anzunehmen beginnt, und unsere Kirche wird gut thun, den Grund hierfür in Zuständen zu suchen, an welchen sie selbst nicht unbetheiligt ist. Wo eine persönliche Fühlung zwischen dem Seelsorger und den Gemeindegliedern vorhanden ist, und das Bedürfniß der letzteren nach intensiverer Gemeinschaft und wahrhafter Erbauung befriedigt wird, findet der Sektengeist in der Regel keinen Boden. Durch prophylaktisches Vorgehen, durch Pflege und Aufmerksamkeit, welche sich besonders auf die bewußten und entschiedenen Gläubigen richtet, wird der Seelsorger der sektirerischen Entartung am besten vorbeugen. Reicht dies nicht aus, so wird sich das echte Hirtentalent durch Heranziehen dieser Kräfte „für werkthätige Liebe und die Verwerthung derselben für die vor allem zu pflegenden Versammlungen der ganzen Gemeinde“ bewähren (v. Zezschwitz).

Insonderheit mißbillige und unterdrücke der Seelsorger jegliches Konventikelwesen; denn wie oft hat solches in der Sekte seinen Abschluß gefunden! Sucht er aber die Leitung der separirten Erbauungsvereine in die Hand zu nehmen, dann leidet seine Thätigkeit bei allen denen, welche nicht zu diesem Privatzirkel gehören. Bibelstunden einzuführen, an welchen alle in gleicher Weise theilnehmen können, ist durchaus gerathen. Daneben empfiehlt sich die Belebung der öffentlichen Gottesdienste durch liturgische Akte, die Wiedereinführung der Privatbeichte neben der allgemeinen und die Ausübung der nöthigsten Kirchenzuchtsmaßregeln. Der Sektengeist hätte bei uns niemals Verbreitung gefunden, wenn die Kirche ihre Pflichten vollständig erfüllt hätte.

Anders gestaltet sich die Sache, wenn der Dämon des Sektengeistes, „der Sinnen und Gedanken völlig in Beschlag nimmt, daß jedes vernünftige Wort dagegen rein verloren ist“ (Palmer), bereits seine Wohnung in der Gemeinde aufgeschlagen hat. Alsdann hat die Seelsorge mit dem göttlichen Wort die donatistischen Verkehrtheiten der Sekte zu beleuchten. Hat der Herr nicht ausdrücklich verboten, das Unkraut vor der Zeit auszureißen? (Matth. 13). Zeigen uns nicht die Bilder vom Senfkorn und vom Sauerteig, wie der Herr das Wachsthum und die Entwickelung des Reiches Gottes im Menschenherzen sich vorstellt? Lehrt uns nicht die Kirchengeschichte, daß aller Separatismus und Novatianismus ein unglückliches Ende zu nehmen pflegen? Den Irvingianern halte man entgegen, daß die Schrift zur Unterwerfung unter eine andere Autorität als die von Scheinaposteln auffordere. Und wie seelengefährlich erst ist die feierliche persönliche Versiegelung der Proselyten auf Grund von Offb. 7! Die Baptisten frage man, wo in der Schrift die Kindertaufe verboten sei, und ob es denn heidnische Magie sei, wenn wir die Kraft des Sakraments in das Wort legen. Den Methodisten führe man den Kontrast ihrer Erweckungsmethoden und

der Art und Weise, wie der Herr und seine Jünger Seelen zu gewinnen suchten, recht lebhaft vor Augen. Zur Buße und zum Glauben kommt es nach der Schrift nicht durch Schaustellungen und Bloßlegungen des inneren Menschen, noch durch Dringen auf augenblickliche schnelle Empfindungen, sondern durch ein Hineinführen in die Tiefe des eigenen Verderbens und durch stetiges Wachsthum in der Heiligung. Wie unbiblisch vollends ist in der Methodistenlehre die Anschauung von der christlichen Vollkommenheit, nach welcher „alle schon hienieden gänzlich von aller Sünde erlöst werden können", wie anmaßend ihre Verwerfung aller übrigen christlichen Kirchen und Gemeinschaften.

Alle Sektenleute aber weise man auf die großen Seelengefahren hin, in denen sie stehen. Die Sekte erzieht zur Selbstgerechtigkeit und Heuchelei, zur Sicherheit und zum geistlichen Hochmuth. Welche Verblendung liegt darin, daß man glaubt, eine wahrhaft heilige Gemeinde darstellen zu können! Wie schnell schleichen sich die Mißstände, die man an anderen Gemeinschaften rügt, in die Sekte selber ein! Welcher Undank, welche Untreue gibt sich darin kund, daß man der Kirche, in der man geboren, getauft, erzogen und konfirmirt worden ist, unter nichtigen Ausflüchten den Rücken kehrt! Der Seelsorger lasse sich nie durch thatsächliche Erweckungen, wie sie ja jede Sekte aufweisen kann, an dem Verderblichen des Sektengeistes irremachen. Der Schade, der an so vielen Seelen angerichtet wird, überbietet weitaus das vereinzelte Gute. Geistliche Exercitien taugen weder für Kinder, die nichts davon verstehen, noch für Jünglinge, die leicht in ein geistliches Bummlerthum ohne Ernst und Tiefe gerathen, noch für Alte, welche den rechten Heiligungsweg aus der Schrift erfahren können. Die Seelsorge muß thetisch und antithetisch gegen die Sekte vorgehen. Sie versäume keine Gelegenheit, um beim Hausbesuch und auf der Kanzel, in der Christenlehre und beim Konfirmandenunterricht auf das Gefährliche der Sekte aufmerksam zu machen und ihre Irrthümer zu widerlegen. Man scheue nicht die Namen: Methodist und Baptist. Doch auch im Kampf sei mehr Liebe als Eifer bewiesen! Den Irrthum verfolge, nicht die Irrenden; Prinzipien bekämpfe, nicht Personen! Anders handle, wenn Gefahr erst droht und Privatermahnung noch etwas fruchten kann; anders gehe vor, wenn der Friede gestört und Verwirrung eingerissen ist. Nur wenn kirchliche Konfirmation beabsichtigt ist, darfst du Kinder zum Unterricht annehmen. Aufdringlich zu sein verbietet die Würde der Seelsorge. Einen ketzerischen Menschen meide, wenn er einmal und abermal ermahnet ist (Tit. 3, 10). Trage allen geistlichen Bedürfnissen Rechnung! Versorge die Frommen mit gesunder Nahrung, so wird der Friede der Gemeinde durch die Sekte keine Störung erleiden.

Nun sucht man nicht mehr an den Haushaltern, denn daß sie treu erfunden werden (1 Kor. 4, 2). Treue geht über alle Erfolge. Wer will auch sagen, was alles im Verborgenen vorgeht, wovon die Oberfläche nichts erzählt? Damit beschließen wir unseren Rundgang auf dem großen und schönen, unvergleichlich herrlichen Gebiet der Seelsorge. Wer möchte Beecher nicht recht geben, wenn er sagt: Es gibt mit Ausnahme des Berufes der Mutter nur einen einzigen, der durchweg rein ist, der Seelsorgeberuf, der darauf abzielt, Menschen zu erheben und zu reinigen, zu bilden und zu veredeln, und ihnen Leben zu geben, damit man sie dereinst Gott darstellen könne!

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Miscellen zur neutestamentlichen Schriftforschung.

Von Pastor prim. **Alfred Resch** in Zeulenroda.

VII. Die Verwandtschaft zwischen den Paulinischen Schriften und den synoptischen Evangelien.

In den bisherigen Untersuchungen sind es gutbeglaubigte außerkanonische Herrenworte (s. g. ἄγραφα) gewesen, welche als Fragmente einer verloren gegangenen, ursprünglich hebräisch verfaßt gewesenen, schon von Paulus benutzten, vorkanonischen Evangelienschrift beleuchtet worden sind. Im gegenwärtigen Abschnitt wende ich mich zu den kanonischen Evangelien, um darauf hinzuweisen, daß ganz dieselbe Verwandtschaft, welche zwischen jenen außerkanonischen Herrenworten mit den Paulinischen Schriften hervortritt, auch in Bezug auf die kanonischen Herrenworte nach den Synoptikern nachgewiesen werden kann. Freilich wie die Zahl der s. g. ἄγραφα größer ist, als man bisher aus den Zusammenstellungen derselben ersehen konnte, so ist auch das Gebiet der Verwandtschaft zwischen den synoptischen Evangelien und den Paulinischen Briefen umfänglicher, als man bisher anzunehmen geneigt war, und geht der desfallsige Nachweis mithin weit über den Umfang einer Zeitschrift hinaus, sodaß ich mich hier nur mit Andeutungen und einigen eingehender behandelten Beispielen begnügen muß.

Die Thatsache, wenn auch nicht der Umfang, eines solchen Verwandtschaftsverhältnisses ist ja schon längst bekannt und eines der wichtigsten Leitmotive für die tübinger Tendenzkritik geworden, deren ältere Schule aus der ganz auffälligen Verwandtschaft der Paulinischen Briefe mit dem Lukasevangelium das Recht herleitete, dieses dritte kanonische Evangelium als ganz in der Tendenz des Paulinismus verfaßt zu bezeichnen. In neuerer Zeit hat das Paulinische Element im Markusevangelium Volkmar und Holsten zu der Annahme fortgetrieben, daß das zweite Evangelium durch und durch als eine Paulinische Lehrschrift zu erklären und zu betrachten sei. Aber das paulinische Element ragt merkwürdigerweise auch in das erste kanonische Evangelium hinein, theils in solchen Partien, die ihm allein angehören, theils in solchen Texten, die sich auch bei Markus und Lukas wiederfinden. Wie nun? Und wenn nun diese Verwandtschaften zwischen den Paulinischen Briefen und sämmtlichen synoptischen Evangelien und die gleichzeitigen feineren Differenzen ebenso wie bei den außerkanonischen Herrenworten aus dem Vorhandengewesensein einer gemeinsamen hebräischen Quelle und deren Uebertragung in verschiedene griechische Texte sich

erklären lassen? Mögen einige Beispiele die Berechtigung und die Bedeutung dieser Fragestellung erläutern.

Zu dem Herrenworte Matth. 11, 29. 30 finden sich keine synoptischen, wol aber folgende Paulinische Parallelen:

Matth. 11, 29. 30:	Paulus:
ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι πραΰς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ, καὶ εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν. ὁ γὰρ ζυγός μου χρηστὸς καὶ τὸ φορτίον μου ἐλαφρόν ἐστιν.	Gal. 6, 2: ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε, καὶ οὕτως ἀναπληρώσετε τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ. V. 5: ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον φορτίον βαστάσει. Eph. 4, 20: οὕτως ἐμάθετε τὸν Χριστόν. Phil. 2, 5: τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ, ὃς — ἑαυτὸν ἐταπείνωσεν. 2 Kor. 10, 1: παρακαλῶ ὑμᾶς διὰ τῆς πραΰτητος καὶ ἐπιεικείας τοῦ Χριστοῦ, ὃς κατὰ πρόσωπον μὲν ταπεινός κτλ. 2 Kor. 4, 17: τὸ γὰρ παραυτίκα ἐλαφρὸν τῆς θλίψεως ἡμῶν — αἰώνιον βάρος δόξης κατεργάζεται ἡμῖν.

Man sieht, die durch gesperrten Druck kenntlich gemachte Verwandtschaft des Logion Matth. 11, 29. 30 mit der Paulinischen Literatur erstreckt sich auf den zweiten Korinther-, Galater-, Philipper- und Epheserbrief gleichermaßen.[1] Daß es aber eine hebräische Quelle war, aus welcher sowol der erste Evangelist als auch Paulus schöpfte, zeigt sich an den Varianten αἴρειν und βαστάζειν, welche als Uebersetzungsvarianten von נָשָׂא zu betrachten und zu erklären sind, indem selbst die dritte Variante bei Ephräm p. 103: λάβετε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς καὶ μάθετε, ὅτι ἥσυχός εἰμι, πραῢς καὶ ἐπιεικής (vgl. πραΰτητος καί ἐπιεικείας 2 Kor. 10, 1) auf dieselbe Quelle zurückzuführen ist. Es ist nämlich das hebräische נָשָׂא ein vieldeutiges Wort, welches die LXX mit φέρειν (vgl. z. B. Jes. 53, 4: οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει, dagegen Joh. 1, 29: ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν), ferner mit αἴρειν (vgl. 1 Sam. 15, 25: וְעַתָּה שָׂא נָא אֶת־חַטָּאתִי = LXX: καὶ νῦν ἆρον δὴ τὸ ἁμάρτημά μου), ebenso mit λαμβάνειν (vgl. Lev. 5, 17: וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ = LXX: καὶ λάβῃ τὴν ἁμαρτίαν) wiedergeben, während Symmachus (z. B. Deut. 1, 31) die Uebersetzung des נָשָׂא mit βαστάζειν vorzieht und z. B. Aquila Deut. 1, 9, wo die LXX φέρειν haben, dafür αἴρειν als Version desselben Quellwortes benutzt. Daß nun Paulus in diesem Falle mit der Version βαστάζειν nicht vereinzelt gestanden hat, zeigen die Parallelen Διδ. VI, 2: βαστάσαι ὅλον τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου, Justin Dial. cum Tryph. c. 53, p. 272D: ζυγὸν βαστάσαντες und Apg. 15, 10: ζυγὸν βαστάσαι. Es wird aus diesen Varianten klar, daß ein gemeinsamer hebräischer Quellentext dem Logion Matth. 11, 29. 30 und seinen Parallelen zu Grunde lag, welcher nicht קַבֵּל, wie Delitzsch übersetzt, sondern נָשָׂא, wie sich in dem älteren londoner hebräischen Testamente uud bei Salkinson findet, zum Stichwort gehabt hat und folgendermaßen gelautet haben muß: שְׂאוּ עֲלֵיכֶם אֶת־עֻלִּי. Von diesem Quellentexte lassen sich drei verschiedene griechische Uebersetzungstypen nachweisen:

Matth. 11, 29:	ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς.
Ephr. Syr. 103:	λάβετε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς.
Διδ. VI, 2. Tryph. c. 53. Apg. 15, 10. Gal. 6, 2. 5:	βαστάζετε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμῶν.

1) Die Annahme, daß der erste Evangelist aus den Andeutungen dieser vier Paulinischen Briefe das Logion Matth. 11, 29. 30 „komponirt" habe, ist doch geradezu undenkbar.

Vorstehende Beobachtung schließt also den Beweis in sich von dem Vorhandengewesensein dieses Logion in einem hebräischen Urtexte, von einem Auseinandergegangensein dieses Quellentextes in drei griechische Versionen und von der Benutzung dieses Logion durch Paulus nach einem in den synoptischen Evangelien nicht erhaltenen, aber von Lukas in der Apostelgeschichte befolgten Uebersetzungstypus. Und diese Beobachtung ist gemacht bei einem lediglich dem ersten kanonischen Evangelium angehörigen Logion. Eine bestätigende Analogie findet sich in einem verwandten Logion, welches in allen drei synoptischen Evangelien, und zwar an fünf Stellen derselben, erhalten ist. Wie nämlich in dem vorigen Herrenwort von einem αἴρειν = λαμβάνειν = βαστάζειν τὸν ζυγόν die Rede ist, so handelt ein anderes bekanntes Logion von dem αἴρειν = λαμβάνειν = βαστάζειν τὸν σταυρόν. In der Stelle Mark. 8, 34 (und von da übergegangen in Luk. 9, 23 und Matth. 16, 24) ist das αἴρειν τὸν σταυρόν ausgesprochen. Aber der erste und der dritte Evangelist haben dieses Logion noch aus einer anderen Quelle als aus Markus und in Varianten, die von der Fassung bei Markus namentlich durch die Ausdrücke λαμβάνειν τὸν σταυρόν (Matth. 10, 38) und βαστάζειν τὸν σταυρόν (Luk. 14, 27) differiren, doch so, daß diese Differenzen durch die Zurückführung auf das gemeinsame Stammwort sich auflösen, mithin alle drei Evangelisten dieses Logion aus einer ursprünglich hebräischen Quelle geschöpft haben müssen. Die Vergleichung mit Gal. 6, 14, wo von dem σταυρός, und mit Gal. 6, 17, wo von dem βαστάζειν τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ die Rede ist, zeigt, daß auch schon Paulus dieses Logion gekannt, und zwar nach derselben Version mit βαστάζειν benutzt hat, nach welcher es Lukas (nicht durch die Vermittelung des Markusevangelium, Luk. 9, 23 = Mark. 8, 34, sondern unmittelbar Luk. 14, 27) der ursprünglich hebräischen Quellenschrift entnommen hatte. Aber auch der erste Evangelist hat außer Matth. 16, 24, wo er aus Mark. 8, 34 dieses wie das danebenstehende Logion herübergenommen hat, unser Herrenwort Matth. 10, 38 direkt aus einer anderen Quelle geschöpft, welche, wie die Uebersetzungsvariante λαμβάνειν (= αἴρειν = βαστάζειν = נָשָׂא) auch in diesem Falle zeigt, einen ursprünglich hebräischen Grundtext gehabt haben muß, doch so, daß die von dem ersten Evangelisten gebrauchte Version auch hier von dem Paulinisch-Lukanischen Uebersetzungstypus sich deutlich unterscheidet.

Gewiß werden die verschiedenen Uebersetzungstypen sich auch anderweit, in grammatischer wie stilistischer Hinsicht, voneinander abgehoben haben; aber auf diesem Gebiete ist schwer zu unterscheiden, wie viel davon auf den Uebersetzer und wie viel auf den Redaktor kommen mag, während die Wortvergleichung, wo sie möglich ist, sicheren Anhalt bietet. Von den zahlreichen Parallelen zwischen den Paulinischen Briefen und dem ersten Evangelium vergleiche man noch folgende:

Matth. 5, 16. 14:	1 Tim. 5, 25:
ἵνα ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα. — οὐ δύναται πόλις κρυβῆναι ἐπάνω ὄρους κειμένη.	ὡσαύτως καὶ τὰ καλὰ ἔργα πρόδηλά ἐστίν, καὶ τὰ ἄλλως ἔχοντα κρυβῆναι οὐ δύνανται.
Matth. 18, 3:	**1 Kor. 4, 20:**
γίνεσθε ὡς τὰ παιδία. Vgl. Hermas, Sim. XI, 29. 2, p. 254, 13: ἔσεσθε ὡς τὰ βρέφη, κακίαν μὴ ἔχοντες.	μὴ παιδία γίνεσθε ταῖς φρεσίν, ἀλλὰ τῇ κακίᾳ νηπιάζετε.

Matth. 20, 4. 12:
ὃ ἐὰν ᾖ δίκαιον δώσω ὑμῖν. ἴσους αὐτοὺς ἡμῖν ἐποίησας.

Kol. 4, 1:
οἱ κύριοι, τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε.

Matth. 25, 40. 34:
ἐφ' ὅσον ἐποιήσατε ἑνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε. κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην βασιλείαν.

Kol. 3, 23. 24:
ὃ ἐὰν ποιῆτε, ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε, ὡς τῷ κυρίῳ, καὶ οὐκ ἀνθρώποις, εἰδότες ὅτι ἀπὸ τοῦ κυρίου ἀπολήψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας.

Gleichzeitig in das erste und zweite Evangelium greifen Parallelen wie folgende hinein:

Matth. 20, 22 = Mark. 10, 38:
οὐκ οἴδατε τί αἰτεῖσθε. δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον, ὃ ἐγὼ μέλλω πίνειν;

Röm. 8, 26; 1 Kor. 10, 21:
τὸ γὰρ τί προσευξώμεθα οὐκ οἴδαμεν. οὐ δύνασθε ποτήριον κυρίου πίνειν.

Matth. 20, 28 = Mark. 10, 45:
δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.

1 Tim. 2, 6:
ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων.

Bei diesem letzten Logion kann man mit Hülfe der Varianten wiederum tief hinabblicken in den hebräischen Quellentext und in den Charakter der verschiedenen Versionen desselben durch das griechische Sprachidiom. Wie die im ersten und dritten Evangelium gebrauchten Versionen in folgenden Varianten sich kennzeichnen durch das Simplex oder Kompositum mit ἀντί:

Matth. 7, 2: μετρηθήσεται	Luk. 6, 38: ἀντιμετρηθήσεται
Matth. 22, 23: λέγοντες	Luk. 20, 27: ἀντιλέγοντες
Matth. 8, 28: τὸ πέραν	Luk. 8, 26: τὸ ἀντιπέραν —,

so stehen dieselben sich auch hier gegenüber:

Matth. 20, 28: λύτρον	1 Tim. 2, 6: ἀντίλυτρον.

Daß auch hier Paulus der von Lukas gebrauchten Version des hebräischen Quellentextes folge, wird aber in noch interessanterer Weise offenbar, wenn wir die Varianten τὴν ψυχὴν αὐτοῦ = ἑαυτόν auf das Hebräische zurückführen. Es ist ja ein bekannter Hebraismus, das Pronomen reflexivum, welches der hebräischen Sprache fehlt, besonders gern mit נֶפֶשׁ (נַפְשִׁי = ἐμαυτόν, נַפְשְׁךָ = σεαυτόν, נַפְשׁוֹ = ἑαυτόν) zu umschreiben. In dem ἑαυτόν des Paulinischen Textes ist nun das נַפְשׁוֹ der Quelle in das griechische Idiom aufgelöst; dagegen in dem τὴν ψυχὴν αὐτοῦ Mark. 10, 45 = Matth. 20, 28 ist der Hebraismus des Quellentextes festgehalten.

Ganz derselbe Unterschied in der Uebertragung des נַפְשׁוֹ begegnet uns in dem Logion Matth. 16, 26 = Mark. 8, 36 = Luk. 9, 25, indem hier die Lukanische Version ἑαυτόν bietet, wo Matthäus und Markus hebraisirend τὴν ψυχὴν αὐτοῦ übersetzen, und in diesem Falle vielleicht dem Sinn angemessener. Vgl.

Luk. 9, 25:	Matth. 16, 26 — Mark. 8, 36:
ἑαυτὸν δὲ ζημιωθείς.	τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ.

Daß übrigens auch dieses Logion von Paulus benutzt worden ist, beweist folgende Parallele im Philipperbriefe:

Matth. 16, 26:
τί γὰρ ὠφεληθήσεται ἄνθρωπος, ἐὰν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ;

Phil. 3, 7. 8:
ἅτινα ἦν μοι κέρδη, ταῦτα ἥγημαι διὰ τὸν Χριστὸν ζημίαν. ἡγοῦμαι πάντα ζημίαν εἶναι. — τὰ πάντα ἐζημιώθην, ἵνα Χριστὸν κερδήσω.

Theils durch diese Paulinische Benutzung des Logion, theils durch den Nachweis eines hebräischen Quellentextes wird die Zugehörigkeit dieses Wortes zu der vorkanonischen Grundschrift erwiesen. Zugleich aber wird durch die zwei=

malige Auflösung des Hebraismus נַפְשׁוֹ (1 Tim. 2, 6; Luk. 9, 25) in das gräcisirte ἑαυτόν ein Kennzeichen der Paulinisch-Lukanischen Version offenbar.[1]

Eine etwas eingehendere Untersuchung widme ich im Nachstehenden dem Verwandtschaftsverhältniß zwischen 2 Kor. 1, 18 – 20 und dem Herrenwort Matth. 5, 37. Dieses Verwandtschaftsverhältniß ist nämlich aus verschiedenen Gründen ganz besonders lehrreich: erstlich weil das betreffende Herrenwort ebenfalls nur im ersten kanonischen Evangelium, nicht aber von Markus und Lukas, aufbewahrt ist; zweitens weil dasselbe noch einmal, wenn auch mit einigen Varianten, in einer kanonischen Schrift, nämlich Jak. 5, 12,[2] citirt wird; drittens weil von diesem Logion besonders viel patristische Citate vorhanden sind, von denen nicht ein einziges mit dem kanonischen Matthäustexte sich deckt; viertens weil vier dieser patristischen Citate, durch eine charakteristische Variante unter sich übereinstimmend, von den Textkritikern, auch von Tischendorf, noch gar nicht beachtet worden zu sein scheinen. Ich gebe daher zunächst, das Herrenwort der Uebersichtlichkeit halber in drei Satztheile (Einleitung, Hauptsatz, Nachsatz) auflösend, eine Zusammenstellung der kanonischen und außerkanonischen Parallelen.

A. Einleitung.

Jak. 5, 12:	πρὸ πάντων μὴ ὀμνύετε·
Just. Apol. I, 16:	μὴ ὀμόσητε ὅλως·
Matth. 5, 34:	μὴ ὀμόσαι ὅλως·

B. Hauptsatz.

Jak. 5, 12:	ἤτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί καὶ τὸ οὒ οὔ·
Epiph. p. 44. C:	ἤτω ὑμῶν τὸ ναὶ ναί καὶ τὸ οὒ οὔ·
Just. Ap. I, 16:	ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί καὶ τὸ οὒ οὔ·
Hom. Clem. p. 178:	ἔστω ὑμῶν τὸ ναὶ ναί καὶ τὸ οὒ οὔ·
Clem. Al. p. 707:	ἔστω ὑμῶν τὸ ναὶ ναί καὶ τὸ οὒ οὔ·
Cyrill. Al. II, 2126:	ἔστω ὑμῶν τὸ ναὶ ναί καὶ τὸ οὒ οὔ·
Const. V, 12, p. 140:	εἶναι τὸ ναὶ ναί καὶ τὸ οὒ οὔ·
Hom. Clem. p. 51:	ἔστω ὑμῶν τὸ ναὶ ναί τὸ οὒ οὔ·
Clem. Al. p. 872. 707:	ἔστω ὑμῶν τὸ ναὶ ναί καὶ οὒ οὔ·
Ephr. Syr. p. 327:	ἔστω δὲ ὑμῶν ὁ λόγος ναὶ ναί οὒ οὔ·
Greg Nyss. I, 1040:	ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν τὸ ναὶ ναί καὶ τὸ οὒ οὔ·
Matth. 5, 37:	ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί οὒ οὔ·

C. Nachsatz.

Just. Ap. I, 16:	τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ.
Const. V, 12, p. 140:	τὸ δὲ τούτων περισσὸν τοῦ πονηροῦ εἶναι.
Hom Clem. p. 178:	τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστίν.
Matth. 5, 37:	τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστίν.
Hom. Clem. p. 51:	τὸ γὰρ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστίν.
Epiph. p. 44. C:	τὸ γὰρ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστίν.
Cyrill. Al. II, 2126:	τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν.
Ephr. Syr. p 327:	τὸ δὲ περισσὸν τούτου ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν.
Greg. Nyss. I, 1040:	τὸ δὲ περισσότερον τούτων ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν.
Clem. Al. p. 222:	τὸ δὲ περιττὸν ἐκ τοῦ διαβόλου.

Bei der Vergleichung dieser Citate springt zunächst die Thatsache in die Augen, daß nicht ein einziges derselben mit dem Texte des ersten kanonischen Evangeliums sich deckt. Denn wenn auch in dem Hauptsatze der Text des Ephräm Syrus mit

---

1) Uebrigens findet sich das ἑαυτὸν δοῦναι noch Tit. 2, 14; Gal. 1, 4; Clemens Alex. p. 956.

2) Daß auch der Jakobusbrief ganz und gar von jener vorkanonischen Urschrift beeinflußt und mit daraus entnommenen Herrenworten durchsetzt ist, will ich hier nur andeuten, zugleich aber mit dem nachfolgenden Beispiele belegen.

dem Matthäus-Texte (bis auf die Wortstellung) völlig übereinstimmend ist und der des Gregor von Nyssa ihm nahe kommt, so zeigen doch gerade diese beiden Schriftsteller im Verein mit den beiden Alexandrinern Clemens und Cyrillus die interessante außerkanonische Variante: ἐκ τοῦ διαβόλου im Nachsatze. Folglich ist nicht ein einziges der patristischen Citate mit dem Texte des kanonischen Matthäus identisch. Dagegen ist es die Fassung, welche der Hauptsatz im Jakobusbriefe besitzt, die in den patristischen Citaten durchschlägt, doch so, daß das Jakobeische ἤτω (= ἔστω) nur bei Epiphanius wiederkehrt. Im übrigen ist die auffällige Uebereinstimmung der patristischen Texte untereinander und ihre gemeinsame Abweichung von der kanonischen Fassung in Matth. 5, 37, sowie ihr Zusammentreffen mit Jak. 5, 12 ein sicheres Kennzeichen dafür, daß hier nicht Zufälligkeiten obwalten.

Wenn ich nun zur Analyse der einzelnen Satztheile übergehe, so tritt in der Einleitung zunächst die Beobachtung nahe, daß das πρὸ πάντων bei Jakobus dieselbe Stelle einnehmen dürfte, welche bei Matthäus und Justin das ὅλως behauptet. Folglich wird wol hinter dem πρὸ πάντων = ὅλως ein hebräischer Text zu suchen sein, welcher beide Uebersetzungen zuließ.

Was nun weiter den Hauptsatz anlangt, so kann man deutlich zwei Textfamilien unterscheiden: die eine mit ὁ λόγος und dann ohne den nachfolgenden Artikel τό (so Matthäus und Ephräm Syrus), die andere ohne das voraufgehende ὁ λόγος und dafür mit dem, in der Regel sowol vor dem ersten ναί als dem ersten οὔ gestellten Artikel τό (so bei Jakobus, Justin, Clemens Al., Hom. Clem., Cyrill, Epiphanius, Constit.). Nur ein einziger Schriftsteller, nämlich Gregor von Nyssa, verbindet beide Lesarten: ὁ λόγος mit nachfolgendem τό, indem er so gewissermaßen die Brücke zwischen beiden Textfamilien bildet.

Auch in dem dritten Satztheil, dem Nachsatz, treten zwei Textfamilien hervor, wobei sich aber die Schriftsteller in anderer Weise gruppiren. Während nämlich vier Autoren (Ephräm Syrus, Gregor von Nyssa und die beiden Alexandriner Clemens und Cyrill) die Variante ἐκ τοῦ διαβόλου vertreten, stimmen alle anderen mit dem kanonischen Matthäus in ἐκ τοῦ πονηροῦ überein. Daß diese Varianten als Uebersetzungsvarianten eines gemeinsamen hebräischen Urtextes zu betrachten sind, brauche ich wol kaum hervorzuheben. Dagegen ist es wichtig zu bemerken, daß auch die Clementinischen Homilien die Lesart ἐκ τοῦ πονηροῦ in keinem anderen Sinne als von ἐκ τοῦ διαβόλου verstanden wissen wollen. Denn ganz in demselben Zusammenhang, in welchem die Clementinen das Logion: μὴ δίδοτε τόπον διαβόλῳ (Eph. 4, 27) nach ihrer Fassung: μὴ δότε πρόφασιν τῷ πονηρῷ[1] als ein Herrenwort anführen zum Beweise für die Existenz des Satans (εἶναι τὸν πονηρόν), wird auch unser Herrenwort: τὸ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστίν herbeigezogen, wie auch unmittelbar darauf der Schluß des Herrengebetes: ἀλλὰ καὶ ἐν ᾗ παρέδωκεν εὐχῇ ἔχομεν εἰρημένον· ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ. Beide Citate führen also die Clementinen nicht auf das Neutrum τὸ πονηρόν,

1) Vgl. Hom. Clem. XIX, 2, p. 178; dazu Abschnitt III dieser Miscellaneen in Heft III, S. 116. Ich sehe dabei, daß in dem Clementinen-Citat irrthümlicherweise τῷ διαβόλῳ (anstatt τῷ πονηρῷ) gedruckt worden ist.

sondern auf den persönlichen ὁ πονηρός zurück. Und wie daher neben dem διάβολος in der Paulinischen Fassung des Herrenwortes Eph. 4, 27, so ist neben der von Ephräm, Clem. Alex., Cyrill, Gregor von Nyssa vertretenen Variante ἐκ τοῦ διαβόλου in dem Evangelientexte, welchem die Clementinen folgten, ὁ πονηρός als gleichwerthige Uebersetzung des hebräischen הָרַע zu betrachten. Interessant ist es hierbei zu beobachten, daß auch im Johanneischen Evangelium die Phrase ἐκ τοῦ διαβόλου sich findet, nämlich Joh. 8, 44, wo der διάβολος als ψεύστης καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ (sc. τοῦ ψεύδους) bezeichnet wird. Es dürfte nach alledem nicht zu bezweifeln sein, daß die alte Kirche, auch wo man die Lesart ἐκ τοῦ πονηροῦ befolgte, darunter doch dasselbe verstanden hat, als wenn andere die Variante ἐκ τοῦ διαβόλου gebrauchten.

Was nun speciell den Jakobustext anlangt, so weicht er von der Fassung im ersten Evangelium nicht blos durch das πρὸ πάντων (= ὅλως) und das zweimalige τό (= ὁ λόγος), sondern auch in der Fassung eines Zwischensatzes ab, in welchem Jakobus inhaltlich mit dem Matthäustexte zusammentrifft. Man vergleiche:

Matth. 5, 34. 35:	Jak. 5, 12:
μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ·	μήτε τὸν οὐρανὸν μήτε τὴν γῆν
μήτε ἐν τῇ γῇ·	μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον.

Daß dieses keine zufälligen Abweichungen sind, beweisen wiederum die Clementinen, welche, wie in ihren Berührungen mit den Evangelien auch sonst manche Verwandtschaft mit den Jakobeischen Texten zeigen,[1] ebenso wie Jakobus das betreffende Herrenwort mit den Accusativen τὸν οὐρανόν, τὴν γῆν citiren.

Hom. Clem. III, 56; p. 51, 32:

ἔφη· μὴ ὀμόσητε τὸν οὐρανόν, ὅτι θρόνος θεοῦ ἐστίν, μήτε τὴν γῆν, ὅτι ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ ἐστίν.

Aber auch Epiphanius bringt das ganze Citat in einer dem Jakobustexte sehr nahe stehenden und doch über denselben hinausgehenden Fassung als nicht aus dem Jakobusbriefe, sondern aus einem Evangelium geschöpft, welches jedoch in keinem Falle das erste kanonische Evangelium sein kann.

Epiph. Κατὰ αἱρέσεων A. p. 44. C:

καὶ πάλιν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ λέγοντος· μὴ ὀμνύναι μήτε τὸν οὐρανὸν μήτε τὴν γῆν μήτε ἕτερόν τινα ὅρκον, ἀλλ᾽ ἤτω ὑμῶν τὸ ναὶ ναί καὶ τὸ οὒ οὔ· τὸ γὰρ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστίν.

Daß also der Jakobusbrief den Text dieses Logion nicht aus dem kanonischen Matthäusevangelium, sondern aus einer außerkanonischen, bezw. vorkanonischen Evangelienschrift geschöpft habe, das machen die Eigenthümlichkeiten des Jakobustextes im Zusammenhang namentlich mit diesen patristischen Citaten offenbar.

---

1) Vgl. τροφή Jak. 2, 15 = Hom p. 109, 11 = Matth. 25, 35; ferner τὰ δαιμόνια φρίσσουσιν Jak. 2, 19 = Hom. p. 64, 33 (δαίμονες) φρίττοντες = Mark. 5, 4 ff.; desgl. ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι Jak. 4, 12 = Hom. p. 46, 20; Herm. p. 130, 12 = Luk. 12, 4; ebenso πλοῦτος Jak. 5, 2 = Hom. p. 42, 23 = θησαυρός Luk. 12, 33; nicht minder εὔχεσθαι Jak. 5, 16; Hom. p. 41, 21; 115, 20; 132, 4; Apol. I, 15; Tryph. 133 = προσεύχεσθαι Luk. 6, 28.

Nach diesen Erörterungen ist es endlich an der Zeit, die Paulinische Verwendung des in Rede stehenden Herrenwortes ins Auge zu fassen. Dieselbe findet sich im zweiten Korintherbriefe.

2 Kor. 1, 17—20:

V. 17 b: ἵνα ᾖ παρ' ἐμοὶ τὸ ναὶ ναί καὶ τὸ οὒ οὔ. V. 18: πιστὸς δὲ ὁ θεὸς ὅτι ὁ λόγος ἡμῶν ὁ πρὸς ὑμᾶς οὐκ ἔστιν ναὶ καὶ οὔ. V. 19: ὁ τοῦ θεοῦ γὰρ υἱὸς Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ ἐν ὑμῖν δι' ἡμῶν κηρυχθείς, δι' ἐμοῦ καὶ Σιλουανοῦ καὶ Τιμοθέου, οὐκ ἐγένετο ναὶ καὶ οὔ; ἀλλὰ ναὶ ἐν αὐτῷ γέγονεν. V. 20: ὅσαι γὰρ ἐπαγγελίαι θεοῦ, ἐν αὐτῷ τὸ ναί· διὸ καὶ δι' αὐτοῦ τὸ ἀμὴν τῷ θεῷ πρὸς δόξαν δι' ἡμῶν.

Bei der Vergleichung dieser Paulinischen Stelle ist zunächst die Bezugnahme auf das fragliche Herrenwort unzweifelhaft. Auch deutet ja der Apostel in V. 19 ausdrücklich auf den Urheber dieses Logion hin: Ἰησοῦς Χριστὸς — οὐκ ἐγένετο ναὶ καὶ οὔ, ἀλλὰ ναὶ ἐν αὐτῷ γέγονεν. In V. 17. 18 von einer ganz persönliche Verwerthung des Logion (παρ' ἐμοί) ausgehend, dasselbe in V. 19 in mehr historischer Weise auf Christus zurückführend, schwingt sich der Apostel in V. 20 zu einer allgemein christologischen Betrachtung auf Grund dieses Herrenwortes empor.

Welches war nun der Wortlaut, in welchem dem Apostel das Logion vorlag? Sicherlich nicht der Wortlaut, wie er sich Matth. 5, 37 findet. Denn das im Matthäustexte fehlende, den Jakobustext aber und die weiteren patristischen Citate so scharf charakterisirende τό las auch Paulus, und zwar (wie in den meisten patristischen Parallelen) sowol vor ναί als vor οὔ. Vgl. τὸ ναὶ ναί καὶ τὸ οὒ οὔ in V. 17 b, welche Fassung mit Jakobus, Epiphanius, Justin, Hom. Clem., Clemens Alex., Cyrill, Constit. vollständig übereinstimmt, indem von Paulus zum Ueberfluß das τὸ ναί auch in V. 20 nochmals wiederholt wird. Aber dabei ist es höchst merkwürdig, daß die Paulinische Ausdrucksweise in V. 18 zugleich auch wieder dem Matthäustexte sehr nahe kommt.

Matth. 5, 37:	2 Kor. 1, 18:
ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὒ οὔ.	ὅτι ὁ λόγος ἡμῶν — οὐκ ἔστιν ναὶ καὶ οὔ.

Ist die Erwähnung des ὁ λόγος in 2 Kor. 1, 18 nur Zufall oder ein Reflex des Urtextes, dem Paulus folgte? In letzterem Falle würde der von Paulus gebrauchte Text der Fassung bei Gregor von Nyssa: ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν τὸ ναὶ ναί καὶ τὸ οὒ οὔ am nächsten kommen. Wie dem aber auch sein möge, die Verwendung jenes Herrenwortes nach einem von dem Wortlaute in Matth. 5, 37 abweichenden Urtexte von seiten des Apostels wird durch diese Vergleichungen außer Zweifel gesetzt.

Aber auf eine weitere Betrachtung leitet der Paulinische Text hin. Nämlich in V. 20 tritt neben dem einmaligen τὸ ναί an zweiter Stelle ein τὸ ἀμήν auf. Dieselbe Nebeneinanderstellung von ναί und ἀμήν treffen wir in der Apokalypse an. Wie der Apokalyptiker ganz im Paulinischen Sinne das ἀμήν christologisch faßt Offb. 3, 14: τάδε λέγει ὁ ἀμήν, ebenso erinnert das Schlußwort: ναί, ἀμήν in Offb. 1, 7 an die Paulinische Nebeneinanderstellung von τὸ ναί und τὸ ἀμήν. Sollte etwa in dem ἀμήν ein Rest des hebräischen Urtextes erhalten sein? Ein

solcher Rest des hebräischen Urtextes ist doch sicherlich das ἀμήν in der etwa 50 mal bei den Synoptikern vorkommenden Formel: ἀμὴν λέγω ὑμῖν. Der mehr gräcisirende Lukas hat diesen Hebraismus wiederholt beseitigt, wo die beiden anderen Synoptiker ihn erhalten haben. An drei Stellen, nämlich Luk. 9, 27 = Matth. 16, 28; Luk. 12, 44 = Matth. 24, 47; Luk. 21, 3 = Mark. 12, 43, hat Lukas den Hebraismus ἀμὴν λέγω ὑμῖν in das griechische: λέγω δὲ ὑμῖν ἀληθῶς (Luk. 9, 27) oder ἀληθῶς λέγω ὑμῖν (Luk. 12, 44; 21, 3) umgewandelt.[1] An einer Stelle aber, nämlich Luk. 11, 51, hat der dritte Evangelist das hebräische ἀμήν auch durch ναί gräcisirt.

Matth. 23, 36:	Luk. 11, 51:
ἀμὴν λέγω ὑμῖν	ναὶ λέγω ὑμῖν.

Hierdurch ist es somit außer Zweifel gesetzt, daß das griechische ναί auf das hebräische ἀμήν zurückgeführt werden kann. Und das liegt in dem Logion Matth. 5, 37 = Jak. 5, 12 = 2 Kor. 1, 17—20 um so näher, als es sich nicht um das abgeschwächte „Ja" der Umgangssprache handelt, sondern um eine feierliche Betheuerung, welche bei Jesu Jüngern den Eidschwur ersetzen soll.

In dieser Hinsicht sind die hebräischen Rückübersetzungen lehrreich:

Londoner N. T. 1866:	אַךְ יְהִי דְבַרְכֶם כֵּן כֵּן לֹא לֹא	Matth. 5, 37.
Franz Delitzsch 1885:	אַךְ יְהִי דְבַרְכֶם הֵן הֵן לֹא לֹא	
Salkinson 1886:	אַךְ יְהִי דְבַרְכֶם הֵן הֵן לֹא לֹא	
Londoner N. T. 1866:	אַךְ יְהִי הַכֵּן שֶׁלָּכֶם כֵּן וְהַלֹּא לֹא	Jak. 5, 12.
Franz Delitzsch 1885:	וִיהִי הֵן שֶׁלָּכֶם הֵן וְלֹא שֶׁלָּכֶם לֹא	
Salkinson 1886:	וְכֹה יִהְיֶה דְבַרְכֶם הֵן הֵן אוֹ לֹא לֹא	

Diese Rückübersetzungen fassen insgesammt das ναὶ ναί als einen Ausdruck der täglichen Umgangssprache und geben es deshalb mit כֵּן כֵּן oder הֵן הֵן wieder. Für die Wahrscheinlichkeit aber, daß hinter dem ναὶ ναί das hebräische אָמֵן zu suchen sei, sprechen folgende Instanzen: a. die Paulinische Ausdrucksweise: ἐν αὐτῷ τὸ ναὶ καὶ ἐν αὐτῷ τὸ ἀμήν 2 Kor. 1, 20 und die Parallele dazu Offb. 1, 7: ναί, ἀμήν, indem das ἀμήν als Rest des hebräischen Quellentextes erscheint; b. der Zusammenhang, wonach Jesus nicht sowol einen Ausdruck der Umgangssprache fixiren als vielmehr einen Ersatz für deu Eidschwur geben, mithin die Form einer feierlichen Betheuerung aufstellen will; c. Jesu eigenes Beispiel, sofern er selbst das ἀμήν (nach dem Johanneischen Evangelium in der Wiederholung ἀμὴν ἀμήν, also ganz wie er es Matth. 5, 37 vorschreibt) zur feierlichen Betheuerung am Anfang seiner Reden zu gebrauchen pflegte; d. die natürliche Leichtigkeit der Verbindung des Artikels mit dem hebräischen אָמֵן.

Nämlich der Artikel τό, welcher nicht blos von Paulus und Jakobus, sondern auch mit Ausnahme von Ephräm durch sämmtliche außerkanonische Parallelcitate beglaubigt ist, wird doch wol quellenmäßig sein, d. h. auch im Hebräischen den Artikel voraussetzen. Während nun mit כֵּן oder הֵן die Verbindung eines Artikels nicht wohl angänglich ist, liegt bei אָמֵן, welches ja ursprünglich ein Substantivum repräsentirt, die Sache umgekehrt. Wie schön klingt Offb. 3, 14: τάδε λέγει ὁ ἀμήν im Hebräischen: כֹּה אָמַר הָאָמֵן, und wie passend kann man nun auch in

1) Suidas: ἀμήν, πεπιστευμένως, ἀληθῶς.

unserem Logion: יְהִי לָכֶם הָאָמֵן אָמֵן als Urtext von ἔστω ὑμῶν τὸ ναὶ ναί rekonstruiren. Danach würde also Jesus die auch in seinen eigenen Reden so häufige, aus dem A. T. herübergenommene feierliche Betheuerungsformel אָמֵן seinen Jüngern als Ersatz des Schwörens anempfohlen haben. Und daß dieses feierliche τὸ ἀμήν auch schon in den apostolischen Gemeinden bei den gottesdienstlichen Versammlungen üblich war, zeigen deutlich des Apostels eigene Worte 1 Kor. 14, 16. Geht nun diese Formel auf ein ausdrückliches Herrenwort zurück, so konnte um so treffender Jesus selbst als ὁ ἀμήν bezeichnet und von ihm gesagt werden: ἐν αὐτῷ τὸ ναί· διὸ καὶ δι' αὐτοῦ τὸ ἀμήν 2 Kor. 1, 20.

Indeß abgesehen von dieser untergeordneten Nebenfrage, wie der hebräische Quellentext in diesem Falle wiederherzustellen sei, die Hauptsache: a. daß ein solcher hebräischer Quellentext auch dem Logion Matth. 5, 37 zu Grunde gelegen habe; b. daß die Citate des Logion Jak. 5, 12, sowie bei den patristischen Autoren von dem kanonischen Matthäustexte ebenso abweichend als unter sich übereinstimmend sind; c. daß schon Paulus das Logion gekannt hat, und daß man auch bei ihm auf einen ganz bestimmten Quellentext zurückzugehen vermag — wird aus der vorausgegangenen Untersuchung genügend ersichtlich geworden sein.

Diese Thatsachen aber und die weiteren von mir beigebrachten Beispiele, welche sich noch durch viele andere Belege vermehren ließen, reichen hin, um schon jetzt folgende Schlußfolgerung zu begründen: 1. Eine schriftstellerische Verwandtschaft zwischen den Paulinischen Briefen und dem ersten kanonischen Evangelium ist unleugbar. 2. Diese Verwandtschaft kann aber nicht als das Verhältniß der Abhängigkeit des einen Schriftstellers von dem anderen erklärt und betrachtet werden. 3. Es ist vielmehr das Verhältniß der gemeinsamen Abhängigkeit von einer vorkanonischen Evangelienschrift, aus welcher der erste Evangelist und vor ihm schon Paulus schöpften. 4. Und zwar war es eine ursprünglich hebräisch geschriebene Quellenschrift, deren verschiedene Uebersetzungstypen man im Griechischen wahrnehmen kann.

Daß dieses so charakterisirte Verwandtschaftsverhältniß auch in das Markusevangelium hineinragt, hat sich bereits aus der Besprechung der Logia Mark. 8, 34 = Luk. 9, 23 = Matth. 16, 24 = Luk. 14, 27 = Matth. 10, 38 (αἴρειν τὸν σταυρόν), ferner Mark. 8, 36 = Matth. 16, 26 = Luk. 9, 25 (τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ), desgleichen Mark. 10, 38 = Matth. 20, 22 (οὐκ οἴδατε τί αἰτεῖσθε), endlich Mark. 10, 45 = Matth. 20, 28 (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ) mit ergeben. Da nun das Gebiet, in welchem das Markusevangelium ohne Parallelen bei den beiden anderen Synoptikern geblieben ist, namentlich was die hier in Betracht kommenden Herrenreden anlangt, ein sehr eng begrenztes ist, so ist es auch weiterhin vorzugsweise das zwischen den beiden anderen Synoptikern und Paulus vorhandene Verwandtschaftsverhältniß, an welchem Markus als der dritte Antheil hat, indem er damit bezeugt, daß auch er bei Abfassung seines Evangeliums schon aus der vorkanonischen Quellenschrift seinerseits geschöpft habe. Gleichwol kann eine Anzahl Stellen der Verwandtschaft zwischen Paulus und dem zweiten kanonischen Evangelium aufgezeigt werden, in welchen unter den Synoptikern Markus allein den

Wortlaut der Grundschrift erhalten zu haben scheint. Ich gebe nachstehend einige Belege.

Mark. 1, 14: ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον [τῆς βασιλείας] τοῦ θεοῦ.	1 Theſſ. 2, 9: ἐκηρύξαμεν εἰς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ. Vgl. 2 Kor. 11, 7; Röm. 1, 1; 15, 16.
Mark. 1, 15: ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρός. Cod. Cant. ὅτι πεπλήρωνται οἱ καιροί.	Eph. 1, 10: εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν. Gal. 4, 4: ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου.
Mark. 3, 21: ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη. Mark. 5, 15: θεωροῦσιν τὸν δαιμονιζόμενον σωφρονοῦντα. Vgl. Luk. 8, 35: σωφρονοῦντα.	2 Kor. 5, 13: εἴτε γὰρ ἐξέστημεν, θεῷ· εἴτε σωφρονοῦμεν, ὑμῖν. Vgl. Röm. 12, 3: φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν.
Mark. 6, 14: καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ.	Kol. 1, 29: κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει. Vgl. Eph. 3, 20; Gal. 3, 8.
Mark. 7, 27. 26: ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα. V. 26: ἡ δὲ γυνὴ ἦν Ἑλληνίς.	Röm. 1, 16: Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι. Röm. 2, 9: Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἕλληνος. Apg. 13, 46: ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. Röm. 2, 10.
Mark. 8, 17: πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν. Mark. 6, 52: ἦν δὲ αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη. Mark. 3, 5: συνλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν.	Eph. 4, 18: διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν. Röm. 11, 25: πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν.[1]
Mark. 9, 50: εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις.	1 Theſſ. 5, 13: εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς.[2] Vgl. 2 Kor. 13, 11; Röm. 12, 8.

Wenn sich aus Vorstehendem zur Genüge ergibt, daß in der That überraschende Parallelen auch zwischen Markus und Paulus vorhanden sind, so besteht doch zwischen dem Lukasevangelium und dem paulinischen Schriftthum eine noch viel ausgedehntere Verwandtschaft. Theils tritt dieselbe in denjenigen Abschnitten des Lukasevangeliums hervor, die nur der dritte Evangelist, nicht die beiden anderen Synoptiker, aus der vorkanonischen Quelle aufgenommen hat (aber doch in kaum höherem Maße, als dies in denjenigen Theilen des ersten kanonischen Evangeliums der Fall ist, wo dieses allein den Wortlaut der Quelle unter den drei Synoptikern vertritt); theils aber tritt gerade in denjenigen Abschnitten, in denen Lukas mit dem ersten oder auch mit den beiden anderen Synoptikern parallel geht, eine ganz **besonders enge Verwandtschaft zwischen Paulus und Lukas** in den Gesichtskreis, eine Verwandschaft in eigenthümlichen sprachlichen Ausdrücken, welche eine hinreichende Erklärung nur daraus erfährt, daß **Lukas und vor ihm schon Paulus eine gemeinsame Uebersetzung der Grundschrift benutzten**, welche von der durch den ersten Evangelisten befolgten Ueber-

1) Was in der Evangelienquelle von den Pharisäern gesagt war, pflegt Paulus wie hier so auch sonst auf die Ἰουδαῖοι im allgemeinen anzuwenden. Vgl. Matth. 15, 14 mit Röm. 2, 9; Matth. 15, 12 mit 1 Kor. 1, 23; Matth. 16, 4 = Luk. 11, 29 mit 1 Kor. 1, 22; Matth. 23, 30—32 = Luk. 11, 48—52 mit 1 Theſſ. 2, 15. 16.

2) Auch Herm. p 42, 19; 50, 12; 52, 12; 58, 5; 188, 11; Clem. Al. p. 308 vertreten die Variante: ἐν ἑαυτοῖς, welche neben ἐν ἀλλήλοις als Uebersetzungsvariante des hebräischen בֵּינֵיכֶם sich darstellt.

setzung in charakteristischer Weise sich unterscheidet. Ich gebe nachstehend ein Verzeichniß solcher Uebersetzungsvarianten, in denen der Lukanisch-Paulinische Uebersetzungstypus besonders ersichtlich wird.

Orig. 1, 281; 3, 549.	Matth. 16, 27:	κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ	כְּמַעֲשֵׂהוּ	κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ	Ign. p. 307, 24.	Röm, 2, 6.[1]
1 Petr. 2, 13.	Mark. 13, 9; Matth. 10, 17:	βασιλεύς	מֹשֵׁל	ἐξουσία	Luk. 12, 11.	Röm. 13, 1; Tit. 3, 1.[2]
Mark. 12, 14.	Matth. 22, 17:	δοῦναι κῆνσον	נָתַן מַס	δοῦναι φόρον	Luk. 20, 24.	Röm. 13, 7.[3]
—	Matth. 10, 16:	φρόνιμος, ἀκέραιος	חָכָם, תָּם	σοφός, ἀκέραιος	—	Röm. 16, 19.[4]
Matth. 16, 4.	Matth. 12, 39:	σημεῖον ἐπιζητεῖν	בִּקֵּשׁ אוֹת	σημεῖον ζητεῖν	Luk. 11, 29.	1 Kor. 1, 22.[5]
—	Matth. 7, 24:	(ἀνὴρ) φρόνιμος	חָכָם	σοφὸς (ἀρχιτέκτων)	—	1 Kor. 3, 10.[4]
Const. p. 245, 6.	Matth. 7, 25:	θεμελιοῦν	יָסַד	θεμέλιον τιθέναι	Luk. 6, 48.	1 Kor. 3, 10.
—	Matth. 24, 45:	πιστὸς δοῦλος	סֹכֵן נֶאֱמָן	πιστὸς οἰκονόμος	Luk. 12, 42.	1 Kor. 4, 2.
Mark. 13, 19.	Matth. 24, 21:	θλῖψις μεγάλη	צָרָה גְדוֹלָה	ἀνάγκη μεγάλη	Luk 21, 23.	1 Kor. 7, 26.[6]
—	Matth. 11, 27:	ἐπιγινώσκειν	יָדַע	γινώσκειν	Luk. 10, 22.	1 Kor. 8, 2;[7] Gal. 5, 9.
Const. p. 66, 6; 117, 23; 268, 18.		στρατιώτης	אִישׁ הַצָּבָא	στρατευόμενος	Luk. 3, 11.	(1 Kor. 9, 7)[8]
Mark. 14, 22.	Matth. 26, 26:	εὐλογεῖν	בֵּרֵךְ	εὐχαριστεῖν	Luk. 22, 19.	1 Kor. 11, 24.[9]
Mark. 4, 22.	—	φανεροῦσθαι	נִגְלָה	φανερὸν γίνεσθαι	Luk. 8, 17.	1 Kor. 14, 25.[10]

1) Auch die weitere Variante κατὰ τὰ ἐπιτηδεύματα αὐτοῦ, welche Hegesippus (nach Eusebius H. E. III, 20, p. 93) bietet, ist auf denselben Quellentext כְּמַעֲשֵׂהוּ zurückzuführen; ἐπιτήδευμα = Beschäftigung, Lebensweise.

2) Die LXX übersetzen Prov. 29, 12 מֹשֵׁל mit βασιλεύς; vielleicht liegt auch ein anderes Grundwort vor.

3) Auch Justin Apol. I, 17 bietet φόρος, Cod. D dagegen zu Mark. 12, 14 ἐπικεφάλαιον.

4) Aus Röm. 16, 19; 1 Kor. 3, 10 ist mit Bestimmtheit zu sehen, daß die Paulinisch-Lukanische Version das Quellenwort חָכָם mit σοφός wiedergab, obwol Lukas das Logion Matth. 10, 16 ganz weggelassen und Luk. 6, 48, wo die Matthäus-Parallele vollständig ἀνδρὶ φρονίμῳ las, nur ἀνθρώπῳ (mit Weglassung des σοφῷ) geschrieben hat.

5) Die weitere Variante αἰτεῖν bei Epiph. p. 313. 331 ist ebenfalls auf בִּקֵּשׁ als Grundwort zurückzuführen.

6) Die ἐνεστῶσα ἀνάγκη 1 Kor. 7, 26 als etwas den ersten Christen Bekanntes ist also wie die in der Apokalypse (2, 22; 7, 14) als bekannt vorausgesetzte θλῖψις μεγάλη aus dem Herrenwort von der צָרָה גְדוֹלָה herzuleiten. Auch in den Visionen des Hermas (Vis. II, 7, p. 20: μακάριοι ὑμεῖς ὅσοι ὑπομένετε τὴν θλῖψιν τὴν ἐρχομένην τὴν μεγάλην. Vis. IV, 2, 4. 5: τὸ θηρίον τοῦτο τύπος ἐστὶν θλίψεως τῆς μελλούσης τῆς μεγάλης) spielt die θλῖψις μεγάλη eine ähnliche Rolle.

7) Die Homilien und Epiphanius bieten hierzu noch eine dritte Uebersetzungsvariante von יָדַע, nämlich εἰδέναι.

8) Die Parallele ist augenscheinlich Luk. 3, 14: ἐπηρώτων δὲ αὐτὸν καὶ στρατευόμενοι — καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· — ἀρκεῖσθε τοῖς ὀψωνίοις ὑμῶν = 1 Kor. 9, 7: τίς στρατεύεται ἰδίοις ὀψωνίοις ποτέ; Weiß (Matthäusevangelium S. 107) hält den ganzen Passus Luk. 3, 10—14 für eine eigene Einschaltung des Lukas! Dagegen zeugt der Cod. Cantabr. mit seinen originalen Lesarten, Paulus mit seiner Benutzung des Logion, sowie die Uebersetzungsvariante στρατιῶται, in deren Anwendung die Konstitutionen sich gleich bleiben und überdem mit Hippolyt zusammentreffen.

9) In der Uebersetzungsvariante εὐχαριστήσας berührt sich auch der Justin'sche Abendmahlsbericht (Apol. I, 66) mit der Paulinisch-Lukanischen Version des hebräischen Quellentextes.

10) Auch die Variante ἀποκαλύπτεσθαι in den Parallelen Matth. 10, 26 = Luk. 12, 2 stammt aus derselben Wurzel.

1 Petr. 5, 3.	Mark. 10, 42; Matth. 20, 25:	κατακυριεύειν	מָשַׁל	κυριεύειν	Luk. 22, 25.	2 Kor. 1, 24.[1]
Const. p. 200, 23.	Matth. 24, 51:	ὑποκριτής	חָנֵף	ἄπιστος	Luk. 12, 46.	2 Kor. 6, 15.[2]
Mark. 12, 44.	—	ὑστέρησις	מַחְסוֹר	ὑστέρημα	Luk. 21, 4.	2 Kor. 8, 13. 14.[3]
Mark. 12, 3. 4.	Mth. 21, 36. 37:	ἀποστέλλειν	שָׁלַח	ἐξαποστέλλειν	Luk. 20, 10. 11.	Gal. 4, 4.
Didasc. p. 303.	Matth. 10, 38:	λαμβάνειν	נָשָׂא	βαστάζειν	Luk. 14, 27.	Gal. 6, 17.[4]
—	Matth 11, 29:	αἴρειν	נָשָׂא	βαστάζειν	—	Gal. 6, 2.[4]
Clem. Al p. 553.	Clem. Rom. XII, 2, 2:	τὰ δύο	הַשְּׁנַיִם	τὰ ἀμφότερα	—	Eph. 2, 14.[5]
Const. p. 79, 23.	Clem. Al. p. 661	ὀργή	חֵמָה	παροργισμός	—	Eph. 4, 26.[6]
Hom. Clem. p. 178, 8.	—	πρόφασιν διδόναι	נָתַן תֹּאֲנָה	τόπον διδόναι	—	Eph. 4, 27.[7]
Herm. p. 72.	—	ὑστερεῖσθαι	חָסֵר	χρείαν ἔχειν	—	Eph. 4, 28.[8]
Herm. p. 72.	Διδ. I, 6:	διδόναι	נָתַן	μεταδιδόναι	—	Eph. 4, 28.[8]
1 Petr. 3, 13.	Epiph. p. 639:	ἀγαθός	טוֹב	χρηστός	Luk. 6, 35.	Eph. 4, 32.[9]
Mark. 3, 27.	Matth. 12, 39:	σκεύη	כְּלֵי־נֶשֶׁק	πανοπλία	Luk. 11, 22.	Eph. 6, 13.
—	Matth. 22, 18:	πονηρία	עָרְמָה	πανουργία	Luk. 20, 23.	Eph. 6, 14.[10]
—	Clem. Al. p. 957	εὑρίσκειν	הִשִּׂיג	καταλαμβάνειν	—	Phil. 3, 12.[11]

1) Es ist bemerkenswerth, wie Paulus mit der Lukanischen, Petrus mit der von dem ersten Evangelisten gebrauchten Version des Urtextes geht. Ganz dieselbe Erscheinung in 1 Petr. 2, 14 = Matth. 10, 18 = Mark. 13, 9 (ἡγεμόνες καὶ βασιλεῖς) und Tit. 3, 1; Röm. 13, 1 = Luk. 12, 11 (ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι).

2) Daß 2 Kor. 6, 15 wirklich das betreffende Logion zu Grunde liegt, zeigt folgende Nebeneinanderstellung: 2 Kor. 6, 15: τίς μερὶς πιστῷ μετὰ ἀπίστου; Luk. 12, 46: τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀπίστων θήσει. Man vergleiche die Paulinisch-Lukanische Form Luk. 10, 42: ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο, ἥτις οὐκ ἀφαιρεθήσεται αὐτῆς mit dem in der Apokalypse (22, 19) gebrauchten Text: ἀφελεῖ ὁ θεὸς τὸ μέρος αὐτοῦ.

3) Auch 2 Kor. 8, 13, 14: τὸ ὑμῶν περίσσευμα εἰς τὸ ἐκείνων ὑστέρημα, ἵνα καὶ τὸ ἐκείνων περίσσευμα γένηται εἰς τὸ ὑμῶν ὑστέρημα ist nach der Perikope vom Scherflein der Witwe zu verstehen.

4) Hierzu ist das in diesem Artikel in Betreff der Uebersetzungsvarianten von נָשָׂא zuvor Bemerkte in Erinnerung zu ziehen.

5) Vergl. den Artikel in Heft V, S. 242 f. dieser Zeitschrift.

6) In Betreff der Uebersetzungsvarianten ὀργή = παροργισμός, vgl. den Art. in Heft III, S. 144—146 dieser Zeitschrift.

7) Vgl. hierzu den Artikel in Heft III, S. 146 dieser Zeitschrift.

8) Vgl. ferner ebd. S. 146—148.

9) Unter den vielen Parallelen zu dieser Stelle vgl. Hom. p. 52, 3: γίνεσθε ἀγαθοὶ καὶ οἰκτίρμονες = הֱיוּ טוֹבִים וְרַחֲמָנִים = Eph. 4, 32: γίνεσθε δὲ εἰς ἀλλήλους χρηστοί, εὔσπλαγχνοι. Der Grundtext ist weiter zu verfolgen ὡς τέκνα Eph. 5, 1 = ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου Luk. 6, 35 = ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρός Matth. 5, 45; ferner: γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ. Denn folgende Uebersetzungsparallelen, welche gleichwerthig sind, kommen in kanonischen und außerkanonischen Parallelen dieses Logion vor: γίνεσθαι καθώς Luk. 6, 36 = γίνεσθαι ὡς Clem. Al. p. 482; Hom. p. 52, 3 = ἔσεσθαι ὡς Matth. 5, 48 = ὅμοιον γίνεσθαι Epiph. p. 226 = μιμεῖσθαι Clem. Al. p. 88 = μιμητὴν γίνεσθαι Const. p. 25, 24; Hom. p. 130, 7; Ign. p. 222, 16; 1 Petr. 3, 13 (τοῦ ἀγαθοῦ μιμηταὶ [al. ζηλωταί] γίνεσθε. Petrus las also ἀγαθός, wo Paulus und Lukas χρηστός haben) und Eph. 5, 1. Im Römerbriefe stammen die Ausdrücke ὁ πλοῦτος τῆς χρηστότητος αὐτοῦ und τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ Röm. 2, 4 jedenfalls auch aus dem Herrenwort: αὐτὸς χρηστός ἐστιν Luk. 6, 35.

10) Eine weitere Uebersetzungsvariante vertritt Mark. 12, 15: ὑπόκρισις.

11) Paulus benutzt im soteriologischen Sinne Phil. 3, 12 und im ursprünglichen eschatologischen Zusammenhang 1 Thess. 5, 4 ein Herrenwort, welches nächst dem Logion von den δόκιμοι τραπεζῖται das in der patristischen Literatur am weitesten verbreitete ἄγραφον, d. h. also ein Fragment der vorkanonischen Evangelienquelle ist, und in zwei Hauptversionen cirkulirte. Vgl. Justin Dial. c. Tryph. 47, p. 267 A: διὸ καὶ ὁ ἡμέτερος κύριος Ιησοῦς Χριστὸς εἶπεν· ἐν

Just. de resurr. 9	p. 594 E:	κατοίκησις	אֲחֻזָּה	πολίτευμα	—	Phil. 3, 20.[1]
—	Matth. 13, 44:	θησαυρὸς κεκρυμένος	אוֹצָר צָפוּן	θησαυρὸς ἀπόκρυφος	—	Kol. 3, 2.[2]
—	Matth. 5, 13:	ἁλίζειν	מָלַח	ἀρτύειν	Luk. 14, 34.	Kol. 4, 6.
Mark. 4, 16.	Matth. 13, 20:	λαμβάνειν τὸν λόγον	לָקַח אֶת־הַדָּבָר	δέχεσθαι τὸν λόγον	Luk. 8, 13.	1 Thess. 1, 6.[3]
—	Matth. 23, 31:	φονεύειν	הֵמִית	ἀποκτείνειν	Luk. 11, 47. 48.	1 Thess. 2, 15.[4]
Barn. p. 22, 15.	Matth. 23, 34:	διώκειν	רָדַף	ἐκδιώκειν	Luk. 11, 49.	1 Thess. 2, 15.[4]
Epiph. p. 530.	Matth. 23, 13:	μὴ ἀφιέναι	מָנַע	κωλύειν	Luk. 11, 52.	1 Thess. 2, 16.[4]
—	Matth. 23, 33:	πληροῦν	כִּלָּה	ἀναπληροῦν	—	1 Thess. 2, 16.[4]
Offb. 17, 2. 6.	Matth. 24, 49:	μεθύειν	שָׁכַר	μεθύσκεσθαι	Luk. 12, 45.	1 Thess. 5, 7.
Hebr. 5, 14.	[Matth. 16, 3]	διακρίνειν	בָּחַן	δοκιμάζειν	[Luk. 12, 56]	1 Thess. 5, 21.[5]
Const. p. 212, 4.	Διδ. XVI, 4:	φαίνεσθαι	נִגְלָה	ἀποκαλύπτεσθαι	—	2 Thess. 2, 8.[6]
Const. p. 212, 6.	—	ἀσεβής	רָשָׁע	ἄνομος	—	2 Thess. 2, 8.[6]
Const. p. 212, 6.	—	ἀναιρεῖν	הֵמִית	ἀναλίσκειν	—	2 Thess. 2, 8.[6]

οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ. Nilus ap. Anast. Sinait quaest. 3: οἷον γὰρ [ἂν] εὕρω σε, τοιοῦτόν σε κρινῶ, φησὶν ὁ κύριος. Der letzteren Fassung ähnlich Clem. Al., Hippolytus u. a. Die Wurzel für καταλαμβάνειν = εὑρίσκειν ist הִשִּׂיג; vgl. Gen. 44, 6 יַשִּׂיגֵם = εὑρὼν δὲ αὐτούς u. ö., Gen. 31, 25 וַיַּשֵּׂג — LXX: καὶ κατέλαβε u. ö.

1) Hierzu verweise ich im Voraus auf die Untersuchung über die ἀνάληψις des Herrn.

2) Die Lesart Tatian's: θησαυρὸς ἀπόκρυφος zu Matth. 13, 44 anstatt θησαυρὸς κεκρυμμένος findet sich in der Orat. ad Graec. c. 30, p. 116 und bestätigt die Paulinische Version. Vgl. ἀπόκρυφον Luk. 8, 17 = Mark. 4, 22 = κρυπτόν Matth. 10, 26.

3) Die Thatsache, daß hier Paulus die Auslegung des Gleichnisses vom Säemann benutzt, wird ersichtlich nicht nur in dem Hervortreten der Paulinisch-Lukanischen Version, sondern auch durch folgende weitere Parallelisirung der Texte, auch des Markus und Matthäus.
1 Thess. 1, 6: δεξάμενοι τὸν λόγον ἐν θλίψει πολλῇ μετὰ χαρᾶς. Vgl. 1 Thess. 2, 13.
Luk. 8, 13: μετὰ χαρᾶς δέχονται τὸν λόγον Mark. 4, 17: εἶτα γενομένης θλίψεως.

4) Hier kann man durch die ganze Stelle hindurch 1 Thess. 2, 15. 16 die Benutzung der schriftlichen Quelle nach der Lukanisch-Paulinischen Version beobachten und das bei Lukas weggelassene ἀναπληροῦν aus dem Paulinischen Texte ergänzen, dabei aber auch wahrnehmen, daß der Kontext bei Lukas besser gewahrt ist als in dem ersten Evangelium. Wie bei dem σημεῖα ζητεῖν 1 Kor. 1, 22 (s. oben) wendet Paulus das von dem Herrn gegen die Pharisäer Gesagte auf die Juden im allgemeinen an. Ebenso das Wort von den ὁδηγοὶ τυφλοί (s. oben). Barnabas, welcher V, 11, p. 22, 15 das Logion ebenfalls anzieht, gebraucht für πληροῦν ἀνακεφαλαιοῦν. Daß diese Variante ebenfalls auf das Hebräische כִּלָּה zurückzuführen ist, zeigt die Uebersetzung des Theodotion von Ps. 72, 20, wo das כָּלוּ, welches die LXX mit ἐξέλιπον wiedergeben (davon defecerunt in der Vulgata), Theodotion mit ἀνεκεφαλαιώθησαν umschreibt.

5) Hierzu ist das in dem Artikel über die δόκιμοι τραπεζῖται und über die verschiedenen Versionen dieses Logion in Heft IV dieser Zeitschrift, besonders S. 183 Bemerkte zu vergleichen.

6) In einer besonderen Abhandlung über den Antichrist gedenke ich bei anderer Gelegenheit nachzuweisen, daß den Paulinischen Ausführungen 2 Thess 2, 3—9 wahrscheinlich ebenfalls Herrenworte zu Grunde liegen. Hier vergleiche man nur die wie Uebersetzungsvarianten eines gemeinsamen hebräischen Quellentextes sich zu einander verhaltenden Parallelen der Konstitutionen und des zweiten Thessalonicherbriefes:

2 Thess. 2, 8: καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος, ὃν ὁ κύριος Ιησοῦς ἀναλοῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ.

Const. p. 212: καὶ τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλάνος, ὃν ὁ κύριος ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ ὁ διὰ χειλέων ἀναιρῶν ἀσεβῆ.

וְאָז יִגָּלֶה הָרָשָׁע אֲשֶׁר יְמִיתֵהוּ הָאָדוֹן בְּרוּחַ שְׂפָתָיו

Die zahlreichen handschriftlichen Varianten gerade bei 2 Thess. 2, 8 (s. Tischendorf) das Anlehnen an einen alttestamentlichen Text (Jes. 11, 4), die Aussagen in dem Schlußkapitel der

[M]ark. 10, 45.	Matth. 20, 25:	τὴν ψυχὴν αὐτοῦ	נַפְשׁוֹ	ἑαυτόν	—	1 Tim. 2, 6.[1]
[B]arn. p 66, 15.		ἀναβαίνειν	עָלָה	ἀναλαμβάνεσθαι	Apg. 1, 2. 11. 22.	1 Tim. 3, 16.[2]
[A]pol. I, 16.	Matth. 7, 23:	ἀποχωρεῖν	סוּר	ἀποστῆναι	Luk. 13, 27.	2 Tim. 2, 19.[3]
[A]pol. I, 16.	Matth. 7, 23:	ἀνομία	אָוֶן	ἀδικία	Luk. 13, 27.	2 Tim. 2, 19.[3]
[2] Petr. 2, 14; [M]ark. 13, 9.	Matth. 10, 18:	ἡγεμών	שִׁלְטוֹן	ἀρχή	Luk. 12, 11.	Tit. 3, 1.[4]

Aus vorstehendem Variantenverzeichniß kann man deutlich ersehen: a. die besonders nahe Verwandtschaft der griechischen Texte zwischen Paulus und dem dritten Evangelisten; b. die durch den hebräischen Quellentext vermittelte häufige Verwandtschaft zwischen Paulus und dem ersten Evangelium; c. die Thatsache, daß dieses Verwandtschaftsverhältniß sehr häufig auch in das zweite Evangelium hineinragt, und daß diese zwischen Markus und Paulus vorhandene Verwandtschaft auf Grund einer gemeinsamen Quellenbenutzung noch viel stärker ins Auge fallen würde, wenn Markus nicht in der Regel einer von dem Paulinisch-Lukanischen Uebersetzungstypus abweichenden Version der hebräischen Quelle folgte, welche mit der von dem ersten Evangelisten befolgten Uebersetzung gewöhnlich zusammentrifft. Man kann aber weiter dabei zugleich mit Bestimmtheit erkennen, daß die specielle Verwandtschaft zwischen Lukas und Paulus nicht sowol aus einer bewußten Paulinischen Tendenz, auch nicht aus einer unbewußten Abhängigkeit von dem Paulinischen Schriftthum und Lehrtypus, sondern in erster Linie aus der Benutzung einer gemeinsamen Quellenschrift, und zwar nach einem und demselben Uebersetzungstypus dieser Quellenschrift herzuleiten ist. Denn was hat es mit Paulinischer Lehrtendenz zu schaffen, wenn Lukas wie Paulus anstatt κῆνσος — φόρος, anstatt θλῖψις = ἀνάγκη, anstatt εὐλογεῖν — εὐχαριστεῖν, anstatt ὑστέρησις — ὑστέρημα, anstatt ἀγαθός — χρηστός, anstatt σκεύη — πανοπλία, anstatt πονηρία — πανουργία, anstatt ἁλίζειν — ἀρτύειν, anstatt λαμβάνειν τὸν λόγον — δέχεσθαι τὸν λόγον, anstatt φονεύειν — ἀποκτείνειν, anstatt μὴ ἀφιέναι — κωλύειν, anstatt ἀποχωρεῖν — ἀποστῆναι schreibt, oder wenn er gar in dem Gebrauch oder Nichtgebrauch des Verbum compositum mit Paulus übereinstimmend anstatt ἐπιγινώσκειν nur γινώσκειν, anstatt κατακυριεύειν nur κυριεύειν setzt, dagegen anstatt διώκειν mit Paulus ἐκδιώκειν oder anstatt ἀποστέλλειν mit ihm das Compositum ἐξαποστέλλειν gebraucht?

Die Gewißheit, daß hinter solcher Verwandtschaft zwischen Lukas und Paulus der Einfluß einer, auch von den anderen beiden Synoptikern gebrauchten hebräischen Quelle nach einer und derselben Version, der Lukanisch-Paulinischen oder richtiger der Paulinisch-Lukanischen, als Erklärungsgrund zu Tage liegt, erweckt die Voraussetzung, daß auch in denjenigen Abschnitten des Lukasevangeliums, in denen dasselbe ohne Parallelen der beiden anderen

---

Διδαχή (Διδ. XVI, 4: καὶ τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλάνος — Offb. 12, 9: ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην — הַמַּתְעֶה אֶת־כָּל־הַתֵּבֵל) und der vollere, von 2 Theſſ. 2, 8 unabhängige Text der Konstitutionen weisen sehr bestimmt auf eine ältere vorpaulinische Quelle zurück.

1) Hierzu ist das bei dem Logion Matth. 20, 25 = Mark. 10, 45 Gesagte zu vergleichen.

2) Hierüber das Nähere in dem späteren Artikel über die ἀνάληψις.

3) Hierzu vgl. Heft V, S. 237, Anm. dieser Zeitschrift.

4) Hierzu vgl. die Anmerkungen oben zu Röm. 13, 1 und 2 Kor. 1, 24.

Synoptiker dasteht, die Verwandtschaft mit Paulus auf dieselbe Quelle zurückzuführen sei, und daß selbst da, wo es sich um Lehranschauungen handelt, welche als speciell Paulinische angesehen zu werden pflegen, Lukas seine Stoffe nicht aus Paulus, sondern, wie schon Paulus vor ihm, aus der gemeinsamen Quelle entnommen habe. Man vgl.

Luk. 10, 8:	1 Kor. 10, 27:
ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν.	πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε.[1]
Luk. 11, 7:	Gal. 6, 17:
μή μοι κόπους πάρεχε. Vgl. Luk. 18, 4.	κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω.[2]
Luk. 18, 1:	Gal. 6, 9:
καὶ μὴ ἐκκακεῖν	μὴ ἐκκακῶμεν. Vgl. Eph. 3, 13; 2 Kor. 4, 16.
Luk. 18, 9:	2 Kor. 1, 9:
εἶπεν δὲ πρός τινας τοὺς πεποιθότας ἐφ᾽ ἑαυτοῖς	ἵνα μὴ ὦμεν πεποιθότες ἐφ᾽ ἑαυτοῖς.[3] 2 Kor. 10, 17.
Luk. 20, 38:	Röm. 14, 8:
πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν	ἐάν τε γὰρ ζῶμεν, — τοῦ κυρίου ἐσμέν.
Luk. 21, 23:	1 Thss. 2, 16:
ἔσται — ὀργὴ τῷ λαῷ τούτῳ.	ἔφθασεν δὲ ἐπ᾽ αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος.[4]
Luk. 21, 24:	Röm. 11, 25:
ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν.	ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ.[5]

Es dürften die bisher gebrachten Beispiele, welche ja das reiche Material im einzelnen weder erschöpfen können noch abschließen sollen, genügen, um die Thatsache der eigenthümlichen Verwandtschaft der Synoptiker unter sich einerseits und die gleichzeitige Verwandtschaft der synoptischen Evangelien mit den Paulinischen Briefen andererseits, sowie die dabei hervortretenden zahlreichen feinen sprachlichen Textverschiedenheiten auf die Benutzung einer gemeinsamen, ursprünglich hebräischen, in zwei Hauptversionen griechisch vorliegenden Quellenschrift zurückzuführen.[6]

---

1) Dieses Logion ergänzt vorzüglich den Kontext der Aussendungsrede Luk. 10, 1 ff.

2) Gerade in demselben Verse nimmt Paulus noch auf ein anderes Wort (von dem βαστάζειν τὸν σταυρόν) Bezug, welches ebenfalls aus der vorkanonischen Quelle stammt.

3) Ein verwandter Ausdruck: τοὺς πεποιθότας ἐπὶ τοῖς χρήμασιν — taucht zu Mark. 10, 24 im Cod. Cantabr. auf.

4) Auch 1 Thess. 2, 15. 16 ist es notorisch und oben bereits nachgewiesen, daß Paulus die Stelle aus der antipharisäischen Rede Luk. 11, 48—52 = Matth. 23, 30—32 der Quelle entnommen und, mit Bezug auf die Juden im allgemeinen, schriftstellerisch verwerthet hat. Außerdem vgl. die Parallele Röm. 2, 5.

5) Daß auch hier bei Lukas die originale Quelle zu Tage tritt, wird durch die Parallelen in der Apokalypse (11, 2; 12, 14) offenbar, wo nur der Gebrauch der im ersten kanonischen Evangelium benutzten Version der Quelle das vorhandene Verwandtschaftsverhältniß in etwas wieder verdunkelt.

6) Mehrfach treten auch bei Paulus Citationsformeln auf, mit welchen er mehr oder weniger deutlich auf diese Quelle sich bezieht. Man vergleiche

1 Kor. 7, 10: παραγγέλλω οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος.
2 Thess. 3, 12: παραγγέλλομεν καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ.
1 Kor. 9, 14: οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν.
1 Kor. 14, 37: ἐπιγινωσκέτω ἃ γράφω ὑμῖν, ὅτι κυρίου ἐντολή ἐστιν.
Röm. 14, 14: οἶδα καὶ πέπεισμαι ἐν κυρίῳ.
Kol. 3, 18: ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ.
1 Thess. 4, 15: τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου.
1 Tim. 1, 15: πιστὸς ὁ λόγος.

Von dieser Quellenschrift sind bei ihrer Verwerthung durch die synoptischen Evangelien manche Bestandtheile übrig geblieben und nicht verwendet worden, welche als s. g. Agrapha, als außerkanonische Evangelienfragmente, durch ihre stoffliche und sprachliche Verwandtschaft mit dem synoptischen Evangelientypus, sowie größtentheils auch durch ihre Verwendung in den Paulinischen Schriften als echt sich legitimiren und von den schlechten späteren apokryphen Zusätzen sich deutlich unterscheiden, und dies um so mehr, als auch bei ihnen ein hebräischer Quellentext, in vielen Fällen auch ein mehrfacher Uebersetzungstypus, nachgewiesen werden kann.

Die Erkenntniß des gesammten Sachverhaltes und der grundlegenden Einwirkung jener vorkanonischen Evangelienschrift auf die gesammte kanonische, überhaupt urchristliche Literatur schließt sowol für die neutestamentliche Exegese als für die Geschichte des Urchristenthums weittragende Konsequenzen in sich. Die Exegese empfängt durch die Sprachvergleichung einerseits, durch die Quellennachweise andererseits neue Impulse und neue Gesichtspunkte. Für die Geschichte des Urchristenthums erschließen aber sich nicht nur die bisher so dunkelen Quellen des Paulinismus, sondern es entwickelt sich dabei von selbst eine neue Gesammtanschauung über die Entstehung des Urchristenthums, welche geeignet ist, die bisher in der historischen Theologie herrschende Grundanschauung der tübinger Schule endgültig zu ersetzen, dabei durch Nachprüfung und Ergänzung der von dort aus beobachteten Symptome eine neue Diagnose zu stellen und den vieljährigen Krankheitsprozeß der Evangelienkritik einer endlichen Heilung entgegenzuführen.

---

1 Tim. 3, 1: πιστὸς ὁ λόγος.
1 Tim. 4, 9: πιστὸς ὁ λόγος.
2 Tim. 2, 11: πιστὸς ὁ λόγος.
Tit. 3, 8: πιστὸς ὁ λόγος.
2 Tim. 2, 19: ὁ μέντοι στερεὸς θεμέλιος τοῦ κυρίου ἕστηκεν, ἔχων τὴν σφραγῖδα ταύτην.
1 Kor. 11, 23: ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου.
1 Kor. 15, 3 ὃ καὶ παρέλαβον.
1 Kor. 2, 9: ἀλλὰ καθὼς γέγραπται.
1 Kor. 9, 10: δι' ἡμᾶς ἐγράφη.
1 Tim. 5, 8: λέγει γὰρ ἡ γραφή.
1 Kor. 15, 3: κατὰ τὰς γραφάς.
1 Kor. 15, 4: κατὰ τὰς γραφάς.
Röm. 2, 16: κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου.

Der in den Pastoralbriefen üblichen Formel πιστὸς ὁ λόγος entspricht der Ausdruck Offb. 21, 5 οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί εἰσιν = Offb. 2', 6, wo auch Citate aus derselben Quelle vorliegen. Zur Literatur ist zu vergleichen: Paret, „Paulus und Jesus" in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie" 1858, I; Böhmer, „Commentar zum Römerbrief". S XLI f. Roos, „Die Briefe des Apostels Paulus und die Reden des Herrn Jesu". 1887.

Ueber den gegenwärtigen Stand der kirchlich-archäologischen Forschung.

Von Prof. **Victor Schultze** in Greifswald.[1]

I.

Die kirchliche Alterthumswissenschaft der Gegenwart hat mit der klassischen Archäologie das gemeinsam, daß sie auf den Boden der Thatsachen, der thatsächlichen Erscheinungen und Beobachtungen sich stellt. Sie ist wie diese durch und durch realistisch und allen, wenn auch noch so geistreichen Reflexionen und Bemerkungen, die von diesen Thatsachen absehen, abhold; jene Freiheit bleibt den Dilettanten, die auf diesem Gebiete freilich nicht selten sind, überlassen. Auf der einen Seite der Einfluß der klassischen Archäologie, auf der anderen die Wiederentdeckung oder wenigstens wissenschaftliche Verwerthung der Katakombendenkmäler hat diese Entwickelung herbeigeführt. Will man in Beziehung auf letzteres Namen nennen, so muß ohne Zweifel der Name des römischen Archäologen Giovan Battista de Rossi voranstehen. Aber es ist oft vergessen worden, daß längst vor de Rossi zwei deutsche Theologen, der frühere Gesandtschaftsprediger Bellermann in Neapel und Prof. Dr. Piper in Berlin, der Begründer des christlichen Museums daselbst, diesen Weg eingeschlagen haben. Des ersteren Schrift „Ueber die ältesten christlichen Begräbnißstätten und besonders die Katakomben zu Neapel mit ihren Wandgemälden“ erschien 183), des letzteren „Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst“ 1847—51, während die kirchlich-archäologischen Publikationen des italienischen Gelehrten in den fünfziger Jahren beginnen und erst in den sechziger Jahren sich voll entfalten.[2]

Gegenwärtig hat diese Arbeit einen weiten Umfang erreicht; Frankreich, Deutschland, England und Italien betheiligen sich daran, ja auch in Rußland und Amerika findet sie Unterstützung, ebenso in Griechenland. Doch hat sie ihren Mittelpunkt in Rom und muß ihn dort haben. Denn die römischen Denkmäler übertreffen an Zahl und geschichtlicher Bedeutung alle anderen. Eine andere Frage ist, ob das immer so bleiben wird. Schwerlich, da wir doch darauf rechnen dürfen, daß einst auch die großen altchristlichen unterirdischen Grabstätten des Orients, vom Abendlande ganz zu schweigen, sich uns öffnen werden. Nach dem, was wir in den letzten Jahrzehnten auf dem Gebiete archäologischer Entdeckungen

1) Ich beabsichtige nicht, eine vollständige literarische Uebersicht zu geben, sondern will an einer Reihe von Arbeiten die Bewegung innerhalb der kirchlich-monumentalen Alterthumswissenschaft in den letzten 3 – 4 Jahren aufzeigen und auf die wichtigsten vorliegenden Probleme, sowie auf Lücken der Forschung hinweisen.

2) Im J. 1861 erschien der erste Band der „Inscriptiones Christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores“, 1864 der erste Band der „Roma sotterranea cristiana“ und 1863 das erste Heft des heute noch fortgesetzten „Bullettino di archeologia cristiana“; vgl. das von de Rossi selbst angefertigte Verzeichniß seiner Schriften in der Festschrift zur Feier seines einundsechzigsten Geburtstages. Rom 1882, S. 61 ff.

erlebt haben, kann die Erwartung solcher Dinge nicht als grundloses Hoffen angesehen werden.

In Rom sind gegen 50 Cömeterien von größerem oder geringerem Umfang nachgewiesen und zum Theil erforscht worden.[1] Die Zahl der römischen altchristlichen Inschriften beläuft sich bisjetzt auf rund 15,000,[2] und dieser Reichthum an Material hat es möglich gemacht, die Grundlagen zu einer altchristlichen Epigraphik zu legen. Die Untersuchungen und Ergebnisse de Rossi's sind hierin bahnbrechend; er hat diese neue Wissenschaft sozusagen erst geschaffen.[3] In Frankreich ist ihm Le Blant mit tüchtigen Leistungen gefolgt,[4] in Deutschland bereitet Fr. X. Kraus eine Sammlung christlicher Inschriften Deutschlands von den ältesten Zeiten bis in das 13. Jahrhundert vor. Zu großem Danke ist die christliche Alterthumswissenschaft auch den Herausgebern des „Corpus Inscriptionum Latinarum“ verpflichtet, die in Gemäßheit eines festgestellten Programms auch die christlichen Inschriften in ihre musterhaften Sammelwerke aufnehmen, ja in zwei Fällen die christlichen Inschriften besonders herausgegeben haben, nämlich die Inschriften Spaniens und Britanniens.[5]

So günstig aber wir in epigraphischer Hinsicht gestellt sind, wo es sich um lateinische altchristliche Inschriften handelt, ebenso ungünstig verhält es sich mit den Inschriften griechischer Zunge. Hier liegt noch vieles im Argen. Die Sammlung im 4. Bande des „Corpus Inscriptionum Graecarum“ (Berlin 1877) ruht auf älteren, zum Theil vor mehreren Jahrzehnten gemachten Vorarbeiten, aber seitdem hat die epigraphische Forschung an Schärfe, Genauigkeit und Umfang in dem Maße gewonnen, daß eine neue Herausgabe der altchristlichen griechischen Inschriften ein dringendes Bedürfniß ist. Unsere Hoffnungen ruhen auch hier einzig und allein auf der Kgl. Akademie der Wissenschaften, der Herausgeberin des „Corpus Inscriptionum“. Vorläufig müssen wir uns mit der Veröffentlichung einzelner Denkmäler oder von Gruppen derselben begnügen. Aus diesen mangelhaften Verhältnissen erklärt sich, daß der Versuch einer altchristlichen griechischen Inschriftenwissenschaft noch nicht gemacht worden ist, ganz abgesehen davon, daß überhaupt die griechische Epigraphik noch in ihren Anfängen sich befindet.

Eine gründliche Verwerthung des epigraphischen Materials ist natürlich nur da möglich, wo dieses vollständig und geordnet vorliegt. Das gilt von der Mehrheit der abendländischen Inschriften; trotzdem haben diese Quellen noch nicht

---

1) Das Verzeichniß in Kraus' „Real-Encyklopädie der christl. Alterthümer“ (Freiburg 1879–86), II, 110 ff.

2) Von diesen sind in dem oben Anm. 1 angeführten Sammelwerke de Rossi's „Inscriptiones christianae“ 1347 datirte Inschriften veröffentlicht worden. Der 2. Bd. steht in naher Aussicht. Andere sind im „Bullettino di archeologia cristiana und in der „Roma sotterrana“ mitgetheilt.

3) Die Prolegomena des obengenannten Inschriftenwerkes.

4) Le Blant, „Manuel d'Epigraphie chrétienne d'après les marbres de la Gaule“ (Paris 1869). Dazu die Einleitung zu den „Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle“. Paris 1856 ff.

5) „Inscriptiones Hispaniae christianae“, ed. E. Hübner (Berlin 1871); „Inscriptiones Britanniae christianae“, ed. E. Hübner (Berlin 1876).

die Beachtung und Verwendung gefunden, die sie verdienen. Allerdings erfordert ihre fruchtbare Ausnutzung neben gewissen unerläßlichen Vorkenntnissen, die nicht gerade allzu häufig sind, Fleiß und Ausdauer; denn auf die nicht immer leichte Feststellung des Inhaltes einer Inschrift folgt die schwierigere Aufgabe, die Einzelheiten zu einem Gesammtbilde zusammenzufassen. In solcher Arbeit wird man das Fehlen einer, wenn auch nur kurzen Anleitung zum Verständniß der Inschriften als einen lästigen Mangel empfinden. Hoffen wir, daß demselben bald abgeholfen werde.[1]

Bekanntlich ist die Mehrzahl der Inschriften Grabinschriften. In unmittelbarer Beziehung zu den Todten stehen auch die mancherlei Gegenstände, die im Anschluß an die antike Sitte in den Gräbern niedergelegt zu werden pflegten. Wie hoch ihre Zahl sich beläuft, mag man daran ermessen, daß in den letzten Jahren in S. Agnese bei Rom aus 5753 Gräbern erhoben wurden: 283 Glasgefäße und Emaillegegenstände, 33 Thongefäße, 131 Lampen, 148 Ringe aus Knochen, 29 Münzen und zahlreiche andere Gegenstände.[2] Diese Funde bieten dem Forscher nur selten Schwierigkeiten. Ein besonderes Interesse nehmen darunter die Amulette in Anspruch. Eine gründliche Behandlung derselben mit Berücksichtigung der entsprechenden heidnischen Stücke fehlt noch; es würde uns dadurch der Blick in ein eigenartiges Gebiet des christlichen Volkslebens aufgeschlossen.

Entdeckungen von großem Umfange und hervorragender Bedeutung sind aus den letzten Jahren nicht zu verzeichnen. Doch zählt man manche wichtige Einzelheiten unter den zur Kenntniß gekommenen Funden; das gilt besonders von Nordafrika.[3] Regelmäßige Mittheilungen über die in das Gebiet der Katakombenforschung einschlagenden Entdeckungen finden sich in de Rossi's „Bullettino di archeologia cristiana", welchem jüngst die von de Waal in Rom u. a. herausgegebene „Römische Quartalschrift" zur Seite getreten ist. Oefters trifft man auch hierher gehörige Mittheilungen in den offficiellen „Notizie degli scavi di antichità", in welchen die staatlichen Beamten über archäologische Funde Bericht erstatten. Unter den französischen Zeitschriften hat die in Paris erscheinende ‚Revue archéologique" ein unbestreitbares Verdienst um die Förderung der christlichen Alterthumswissenschaft. In Deutschland hat das „Christliche Kunstblatt" von Anfang an dem Gegenstande seine Aufmerksamkeit zugewandt.[4]

Die wissenschaftliche Bearbeitung des vorhandenen Materials offenbart einen erfreulichen Fortschritt, insofern die Zahl derjenigen, welche sich mit diesem

1) Ich darf wol mittheilen, daß Prof. Dr. Piper schon seit längerer Zeit sich mit der Absicht trägt, eine christliche Inschriftenlehre zu veröffentlichen.

2) Vgl. das genaue Verzeichniß bei Armellini, „Cimitero di S. Agnese" (Rom 1880), S. 354 ff.

3) Vgl. „Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung" 1887, Nr. 39 u. 40: „Neuere Entdeckungen und Forschungen auf dem Gebiete der christlichen Archäologie".

4) Sonst verweise ich noch auf die werthvollen Berichte Edm. Le Blant's, des Leiters der École française in Rom, in den Mittheilungen der pariser Académie des Inscriptions et Belles-Lettres; ferner auf die „Gazette archéologique" (Paris) und die „Revue de l'art chrétien" (Lille). Auch die von einer katholischen Vereinigung neulich ins Leben gerufene „Zeitschrift für christl. Kunst" (Düsseldorf 1888) faßt die altchristliche Zeit ins Auge.

Gegenstande ernstlich und nicht blos dilettantisch beschäftigen, im Wachsen begriffen ist. Freilich zeigt sich dabei auch ein Wachsthum differirender Meinungen. Das gilt besonders von den protestantischen Forschern, während die römischen Archäologen sich innerhalb der alten Bahnen weiter bewegen. Die wichtigste literarische Erscheinung der letzten Jahre aus dieser Schule ist die unter Leitung und thätiger Mitwirkung des freiburger Kirchenhistorikers und Archäologen Frz. X. Kraus herausgegebene: „Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer“ (Freiburg 1879—1886). Um dem Buche gerecht zu werden, muß man sich die Schwierigkeiten vergegenwärtigen, welche sich einem solchen Unternehmen entgegenstellten. Es ist der erste Versuch dieser Art; denn Martigny's „Dictionnaire des Antiquités chrétiennes“ läßt sich auch in seiner zweiten Auflage mit diesem Werke nicht vergleichen. Manches hätte kürzer gefaßt werden können; kritische Schärfe ist oft zu vermissen wie auch die Fähigkeit, den Stoff innerlich zu verarbeiten. Viele Artikel stellen sich als eine rein äußerliche Aneinanderreihung von Daten und Citaten dar; der Standpunkt ist der römisch-katholische. Aber mitten unter diesen minderwerthigen Leistungen stehen vorzügliche Abhandlungen des gelehrten und maßvollen Herausgebers. Die Thatsache, daß er so häufig Artikel seiner Mitarbeiter mit Nachträgen und Ergänzungen, oft sehr ausführlicher Art, zu versehen sich gezwungen sah, ist bezeichnend. Trotz aller Mängel ist diese Encyklopädie ein nützliches Nachschlagebuch und besonders für den Anfänger zu rascher Orientirung sehr geeignet. Die Abbildungen lassen im allgemeinen viel zu wünschen übrig; der wirkliche Forscher hat nur ganz geringen Nutzen davon.[1]

Von einem ähnlichen Standpunkte aus ist der hier in Frage kommende Abschnitt der „Geschichte der christlichen Malerei“ von Erich Frantz (Freiburg 1887 ff.) geschrieben, ein Buch, das durch Schönheit und Klarheit der Darstellung nicht minder wie durch verständnißvolles Eindringen in den Stoff sich auszeichnet. Doch stellen wir die das Mittelalter behandelnden Partieen über die auf die altchristliche Zeit bezüglichen Abschnitte.

Auf protestantischer Seite hat O. Pohl, der Verfasser einer tüchtigen Monographie über das Ichthysmonument von Autun, eine anziehende Darstellung der altchristlichen Malerei veröffentlicht: „Die altchristliche Fresko- und Mosaik-Malerei“ (Leipzig 1888). Gegen die von ihm versuchte Inventarisirung der einschlägigen Monumente mag manches einzuwenden sein, immerhin ist das Buch beachtenswerth und enthält viele treffende Beobachtungen. In dem Schlußabschnitt wird der „Verlauf der altchristlichen Malerei“ behandelt. Der Verf. theilt die herkömmliche Meinung, daß die christliche Kunst oder, besser gesagt, die Kunst in der Kirche nur aus der antiken Dekorationsmalerei Theile genommen habe; „von Anfang an treten ausdrücklich christliche Stücke in die Erscheinung“. Dieses „anspruchslose Nebenhergehen“ sei gerade charakteristisch für jene Anfänge. Erst

1) Das sonst vorzügliche „Dictionary of Christian antiquities“ von Smith und Cheetam (2 Bde. London 1876 - 1880) läßt nach der monumentalen Seite hin manches zu wünschen übrig. Zahlreiche Artikel kirchlich-archäologischen Inhaltes enthält die neue Bearbeitung des „Kirchenlexikons“ von Wetzer und Welte (Freiburg 1881 ff.), verhältnißmäßig weniger dagegen die „Real-Encyklopädie für protestantische Theologie“ von Herzog-Plitt-Hauck.

im zweiten Jahrhundert trete das junge Christenthum „zielbewußter und bestimmter“ in der Katakombenmalerei hervor. Das dritte Jahrhundert zeigt uns diese Malerei in vollster Blüte. Dann verarmt sie.

Gegen diese Auffassung läßt sich, soweit sie das zweite, dritte und vierte Jahrhundert betrifft, nichts einwenden; sie entspricht dem Thatbestand der Monumente. Anders steht es mit der Meinung über den Ursprung der altchristlichen Malerei. Hier wird ein bekanntes Urtheil des französischen Archäologen Raoul Rochette: „un art ne s'improvise pas“ zwar allgemein anerkannt, aber auch sofort ins Gesicht geschlagen, indem man ganz plötzlich christliche Darstellungen entstehen läßt, denen heidnische Ornamentstücke zu Diensten gestellt werden. Aber deutlicher als jede andere noch so geistreiche Kombination lehren die Wandgemälde in den beiden Vorräumen der Katakombe von S. Gennaro in Neapel, daß die Kirche sich anfangs mit rein heidnischer Kunst beholfen hat, und daß erst auf dem Boden dieser allmählich eine eigene christliche Kunst herangewachsen ist.[1] Eine mit der Eigenthümlichkeit der altchristlichen Kunst und deren Einzelheiten in gleicher Weise wie mit der Art allgemeiner kunstgeschichtlicher Entwickelung rechnende Darstellung der altchristlichen Kunst fehlt noch.[2] Wo man den Versuch dazu gemacht hat, ist ausschließlich oder vorwiegend die Malerei berücksichtigt, die höchst interessante Geschichte der Skulptur aber stiefmütterlichst behandelt worden.

II.

Die Auslegung der altchristlichen Bildwerke leidet in der Gegenwart unter einer prinzipiellen Differenz. Die den ersten Katakombenerforschern selbstverständliche Voraussetzung, daß die Malereien und Skulpturen der unterirdischen Grabstätten ihrem Inhalte und ihrem Zwecke nach nur als eine Parallele zu dem dogmatischen und ethischen System der Kirche zu gelten haben und fast die ganze Fülle der Aussagen in sich schließen wie dieses, beherrscht heute noch die römischen Archäologen. Denn daß hier und dort die Maßlosigkeit der älteren Ausleger eingeschränkt und eine historische Auffassung angebahnt ist, bedeutet keineswegs ein Aufgeben jenes Prinzips. Die „Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer“ von Kraus ist ein Beweis dafür. Daselbst[3] wird die Symbolik der altchristlichen Bildwerke als „getreuer Ausdruck der altchristlichen Glaubens-

---

1) Vgl. meine „Katakomben“ (Leipzig 1882), S. 87 ff.

2) Es muß Ueberraschung hervorrufen, daß ein so bedeutsames Werk wie die „Geschichte der italienischen Malerei“ von J. A. Crowe und G. B. Cavalcaselle (deutsch von M. Jordan. 1. Bd. Leipzig 1869) in dem Abschnitte über die altchristliche Zeit eine lange Reihe von Irrthümern in Beziehung auf die altchristliche Periode enthält, die man gegenwärtig nicht einmal mehr einem Anfänger auf diesem Gebiete nachsieht. So heißt es gleich auf der ersten Seite: „Die unwiderstehliche Scheu der ersten Christen vor bildlichen Darstellungen verliert sich plötzlich im zweiten und dritten Jahrhundert. Galt es auch noch für große Kühnheit, ja sogar für Entweihung, den Höchsten selbst im Gemälde zu umschreiben, so war es doch keine Sünde mehr, wenn man den Erlöser in der Gestalt des guten Hirten oder des Orpheus darstellte oder seine wunderbare Geburt, sowie Leiden, Tod und Auferstehung durch Vorgänge des Alten Testamentes versinnlichte, welche auf die evangelische Geschichte hinwiesen“. In diesen beiden Sätzen ist ungefähr alles unrichtig.

3) Art. Symbol und Symbolik von Dippel II, 803 ff.

entwickelung und Lebensauffassung" bezeichnet und demgemäß in den einzelnen Fällen interpretirt. So versteht man, daß sie als ein „nicht zu unterschätzendes Element in der christlichen Apologetik" d. h. in Wahrheit in der römisch-katholischen Apologetik und Polemik abgeschätzt und verwerthet wird.[1] Ja, dieser Werthschätzung verdankt in jenen Kreisen die Katakombenforschung ein gut Theil ihrer Popularität. Eine zweite Eigenthümlichkeit dieser Auslegung ist, daß sie fast die ganze allegorische Spielerei der älteren und der neueren christlichen Literatur sich aneignet und auf diese Weise nicht selten dazu gelangt, aus einer einzigen Darstellung eine Summe von Beziehungen herauszuheben.[2] Greifen wir ein Beispiel heraus. Die Skulptur, seltener die Malerei, zeigt Adam und Eva, bald wie sie unter dem Baume stehen, bald wie sie aus dem Paradiese gestoßen werden. Ueber die Bedeutung dieses Bildes vernehmen wir:[3] „Die Darstellungen Adam's und Eva's beziehen sich auf die Schöpfung, den Sündenfall, die Strafe und die Verheißung des Erlösers" — auf die Schöpfung, insofern sie die „katholische Lehre" vertreten „sowol gegenüber den gnostischen Irrlehren, welche die Schöpfung des Menschen als ein Werk des bösen Prinzips bezeichneten, als auch den theilweise ebenfalls bis zur Häresie fortschreitenden rigorosen Richtungen, welche den schweren Sünder nicht zur Buße und Rekonciliation zulassen wollten" — auf die Strafe, weil sie eine Aufforderung sind, „dem göttlichen Gesetze nicht ungehorsam zu sein, damit wir nicht gleich Adam und Eva nackt d. h. der Gnade Gottes bar und unseren wie anderen Augen mißfällig werden". Ja, auch noch andere Beziehungen werden entdeckt. Nach demselben Schema wird die Darstellung Daniel's in der Löwengrube als Sinnbild der Auferstehung, als Tröstung in Verfolgungsnoth, als Erinnerung an die Eucharistie und als ein Hinweis auf den gekreuzigten Christus gedeutet.[4] Auch nicht die geringste Kleinigkeit bleibt unbeachtet, da vorausgesetzt wird, daß die Künstler selbst in das scheinbar Unbedeutendste einen tieferen Gedanken legten. Auf einem bekannten Marienbilde in S. Pietro e Marcellino[5] ist das Haupt der Maria unverschleiert; darin fand de Rossi eine Andeutung ihrer jungfräulichen Geburt, da die Jungfrauen in der alten Kirche unverschleiert zu sein pflegten.[6] Drei kreisförmige Erhöhungen an der Leiste eines im Lateranmuseum befindlichen Sarkophags gaben einem anderen Gelehrten Veranlassung, hier ein Zeugniß für die Trinitätslehre zu entdecken.

Einen energischen Versuch, aus diesem Wirrwarr, wo die Phantasie eine große Rolle spielt, herauszukommen, hat der französische Archäolog Edm. Le Blant, einer der tüchtigsten Forscher auf dem Gebiete der christlichen Alterthumswissenschaft, zuerst in seiner Publikation der christlichen Sarkophage in Arles[7] und

---

1) Vgl. „Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung" 1888, Nr. 14–17.

2) Beispiele aus der älteren und neueren Literatur in meinen „Archäologischen Studien" S. 3, 76, 164 f. u. ö.

3) Heuser, Art. Adam u. Eva bei Kraus I, 15 ff.

4) In dem Art. Daniel bei Kraus I, 342 ff.

5) Abgebildet in den „Imagines selectae deiparae virginis" von de Rossi (Rom 1863) tab. V; vgl. meine „Archäologischen Studien", S. 197.

6) „Imagines selectae" S. 20.

7) Le Blant, „Les sarcophages chrétiens d'Arles". Paris 1878 (Introduction p. VII:

hernach noch öfters gemacht, indem er nachdrücklich auf den Zusammenhang der Bildwerke mit den ältesten Todtenliturgieen und Gebeten für die Todten hinwies. Daraus gewann er das Ergebniß, daß die altchristliche Symbolik vorwiegend einen sepulkralen Inhalt und Zweck habe. Seine Meinung hat Anerkennung gefunden,[1] aber sowol diejenigen, welche diese Anerkennung aussprachen als Le Blant selbst haben es verschmäht, die vollen Konsequenzen zu ziehen. Thatsächlich liegt in der römisch-katholischen Interpretation die Sache jetzt so, daß feste Maßstäbe fehlen und innerhalb sehr unbestimmter und flüssiger Grenzen der Erfindungskraft und Kombinationsgabe des Exegeten ein fast schrankenloser Spielraum gewährt wird. Eine Aenderung kann auch nicht eintreten, solange das falsche Prinzip der alten Schule aufrecht erhalten wird. Es nützt nichts, neue Flicken auf das alte Kleid zu setzen.

In engem Zusammenhange mit dieser Auffassung steht die Annahme, daß die Künstler unter Aufsicht kirchlicher Organe arbeiteten,[2] ja sie wird durch jene direkt gefordert. Denn eine solche vielverzweigte, über alle Mittel theologischer Allegorisirung verfügende Symbolik kann nicht das ureigene Produkt von Laien-Künstlern gewesen sein, die dem Allegorisiren der Kirchenlehrer doch gewiß ebenso fern standen wie etwa die mittelalterlichen Gemeinden den Spekulationen der Scholastik.

Gegen diese Auslegung hat die protestantische Forschung prinzipiell bis in die neueste Zeit nichts einzuwenden gehabt;[3] nur befleißigte sie sich größerer Nüchternheit und Einfachheit. Zuerst hat Referent im J. 1880 in seinen „Archäologischen Studien“ in dem einleitenden Aufsatze: „Prolegomena über die Symbolik des altchristlichen Bilderkreises“ einen neuen Maßstab zu gewinnen gesucht, indem er von der Analogie der bildnerischen Ausstattung der antiken griechisch-römischen Gräber und der Zweckbestimmung der Katakomben, sowie dem eigenartigen Inhalte dieser Bildwerke und anderen Momenten aus eine rein sepulkrale Bedeutung der cömeterialen Malereien und Skulpturen feststellte: Gedanken der Auferstehung und des Fortlebens im Jenseits in Gemeinschaft mit Gott und Christus sind in diesen mannichfaltigen Darstellungen beschlossen. Dadurch wird die ganze Symbolik auf einen einfachen Grundgedanken gestellt und für die Auslegung ein fester Punkt gewonnen. Selbstverständlich aber kann nicht der Anspruch erhoben werden, mit diesem Kanon alle Räthsel der altchristlichen Symbolik zu lösen. Einzelne Dunkelheiten sind geblieben und werden voraussichtlich noch lange bleiben; doch

---

„Du symbolisme dans les représentations des premiers chrétiens“). Auch „Revue archéologique“ 1879, S. 223 ff.; 276 ff.

1) Z. B. bei de Rossi und F. X. Kraus („Literarische Rundschau“ 1881, S. 15 ff.). Auch Liell („Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau.“ Freiburg 1887, S. 139 ff.) hat sich die Meinung Le Blant's angeeignet, aber er ist zugleich ein Beweis dafür, daß die alte Auslegung dadurch nur wenig beeinträchtigt worden ist.

2) E. Frantz, a. a. O., S. 32: „Es erscheint zweifellos, daß die alten Künstler unter der Aufsicht der kirchlichen Organe ihre Kompositionen entworfen haben, eine Praxis, die sich im ganzen Mittelalter findet“. So auch de Rossi, Martigny, Liell u. a.

3) Die Belege im meinen „Archäologischen Studien“, S. 2, Anm. 1 u. 3.

bedeuten sie wenig im Vergleich zu dem, was sich auf diesem Wege als sicheres Resultat gewinnen läßt und bereits gewonnen ist.

Einen anderen Weg hat Heinrici[1] eingeschlagen, indem er eine engere Beziehung zwischen der neutestamentlichen Heilsverkündigung und dem Darstellungscyklus der Katakomben zu finden suchte. Daraus ergab sich ihm, daß die christliche Hoffnung, wie sie aus der sicheren Lebensgemeinschaft mit Christo erblüht und Leben wie Sterben des Gläubigen beherrscht, die Wahl religiös bedeutsamer Bilder bedingt habe; dieselbe seien Symbole des unverlierbaren Heilsbesitzes in Christo. Es ist auch des Ref. Meinung, daß das feste Bewußtsein der Gemeinschaft mit Christo das letzte Motiv dieser Symbolik ist, aber darin scheint mir Heinrici der Eigenthümlichkeit dieser Denkmäler nicht gerecht zu werden, daß er ihren Inhalt sozusagen verallgemeinert und die bestimmte Beziehung auf die im Sterben und Auferstehen sich bewährende Lebensgemeinschaft mit Christo nur als Theil eines größeren Ganzen gelten läßt. Nicht nur die Analogie antiker Gräbersymbolik und die daraus genommenen Stücke in den altchristlichen Malereien und Skulpturen, sondern noch viel mehr die streng abgemessene Zahl der hier in Betracht kommenden Darstellungen und ihr scharf ausgeprägter Charakter weisen auf einen ganz bestimmten Punkt, nämlich auf die im Sterben und im jenseitigen Dasein ununterbrochen fortdauernde Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christo. Immerhin verdient die Auffassung Heinrici's, die, meine ich, nur den Fehler hat, zu weit und zu idealistisch zu sein, Beachtung, und das Urtheil Lüdemann's darüber im „Theologischen Jahresbericht“ (1882, S. 113) ist ungerechtfertigt.

In ganz anderer Weise stellte sich Hasenclever nicht nur der traditionellen, sondern allen bisher bekannt gewordenen Auffassungen der altchristlichen Gräbersymbolik entgegen.[2] Er zerhieb einfach den Knoten, indem er den Satz erwies: „Der altchristliche Gräberschmuck ist wesentlich Ornamentik, nicht Symbolik; was aber von Symbolik darin sich findet, ist erst aus einer Kombination der vorhandenen Figuren mit christlichen Ideen entstanden. Die Figuren haben diese Symbolik geschaffen, nicht aber hat die Absicht, Symbole darzustellen, die Figuren geschaffen“. Der symbolische Charakter des antiken Gräberschmuckes wird in Abrede gestellt; er war rein dekorativ. Wo früher möglicherweise die Darstellungen diesen Inhalt hatten, hatte eine spätere Zeit entweder gar kein oder nur ein undeutliches Bewußtsein davon. Die Christen seien in der Ausschmückung ihrer Gräber nicht anders verfahren; sie setzten die alte Uebung einfach fort. So war die Taube mit dem Oelzweig ursprünglich ein reines Dekorationsstück, das erst nachher die „Erinnerung an die Taube Noah's weckte“. Die „Heilung des Blindgeborenen“ verdankt ihre Entstehung wahrscheinlich dem Umstand, „daß diese Bilder wie die antiken Votivbilder gewählt wurden, weil Christen für die bezüglichen Gebrechen Heilung durch ihr Gebet zum Herrn gefunden zu haben glaubten. Auch mag die hier begrabene Person vielleicht blind gewesen sein“. Aber anderer-

1) Heinrici, „Zur Deutung der Bildwerke altchristlicher Grabstätten“ in den „Theologischen Studien und Kritiken“, 1882, S. 720 ff.

2) Adf. Hasenclever, „Der altchristliche Gräberschmuck. Ein Beitrag zur christ. Archäologie“. Braunschweig 1886.

seits mochten diese Bilder wol in dem Beschauer die sinnbildliche Deutung auf „das Licht der Welt und den Arzt für die Heilung der Sündenschäden“ wach rufen; aber das ist erst die Wirkung des vorhandenen Bildes. Die Orpheusdarstellungen sind wahrscheinlich der Initiative solcher Christen zu verdanken, „welche vorher Mitglieder der orphischen Mysterien waren“. Hernach fand sich dann eine Beziehung zwischen Orpheus und Christus. Eine originelle Symbolik läßt sich nach Hasenclever nur bei einigen wenigen Scenen, z. B. den Geschichten von Jonas und Lazarus nachweisen. Freilich wird dann in scharfem Widerspruch dazu die Behauptung ausgesprochen, daß die Christen der alten Jahrhunderte „nicht in der Lage waren, in dem Schmuck ihrer Gräber sofort ein neues Prinzip zu statuiren, nämlich das einer symbolischen Darstellung“. Bezeugen aber jene sepulkral-symbolischen Bilder nicht das Vorhandensein und Wirken eines solchen angeblich ganz neuen Prinzips? Das oben angeführte Resultat wird hauptsächlich auf die von dem Verf. als erwiesen angesehene Thatsache gegründet, daß die antike sepulkrale Kunst rein dekorativ war. Das Gesetz des historischen Zusammenhanges fordere dann diesen Charakter auch für die altchristliche sepulkrale Kunst. Das wird an den einzelnen Gegenständen und Scenen zu zeigen gesucht.

Der Verf. konnte hernach berichten,[1] daß, mit Ausnahme des Referenten, die Kritik seiner Auffassung „vollständig beigetreten sei“. Inzwischen hat indeß auch O. Pohl sich mit Entschiedenheit dagegen ausgesprochen, und zwar in sehr sachgemäßer Weise, ebenso Achelis.[2] In der That wird durch jene Auslegung die christliche Kunst als Ganzes und in ihren einzelnen Theilen einerseits auf das Niveau bloser Nachahmung herabgedrückt, andererseits einem Spiel von Zufälligkeiten anheimgegeben. Ein so künstlicher Prozeß, wie dort bei der Umdeutung der dekorativen Stücke in symbolische vorausgesetzt wird, entspricht am allerwenigsten dem Wesen einer volksthümlichen Kunst. Selbst wenn der Nachweis sich führen ließe, daß die antike Kunst, soweit sie an den Grabstätten zur Wirkung kommt, über die Bedeutung einer Dekoration nicht hinausginge, so darf dieses Ergebniß doch nicht ohne weiteres auch auf die christliche Kunst überführt werden. Gewiß geht die Kunstentwickelung nicht in Sprüngen vorwärts, aber sie zeigt doch einen Fortschritt, sei es des Inhalts, sei es der Form. Dazu kommt, daß sich die größten Schwierigkeiten ergeben in dem Versuche, obige Voraussetzung an den einzelnen Darstellungen zu erweisen, wie Pohl trefflich zeigt. Pohl selbst schließt sich im großen und ganzen Heinrici an, erkennt aber daneben das Vorhandensein zahlreicher sepulkral-symbolischer Bilder an, die dadurch hervorgerufen sind, daß man sich bestrebte, dem heidnisch-sepulkralen Bildercyklus einen christlichen entgegenzustellen.[3]

---

1) „Theologischer Jahresbericht“ 6. Bd. (Literatur des J. 1886). Leipzig 1887, S. 483.

2) Sowol in den „Göttingischen gelehrten Anzeigen“ 1886, S. 966 ff. als auch in seinem obengenannten Buche S. 140 ff. Ebenso Achelis, „Das Symbol des Fisches“. Marburg 1888, S. 100 ff. 2c.

3) Vgl. „Theol. Literaturblatt“ 1888, Sp. 20. Der Art. Sinnbilder von Merz in der „Real-Encyklopädie“[2] XIV, 296 ff. enthält manche Ungenauigkeiten.

Man sieht, die Verwirrung auf diesem Gebiete ist zur Zeit noch groß, und es ist nicht abzusehen, wann eine Klärung eintreten wird. Doch darf es immerhin schon als ein großer Gewinn betrachtet werden, daß die Unrichtigkeit der römischen Auslegung immer mehr eingesehen und nur eine einfach auf den Boden der Thatsachen sich stellende Methode als der allein zulässige Weg, zu einer Lösung der schwierigen Frage zu gelangen, anerkannt wird.

Unter den Sinnbildern der altchristlichen Kunst hat das Fischsymbol besonders die Aufmerksamkeit auf sich gezogen, schon bei den älteren Forschern. Die Erklärung pflegt von dem bekannten Akrostichon auszugehen und darauf das Hauptgewicht zu legen, ohne andere Beziehungen auszuschließen. Aber es scheint zweifellos, daß das Akrostichon das Symbol bereits als vorhanden voraussetzt und sich erst aus ihm entwickelt hat. Die ursprüngliche Bedeutung des Fisches tritt, meine ich, in keiner Weise aus dem Rahmen der sepulkralen Symbolik heraus; der Ichthys versinnbildet Christum, der im Abendmahl den Gläubigen als Speise zur Unsterblichkeit sich mittheilt; es liegt also darin eine Garantie des ewigen Lebens.[1] Die römischen Ausleger gestehen diese Grundbedeutung zu, aber in Abhängigkeit von ihrem exegetischen Prinzip müssen sie noch weitere Bedeutungen und Bezüge hinzunehmen, die ein seltsames Chaos schaffen: nämlich der Fisch gilt ihnen weiterhin als Symbol der Gläubigen, der Sünder, ja sogar des Teufels.[2] Es wird also den altchristlichen Gemeinden zugemuthet, mit demselben Symbol Christus und den Teufel bezeichnet zu haben. Aber in dieser Zumuthung spricht sich eine strenge Konsequenz aus. Ich glaubte gerade in der Entgegensetzung des den Versucher bezeichnenden Symbols der Schlange und des Christus abbildenden Fisches nach Anweisung von Matth. 7, 9 ff. (und den Parallelen) vielleicht den Ausgang und die Wurzel des Symbols zu finden („Christliches Kunstblatt" 1880, S. 90 ff. und „Katakomben", S. 117). Dagegen meint Merz[3] aus einer angeblichen Identificirung von „Fisch" und „Fleisch" bei den Alten das Symbol erklären zu können; man habe darnach den Fisch benutzt, um die Worte des Herrn vom Essen seines Fleisches zu illustriren. Aber jene Identificirung widerspricht dem allgemeinen Sprachgebrauche, und auch wenn das nicht der Fall wäre, ließe sich kaum eine solche bildliche Umsetzung der feierlichen Worte des Herrn vorstellen. Die Meinung Ad. Harnack's („Theol. Literaturzeitung" 1882, Sp. 373), wonach „Brot und Fisch ursprünglich Bezeichnung einer asketischen Lebensweise d. h. der unschuldigen Speise sind" und also die einfache Sitte der Kirche illustriren, sei nur der Vollständigkeit halber aufgeführt.

In ausführlichster Weise hat kürzlich Dr. Hans Achelis über das Fischsymbol gehandelt.[4] Derselbe kommt zu dem Ergebniß, daß das bekannte Akrostichon der Ausgangspunkt des Symbols sei, an welches sich dann bald

1) Die ausführlichen Darlegungen und Belege in meinen „Archäologischen Studien", S. 40 ff. und in meinen „Katakomben", S. 117 ff.

2) Art. Fisch von Heuser bei Kraus I, 516 ff.

3) „Christl. Kunstblatt" 1880, S. 97 ff.

4) H. Achelis, „Das Symbol des Fisches und die Fischdenkmäler der römischen Katakomben". Marburg 1888.

weitere Beziehungen anknüpften; als Heimat des Symbols habe mit großer Wahrscheinlichkeit Rom zu gelten. Die Gastmahlsdarstellungen in den Sakramentskapellen von S. Callisto seien auf das Speisungswunder zu deuten. Weder mit dem einen noch mit dem anderen Ergebniß können wir uns einverstanden erklären. Der Verf. betrachtet, um nur dies eine hervorzuheben, das Fischsymbol zu sehr in seiner Isolirtheit, losgelöst von dem Ganzen der Symbolik, in der es nur ein Stück ist. Doch muß andererseits anerkannt werden, daß diese gründlichen und ruhigen Untersuchungen einen wesentlichen Fortschritt in der Auffassung des Symbols bezeichnen und eine Reihe von Ergebnissen bringen, die wir als dauernden Gewinn anzusehen haben.

Begeben wir uns auf das Gebiet ikonographischer Forschung, so finden wir daselbst die Christusbilder und die Marienbilder im Vordergrunde stehen, ja diese letzteren haben sich noch anziehender erwiesen als jene, was sich aus gewissen dogmatischen Voraussetzungen und Ansprüchen leicht begreift. Erst in neuester Zeit hat man angefangen, die Frage nach dem Ursprung und der Entwickelungsgeschichte des Christusbildes schärfer ins Auge zu fassen und nach moderner wissenschaftlicher Methode zu behandeln. Holtzmann hat zuerst den Weg betreten; ihm sind Hauck und der Ref. gefolgt.[1] Gerade in den wichtigsten Punkten ergaben sich dabei Differenzen. Neuestens hat Heuser[2] den jugendlichen bartlosen Typus aus dem Gedanken, die Gottheit Christi zum Ausdruck zu bringen, motivirt. Der spätere Typus dagegen habe in einer „Individualisirung" seinen Grund. „Man suchte den Erlöser mit den Zügen darzustellen, von welchen man dachte, daß er sie getragen habe" Diese Vorstellungen über die Geschichte und den Inhalt des Christustypus sind bezeichnend für die Leichtigkeit, mit der man sich in jenen Kreisen über schwierige Fragen hinweghilft. Der s. g. Calistinische Christuskopf, der in Wahrheit Porträt des an der betreffenden Stelle beigesetzten Todten ist, wird in der üblichen Weise aufgefaßt. Dagegen stimmt Kraus in der Hauptsache dem Ref. bei, daß nämlich der Wechsel des Typus „auf einen allmählich sich vollziehenden Wechsel der Phantasie zurückzuführen sei, wie er seit dem 4. Jahrhundert sich in dem alternden Römerreich vollzog". „Je mehr die alte Jugendkraft und der alte Idealismus erlagen, desto mehr neigt sich die Zeit dem alternden, bald greisenhaften Christusbilde zu, als demjenigen, welches allein oder vorzüglich im Stande ist, ihm den Begriff der Gottheit und Majestät zu veranschaulichen."[3]

Ueber die Darstellungen der Taufe Christi in der Geschichte der Kunst hat Strzygowski eingehend und belehrend gehandelt.[4] Es wird gezeigt, daß die Malereien der Katakomben sich im allgemeinen genau an den Wortlaut der biblischen Berichte halten, während die Skulptur mit größerer Freiheit verfährt.

---

1) Vgl. „Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft" 1883, Heft 5; „Jahrbücher für protestantische Theologie" 1877, S 189 ff.; 1883 S. 71 ff.

2) In dem Art. Jesus Christus bei Kraus II, 7 ff.

3) Art. Jesus Christus, Bildnisse bei Kraus II, 28.

4) Joh. Strzygowski, „Iconographie der Taufe Christi. Ein Beitrag zur Entwickelungsgeschichte der Kunst. Mit 169 Skizzen". München 1885.

So wird in den Sarkophagreliefs Christus als kleiner nackter Knabe aufgefaßt, offenbar unter Einwirkung der Sitte der Kindertaufe. Daß ein bekanntes Gemälde in der Krypta der Lucina die Taufe Christi darstelle — so die herkömmliche Meinung — davon kann ich mich auch nach den Gegenbemerkungen des Verf. noch nicht überzeugen.

Im Auftrage der Commissione di sacra archeologia veröffentlichte de Rossi im J. 1863 vier hervorragende Bilder der Maria in den Katakomben und versah sie mit einem kurzen Texte: „Imagines selectae deiparae virginis". Dann hat Ref. in einem Aufsatze seiner „Archäologischen Studien": „Die Marienbilder der altchristlichen Kunst" dasselbe Thema, jedoch in anderer Weise und in weiterem Umfange behandelt. Fast gleichzeitig erschien die erste Auflage des tüchtigen und maßvollen Buches des Katholiken F. A. v. Lehner: „Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten" (Stuttgart 1881; 2. Aufl. 1886). Dazu ist neuestens ein ebenso leidenschaftliches wie unbesonnenes und unkritisches Buch von Jos. Liell[1] gekommen, welches seine Hauptaufgabe darin setzt, den Ref. zu bekämpfen. Es geschieht in der bekannten Weise ultramontaner „Wissenschaft". Ich hatte in meinem Aufsatze eine genauere Abgrenzung des vorliegenden Materials zu geben versucht, wobei eine Anzahl angeblicher Marienbilder ausgeschieden werden mußte, und war weiterhin der dogmatischen Ausdeutung der Marienbilder seitens der römischen Archäologen und Theologen entgegengetreten, um zu einer wirklichen geschichtlichen Auffassung dieser Bilderreihe zu gelangen. Dagegen wendet sich Liell und bringt die Forschung ungefähr auf den Punkt zurück, wo sie sich vor etwa einem halben Jahrhundert befand. Nichts charakterisirt die Tendenz des Buches besser als der Schlußsatz: „Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben liefern einen vollgültigen und unumstößlichen Beweis für den apostolischen Charakter der Marienverehrung. Dignare me laudare te virgo sacrata!" Das Verzeichniß der aufgeführten Marienbilder ist vollständiger als bei mir, auch abgesehen davon, daß der Verf. Darstellungen aufführt, die gar keine Marienbilder sind; aber ich habe auch nie den Anspruch erhoben, daß mein Verzeichniß alles Einschlägige umfasse (vgl. „Archäologische Studien", S. 177 Anm. 1); auch enthalten die neuen Nummern keinen Typus und keine Komposition, die Besonderes böte. In Beziehung auf die beigegebenen farbigen Abbildungen sei ausdrücklich bemerkt, daß sie mit Vorsicht zu gebrauchen sind; ich halte sie für unzuverlässig und betone dies um so mehr, da der Verf. auf diese von ihm selbst hergestellten Kopieen sich viel zugute thut. Mit dem Inhalt des Buches im einzelnen sich

1) Jos. Liell, „Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben, dogmen- und kunstgeschichtlich bearbeitet. Mit Titelbild, 6 Farbentafeln und 67 Abbildungen im Text" (Freiburg 1887). Gewidmet ist das Buch „der jungfräulichen Gottesgebärerin Maria", unserer mächtigen „Fürbitterin im Gericht". Genannt sei hier auch die ansprechende Monographie von Hans v. Schreibershofen, „Die Wandlungen der Mariendarstellung in der bildenden Kunst" (Heidelberg 1886) und die sorgfältigen Untersuchungen von Hach, „Die Darstellungen der Verkündigung Mariä im christlichen Alterthum in der „Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft" 1885, Heft 7 u. 8.

auseinanderzusetzen, wäre hier nicht der Ort. Es würde auch nichts nützen. Eine solche Art, die Denkmäler zu sehen und zu verwerthen, ist zu grundverschieden von der unserigen, als daß eine Verständigung möglich sei. Der Aufsatz von Hytrek über denselben Gegenstand in Kraus' „Real-Encyklopädie" hat keinen wissenschaftlichen Werth; das beweist schon zur Genüge der eine Satz, daß „neben dem guten Hirten kein Bild so häufig in den Katakomben und auf den Monumenten der ersten sechs Jahrhunderte uns begegne als gerade das Bild der h. Jungfrau". Die wichtigste Frage in der Behandlung dieses Gegenstandes wird zunächst bleiben: wie weit ist der Umkreis der Marienbilder zu ziehen? Gehören insbesondere die Oranten dazu?

Eine Ikonographie der Apostel in der altchristlichen Kunst hat Ficker versucht.[1] Die fleißige Schrift ergibt manches Positive, leidet aber an mangelnder Uebersichtlichkeit und kommt in der Fülle der Einzelheiten nicht dazu, die festen Grundzüge der allgemeinen Entwickelungsgeschichte dieser Typen festzustellen. Auch scheint der Verf. fast ausschließlich an den unzuverlässigen Abbildungen Garrucci's seine Studien gemacht zu haben. Was Ficker über die viel ausgedeutete Substituirung des den Wasserquell hervorrufenden Moses durch Petrus auf einigen altchristlichen Denkmälern sagt, verdient Beachtung, wird aber schwerlich die von den römischen Archäologen hartnäckig festgehaltene Gestalt des Mosè-Pietro, die als ein Primatsbeweis dient, aus der Welt schaffen. Darüber läßt die neueste Aeußerung dieser Art von de Waal keinen Zweifel;[2] eine solche Deutung dieser Darstellungen soll gerade das Ergebniß einer „unbefangenen Betrachtung der Monumente" sein.

III.

In der Geschichte der altchristlichen Architektur steht gegenwärtig im Vordergrunde die Frage nach dem Ursprunge der Basilika. Jahrhunderte hindurch hat die Meinung bestanden, daß die altchristliche Basilika eine Nachbildung der antiken, forensen Basilika sei, bis Zestermann (1847) ihre Unrichtigkeit in einer Weise bewies, daß sie ernstlich nicht mehr in Betracht kommen kann. Man hat dann auf andere Faktoren zurückgegriffen: den Oecus des antiken Hauses, den antiken oder jerusalemischen Tempel, die Krypten in den Katakomben 2c.; auch die Marktbasilika ist wenigstens als ein mitwirkendes Moment weiterhin aufgeführt worden. Kraus[3] läßt die altchristliche Basilika aus dem Zusammentreten „der in einer oder drei Apsiden ausladenden offenen Cella cimiterialis und der großen dreischiffigen Halle, sei es der forensen, sei es der Privat-Basilika" entstanden sein. Adamy[4] betont die Bedeutung der gottesdienstlichen Ordnung,

---

1) Johs. Ficker, „Die Darstellung der Apostel in der altchristlichen Kunst. Eine ikonographische Studie". Leipzig 1887.

2) Art. Petrus bei Kraus II, 609: „Durch nichts ist die Stellung Petri in der christlichen Heilsökonomie nach der Auffassung der alten Kirche charakteristischer ausgedrückt als dadurch, daß man Petrus als den Moses des Neuen Bundes auffaßte".

3) Art. Basilika bei Kraus I, 119.

4) R. Adamy, „Architektonik der altchristlichen Zeit". Hannover 1884 („Architektonik auf historischer und ästhetischer Grundlage" II, 1).

welche von vornherein eine bestimmte Raumdisposition forderte, und weist andererseits auf die in den außerchristlichen Versammlungshäusern bereits vorhandenen Bauformen hin: „in Mysterientempeln und Basiliken die Eintheilung in Haupt- und Nebenschiffe, in den ägyptischen hypostylen Hallen die Beleuchtung des Mittelschiffs durch seitliches Oberlicht und in den Exedren der Basiliken und den in der römischen Kunst so beliebten Halbkreisnischen der Tempel und Profangebäude die schon durch die Natur der Sache geforderte halbkreisförmige Apsis, die wie bei den Basiliken zugleich als Abschluß und als wichtigster Theil des Gebäudes dem Mittelschiffe angebaut wurde". „Diese Bauformen dem Bedürfniß gemäß zu einer ästhetischen Einheit zu verschmelzen, war die Aufgabe des Künstlers, und diese Aufgabe in vollendeter Weise und mustergültig für alle Zeiten gelöst zu haben, ist das eminente Verdienst der altchristlichen Künstler, dem gegenüber es kleinlich erscheinen muß, noch darüber zu streiten, ob die christliche Architektur sich thatsächlich an die heidnische anlehnt oder beanspruchen darf, sich aus sich selbst entwickelt zu haben." Diese Konstruktion ist doch sehr theoretisch und rechnet zu wenig mit den geschichtlichen Verhältnissen. Da wir wissen, daß die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen lange Zeit im Privathause stattfanden, also die Forderungen des Kultus dort ihr Genüge gefunden haben müssen, so wird man zuerst auf das antike Haus gewiesen. Liegen in dem griechisch-römischen Wohnhause die Grundformen der Basilika? Ein Vergleich führte Ref. dazu, diese Frage zu bejahen. Die altchristliche Basilika ist das in größere Dimensionen übertragene antike Privathaus mit naturgemäßer Umformung einzelner Theile und Konstruktionen. In dem Atrium und dem Peristyl des Hauses haben Vorhalle und Schiff der Basilika ihr genaues Vorbild. Ganz unabhängig von Ref. ist Dehio[1] zu ähnlichem Ergebniß gelangt. Seine Ausführungen über Ursprung, Form und Entwickelung des altchristlichen Kirchengebäudes sind das Beste, was bisher über diesen Gegenstand geschrieben wurde. Mit Recht bemerkt Dehio, daß es nur einen rationellen Ausgangspunkt der Untersuchung gebe: die Thatsache, daß in den ältesten Zeiten die Stätte des christlichen Gottesdienstes das Privathaus war; daher sei mit der Schilderung des antiken Wohnhauses zu beginnen. Dagegen vermag Ref. nur mit einem gewissen Vorbehalt dem Urtheile zuzustimmen: „Die landläufige Rede, die Konfiguration des christlichen Kirchengebäudes sei bestimmt durch den Geist und das Bedürfniß des christlichen Kultus, ist so wenig wahr, daß man sie vielmehr umkehren muß und sagen: der christliche Kultus ist nach seiner äußeren Einrichtung bestimmt durch die vorgefundene Konfiguration des antiken Hauses". Gewiß mußte der christliche Kultus in seiner Entfaltung auf die gegebenen Räumlichkeiten Rücksicht nehmen, aber dadurch

1) G. Dehio und G. v. Bezold, „Die kirchliche Baukunst des Abendlandes, historisch und systematisch dargestellt". Stuttgart 1884 ff. Dazu von demselben Verf.: „Die Genesis der christlichen Basilika" (Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Klasse der Kgl. bayerischen Akademie der Wissenschaften" 1882, 2. Bd.). Vgl. außerdem Konrad Lange, „Haus und Halle. Studien zur Geschichte des antiken Wohnhauses und der Basilika" (Leipzig 1885), wo die Ableitung der Basilika aus der antiken Schola, dem Versammlungshause griechisch-römischer Genossenschaften, versucht wird.

konnte er wol in Einzelheiten und Aeußerlichkeiten beeinflußt werden, nicht aber in seinen Grundformen und wesentlichen Stücken. So ist die Scheidung in Katechumenen und Gläubigen doch nicht etwa dadurch hervorgerufen, daß die Gemeinde über einen Doppelraum verfügte, sondern umgekehrt der vorhandene Doppelraum (nach des Ref. Meinung Atrium und Peristylium) bot sich dar, um diese Scheidung scharf zu markiren. Die wichtigste Differenz zwischen Dehio und dem Ref. besteht darin, daß Dehio die Basilika allein aus dem Atrium des Wohnhauses entstanden sein läßt, während mir dieses Atrium mit dem ebenso genannten Vorraum der Basilika sich zu decken scheint, und das Schiff dieser letzteren dem Peristyl entspricht. Ohne Zweifel bietet die Herleitung der Basilika als Ganzen aus dem Atrium (wobei indeß das Tablinum mit in die Konstruktion genommen werden muß) geringere Schwierigkeiten; aber das Einfachere ist nicht immer das Thatsächliche. Faßt man allein den Grundriß ins Auge, so wird man auf das antike Haus in seiner Ganzheit geführt. Hinsichtlich des Querschnitts läßt sich die Konstruktion nicht so leicht vollziehen, aber auch Dehio muß in diesem Falle von seiner Annahme aus Bauformen zu Hülfe nehmen, die außerhalb des antiken Hauses liegen. Treffend wird über die kunstgeschichtliche Bedeutung der Basilika gesagt: „Es ist eine Stellung ohnegleichen, die die altchristliche Basilika im Ganzen der Architekturgeschichte einnimmt. Keine zweite Bauform gibt es, in welcher so viel uralte Traditionen zusammenfließen und so viel Keime unendlicher neuer Gestalten verborgen sind“. Auch das ist ein Verdienst Dehio's, daß er zuerst den Begriff basilica festgestellt: „es ist damit nicht eine bestimmt umschriebene architektonische Form gemeint, sondern das Wort bezeichnet zunächst den Zweck einer gewissen Baugattung, dann allgemein aber so viel wie unser „Halle“, sodaß „aus der Bezeichnung eines Gebäudes oder Bautheiles als „Basilika“ allein schon Schlüsse auf dessen bauliche Gestalt zu ziehen niemals zulässig ist“. Noch sei erwähnt, daß die beigegebenen Tafeln von vorzüglicher Ausführung sind.

Als Taufstätte diente in den ersten Jahrhunderten das Atrium der Basilika, woselbst sich der Taufbrunnen befand. Jedenfalls ist nicht bekannt, daß die Kirche schon vor Konstantin eigene Taufhäuser besessen Nachweisbar sind sie erst im 4. Jahrhundert, und zwar erscheinen sie als Anbau zu den Kirchen oder als eigene Taufkirchen. Ueber die Geschichte der Baptisterien hat Heuser[1] einiges Material zusammengestellt, doch in ungenügender Weise. Ueber ein interessantes altchristliches Taufhaus an der Straße von Jaffa nach Jerusalem hat Schick[2] Mittheilungen gemacht, denen eine Zeichnung beigefügt ist. Das Taufbassin mit seiner praktischen Einrichtung zum Einführen und Abführen des Wassers liegt an der Apsis einer noch nicht ganz aufgedeckten Kirche, die demnach als eine eigentliche Taufkirche, ecclesia baptisterii, anzusehen ist. Die Gemeindekirche befindet sich nahe dabei.

Seltsame Vorstellungen herrschen in römischen Kreisen immer noch über die

---

1) Art. Taufkirche bei Kraus II, 839 ff.

2) Schick, „Das altchristliche Taufhaus neben der Kirche in 'Amvâs“ in der „Zeitschrift des deutschen Palästinavereins“ 1881, S. 15 ff.

aus dem natürlichen Gestein gehauenen sesselartigen Sitze in den Katakomben. Statt diese Sitze einfach nach Analogie heidnischer Grabanlagen zu erklären, wo dieselben bei den privaten, vielleicht auch bei den öffentlichen Todtenfeiern dem Oberhaupte oder den Oberhäuptern der Familie dienten, werden dieselben mit der legendarischen „Katakombenkirche" in Beziehung gebracht und als Thron des bei den gottesdienstlichen Versammlungen präsidirenden Bischofs bezeichnet. Stevenson[1] erklärt von dieser Voraussetzung aus das Vorhandensein zweier Stühle in einer Grabkammer des Cömeterium Ostrianum so, daß die eine Kathedra „der Stuhl der vorsitzenden Witwe" (bezw. Diakonisse) war; einen Hinweis darauf gibt ihm eine Inschrift aus Ferentino, in welcher sich die Worte finden VIDVA SEDIT. Der angeblichen Kathedra des Markus im Domschatz zu Venedig begegnet Kraus[2] mit gutem Grunde mit Mißtrauen; in der That, was seinerzeit der Jesuit Secchi mühevoll zur Vertheidigung der Echtheit zusammengetragen hat, kann vor der Kritik nicht bestehen. Aber ebenso schwer wird es sein, die Echtheit der „antiochenischen" Kathedra des Petrus in Venedig, ja auch der berühmten vatikanischen Kathedra zu beweisen.[3] Im besten Falle gelingt es, die Möglichkeit zu begründen, daß einige Stücke der einen und der anderen Kathedra dem christlichen Alterthum angehören. Aber wer möchte, da jede sichere Tradition fehlt, einige Balken und Marmorstücke für authentische Ueberbleibsel von zwei Geräthen des ersten Jahrhunderts erklären? Es würde viel Muth und viel Glaube dazu gehören. Das Urtheil de Waal's (a. a. O., II, 611): „Die ganze Summe altchristlicher Monumente und Zeugnisse bildet einen festen historischen Kern, der die apostolische Wirksamkeit Petri in Rom außer Frage stellt", kann, soweit es die Monumente angeht, nur da Zustimmung finden, wo ein Maßstab der Kritik und eine Weise der Forschung üblich ist, die bei uns schon längst keine Legitimation mehr hat.[4]

Angesichts der lebhaften Thätigkeit, welche auf unserem Gebiete herrscht, darf man die Hoffnung hegen, daß nicht nur die wissenschaftliche Bedeutung der kirchlichen Alterthumswissenschaft in steigendem Maße Anerkennung finde, sondern in der allgemeinen theologischen Arbeit die Erträge dieser Disciplin immer mehr verwerthet werden. Besonders erfreulich ist die Wahrnehmung, daß die deutsche protestantische Wissenschaft gegenwärtig an der monumentalen Forschung in hohem Grade betheiligt ist und, was die Methode und Reife dieses Urtheils anlangt, im allgemeinen die römisch-katholischen Archäologen weit überholt hat. Man vergleiche nur die Arbeiten zweier jüngerer Forscher auf diesem Gebiete, auf der einen Seite Liell's Buch über die Mariendarstellungen in den Katakomben, auf

1) Art. Kathedrae bei Kraus II, 153 ff.

2) Art. Kathedra des h. Markus bei Kraus II, 156.

3) Vgl. Kraus, Art. Kathedra des h. Petrus in Venedig bei Kraus II, 161 und Art. Kathedra des h. Petrus im Vatikan von Stevenson ebd. II, 156 ff.

4) Ich verweise dem gegenüber auf die tüchtige Untersuchung von Erbes, „Das Alter der Gräber und Kirchen des Paulus und Petrus in Rom" in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte" Bd. VII, S. 1 ff., die meine Abhandlung: „Das Grab des Petrus" in den „Archäologischen Studien" S. 220 ff nach mancher Seite hin vervollständigt.

der anderen Seite die Untersuchungen von Achelis über das Fischsymbol. An mehreren preußischen Universitäten sind bereits kirchlich-archäologische Sammlungen, unter denen das „Christliche Museum“ in Berlin von hervorragender Bedeutung ist, eingerichtet und werden von evangelischen Theologen regelmäßige Vorlesungen über altchristliche Kunst und Archäologie gehalten. Das läßt auf eine schöne Zukunft hoffen. Der klassische Aufsatz von F. Piper, dem Altmeister der kirchlichen Alterthumsforschung in Deutschland, in der „Real-Encyklopädie für protestantische Theologie“ über „Monumentale Theologie“ zeigt, welche Fülle von Aufgaben hier noch liegt, aber auch welche Fülle schöner Erfolge sich bereits aufweisen läßt.[1]

Hat Luther der Reise nach Rom eine Förderung seiner hebräischen Kenntnisse zu verdanken?

Ein Beitrag zur Frage nach „Luther's hebräischen Studien“

von Prof. Dr. **Friedrich Grundt** in Dresden.

Bei dem Mangel an christlichen Lehrern des Hebräischen in Luther's Zeit, ehe christliche Gelehrsamkeit mit tiefem Forschergeist in Italien und Deutschland die Schätze des Judenthums erfaßte und verwerthete, konnten viele Christen nur durch jüdische Vermittelung das Hebräische erlernen (s. Geiger, „Das Studium der hebräischen Sprache in Deutschland vom Ende des 15. bis zur Mitte des 16. Jahrh.“ Breslau 1870, S. 2. 16. 25). Es kann uns daher kaum auffallen, daß mit dem Namen eines der bedeutendsten jüdischen Gelehrten in Luther's Zeit, mit dem Namen des Elias Levita, der noch lange nach Luther als große Autorität für die Erforschung und Verbreitung der hebräischen Sprache und Grammatik unter den Christen galt, die hebräischen Kenntnisse Luther's in Verbindung gebracht wurden. Man glaubte geradezu, in Elias Levita den ersten und eigentlichen hebräischen Lehrer Luther's gefunden zu haben. Besonders schien Luther's Romreise einen erwünschten Anhalt für solche Behauptung darzubieten. Elias Levita, eigentlich Eliah ben-Ascher ha-Lewi oder Aschkenazi, von den Christen nach seinen Werken (Bachur, Tischbi) Elias Levita genannt, war geboren in Neustadt an der Aisch bei Nürnberg 1472, lehrte 1504—9 in Padua, dann in Venedig bis 1512, endlich auch in Rom, wo er seinen Wohlthäter, den Kardinal Aegidius von Viterbo, den Gönner des Reuchlin, unterrichtete (vgl. Geiger, a. a. O., S. 55). Auch Paul Fagius (s. Jakob Brucker, „Ehrentempel der deutschen Gelehrsamkeit“. Augsburg 1747, S. 19; vgl. S. 20 u. 21) und Sebastian Münster (s. Böttcher, „Ausführliches Lehrbuch“, I, 60) gehörten zu seinen Schülern. Auch Johann Eck (s. „Historische Nachricht von der Bibelübersetzung Dr. M. Luther's . . von Gottl.

1) Vgl. meinen Artikel „Die altchristliche Kunst im Lichte der neueren Forschung“ im „Christl. Kunstblatt“ 1888, S. 193 ff.

Chr. Giese, hrsg. von Joh. Barthol. Riederer. Altdorf 1771, S. 47 Anm.) benutzte bei seinem dritten Aufenthalt in Rom eine Zeit freiwilliger Muße im J. 1523, um sich von Elias Levita im Hebräischen unterrichten zu lassen; jedenfalls vermochte er nach seiner Rückkehr über einige Bücher des A. T. Vorlesungen zu halten (s. „Real-Encyklopädie“ [2] IV, 23).

Hat auch der deutsche Reformator diesem jüdischen Lehrer der Christenheit seine hebräischen Kenntnisse, oder doch wenigstens die Elemente des Hebräischen zu danken gehabt? Diente also Luther's Romreise auch einem wissenschaftlichen Zweck? Ausgeschlossen ist solche Vermuthung nicht, wenn auch zugegeben würde, daß Luther zunächst als andächtiger Pilger kam, Ruhe und Trost für sein Gewissen zu suchen (s. Jürgens, „Luther's Leben“. Leipzig 1846, II, 270 ff.), oder wenn er mit der Wallfahrt nach Rom erfüllt hätte, was er schon in den Knabenjahren in Erfurt gelobt (s. Jürgens, a. a. O., S. 271 und dagegen Köstlin, „Martin Luther“. 2. Aufl. I, 101). Leider fiel Luther's Romreise in eine Zeit des Lebens Luther's, über welche wir am allerwenigsten unterrichtet sind (vgl. Th. Kolde, „Innere Bewegungen unter den deutschen Augustinern und Luther's Romreise“ in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte“, 1878, S. 460 ff.). Nach Kolde sage Luther selbst nicht genau, warum er nach Rom gegangen; er erwähne jedoch selbst eine Generalbeichte in Rom, rühme ferner den geordneten Gang der Geschäfte in der Kurie, sodaß er also sicher solche daselbst gehabt haben muß (s. „Colloquia“, hrsg. von Bindseil I, 163). Nach Luther's erstem Biographen Melanchthon (Corpus Reformatorum VI, 160) wäre Luther propter monachorum controversias gegangen. Nach Joh. Cochlaeus hätten sich sieben Konvente dem deutschen Generalvikar widersetzt und Luther zur Führung ihrer Sache nach Rom geschickt (s. J. Th. Lingke, Dr. M. Luther's merkwürdige Reisegeschichte zur Ergänzung seiner Lebensumstände“. Leipzig 1769, S. 14). Mathesius erwähnt nur „Klostergeschäfte“ (vgl. Kolde, a. a. O., S. 461). Die Bemerkung von Lingke: Luther sei gegangen, um für kranke Brüder die Erlaubniß auszuwirken, an Fasttagen Fleisch zu essen, ist (nach Kolde, a. a. O., S. 461) ganz vereinzelt und unbegründet; sie stütze sich wol auf Math. Dresseri „Historia Lutheri“. Lipsiae 1598, Nr. 13 (vgl. „Prima narratio Mathaei Dresseri de Martino Luthero ex libello ejus de . . 8 fg. [in „Martini Lutheri Historia . . edita a Mathaeo Dressero“. Lipsiae 1598] Nr. 1ª—Nr. 2ª: „Narratio brevis de profectione Martini Lutheri in urbem Romam: Anno Christi 1510 missus est . . Romam, ut veniam comedendi carnem in summa infirmitate fratribus a Pontifice Romano consequeretur“).

Wann aber ging Luther nach Rom? Diese Frage ist für unseren Zweck nicht unwesentlich. Mag man aber für Luther's Romreise das J. 1510 oder das J. 1511 annehmen, jedenfalls wird es darauf ankommen, das J. 1512 als dasjenige festzustellen, in welchem Elias Levita erst nach Rom kam. Die Zeit der Romreise Luther's bleibt fraglich, so auch Lingke (a. a. O., S. 16); wahrscheinlich wäre Luther 1510 gegangen und 1511 zurückgekehrt. Fast alle früheren Lutherbiographen, auch Wilhelm Hopf („Würdigung der Lutherschen Bibelverdeutschung“. Nürnberg 1847, S. 27), Moritz Meurer („Luther's Leben“. 2. Aufl. Dresden

1852, S. 35), Rudolf Baxmann („Luther's Romfahrt“ in den „Vorträgen für das gebildete Publikum“. Dritte Sammlung. Elberfeld 1864, S. 70) nehmen als die Zeit der Romreise Luther's das J. 1510 an. Nach Kolde (a. a. O., S. 466. 467) steht aber für Luther's Romreise das J. 1511 fest, und zwar wäre Luther (a. a. O., S. 468) erst im Winter oder gegen Ende 1511 mit Joh. von Mecheln nach Rom gesendet worden, Fastnacht 1512 aber bereits zurückgekommen. Luther selbst scheint die Zeit seiner Romreise nicht genau im Gedächtniß behalten zu haben, da er sagt: „Anno domini (ist mir recht) 1510 war ich in Rom, da höret ich diese Geschichte sagen“ (Werke. Erl. Ausg. XXVI, 125). Ein ander mal gibt er sogar das J. 1509 oder 1509 und 1510 für dieselbe an (s. Cordatus' „Tagebuch über Luther vom J. 1537“, hrs. von Wrampelmeyer. Halle 1885, S. 227, Nr. 892: „Anno octavo veni Wittembergam. Nono Romam profectus sum causa contentionis Staupitii. 12 promotus sum in Doctoratum; vgl. dazu a. a. O., Anm. 1). Ist es jedoch gewiß, daß Luther 1508 nach Wittenberg kam, wie er in Cordatus' Tagebuch selbst sagt, und wie er sich als Fr. Martinus lüder de Mansfelt unter den sieben inskribirten Augustinern vom J. 1508 selbst einzeichnete (s. „Album academiae Vitebergensis ab a. Chr. MDII usque ad a. MDLX. Ex autographo edidit Carolus E. Foerstemann“. Leipzig 1841, p. 28), so müssen die Worte „post triennium“ bei Melanchthon (s. B. 6ᵇ in der „Historia de vita et actis . . Lutheri . . scripta a Phil. Melanthone [in „Martini Lutheri Historia . . edita a Matthaeo Dressero“. Lipsiae 1598 B, 3 ff.]) und Cochläus nothwendig auf das J. 1511 führen; s. „Commentaria Joannis Cochlaei, de actis et scriptis Martini Lutheri . . ab anno 1517 usque ad annum 1546 . . fideliter conscripta“. Apud S. Victorem prope Moguntiam 1549, p. 2: „ubi autem „post triennium“ orta esset inter fratres ordinis sui discordia . . Romam profectus est . . Vuittenbergam reversus, in Theologia factus est consueta celebritate doctor“. Demnach wäre Luther 1511 nach Rom gegangen und bald nach seiner Rückkehr zum Doktor promovirt worden. Erfolgte diese Promotion im Oktober des J. 1512 (s. Köstlin, a. a. O., I, 108), so darf mit großer Wahrscheinlichkeit Luther's Rückkehr von Rom Ende Februar desselben Jahres (s. Kolde, „Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz“. Gotha 1879, S. 241) angenommen werden; vgl. dazu noch: Otto Waltz in Dorpat: „Zur Kritik der Lutherlegende“, in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte“, 1878, S. 626.

Man gewinnt dasselbe Resultat, wenn man beachtet, daß Luther am 9. März 1509 Baccalaureus in der theologischen Fakultät zu Wittenberg geworden (s. Köstlin, a. a. O., I, 96). Verlangte es nun nach den wittenberger Statuten der ordentliche Gang eines angehenden Docenten der Theologie, zunächst ein Semester „bei der Bibel zu bleiben“ (Köstlin, a. a. O. I, 98), so wäre dieses Semester Michaelis 1509 zu Ende gewesen; Luther hätte dann die drei folgenden Semester, um sententiarius zu werden, wiederum in Erfurt verbracht (s. Köstlin, a. a. O., I, 99), hätte also dann Ostern, oder bald nach Ostern 1511 die Reise nach Rom begonnen; vgl. Zittel, „Luther's Leben u. Schriften“ III in der „Protestant. Kirchenzeitung“, 1882, Nr. 45, Sp. 1051. Muß man aber auf den

Weg von München bis Rom schon eine Zeit von sechs Wochen rechnen (s. Kolde, „Innere Bewegungen“ in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte“, 1878, S. 469), so kann Luther's Aufenthalt in Rom kaum von langer Dauer gewesen sein. Nach Kolde und nach Köstlin (a. a. O, I, 106) wäre Luther nur vier Wochen in Rom gewesen; vgl. dazu Luther's eigene Worte in der Schrift: „Von der Winkelmesse und Pfaffenmesse“ (Werke, XXXI, 327): „Ich bin zu Rom gewesen (nicht lange)“ ꝛc. Daß Luther wenigstens zwei Wochen in Rom gewesen sein muß, folgt aus einer Stelle in den Tischreden (Werke, LXII, 377, Nr. 2928): „Luther gedachte, wie Rom gelegen wäre, das hätte er vierzehn Tage durchgangen und besehen“; die unmittelbar folgenden Worte: „habe daselbst viel Messe gehalten“ zeigen, womit sich Luther während seines Aufenthaltes in Rom beschäftigte, abgesehen von den oben angeführten Ordensangelegenheiten. An anderen Stellen der Tischreden (a. a. O, S. 437) ist vom Theater (gemeint ist das Kolosseum), von den Thermen des Diokletian, von Größe und Einwohnerzahl, besonders auch (a. a. O., S. 435, Nr. 2964) von dem unsittlichen Leben in Rom die Rede. Nirgends erwähnt Luther selbst etwas anderes; ein Gefühl der Dankbarkeit hatte er nicht, wenn er von Rom redete; er warnt vielmehr nicht nach Rom zu reisen: es wäre besser „Rom nie gesehen zu haben“ (vgl. dazu Ukert, „Luther's Leben“. Gotha 1817, S. 85).

Ist nach alledem anzunehmen, Luther habe dem Aufenthalt in Rom eine Förderung seiner hebräischen Kenntnisse zu verdanken gehabt? Man sollte nicht für möglich halten, daß es behauptet werden könnte, und doch ist es nicht nur vermuthet, sondern in bestimmter Form gesagt worden. Vielleicht konnte dazu eine Bemerkung bei Mathesius führen, in dessen 13. Predigt gesagt ist, daß Luther „bei den Jüden und fremden Sprachkundigen“ die hebräische Sprache gelernt (s. „Ehrenrettung Luther's wider des berühmten französischen Critici, Richard Simons, von seiner hebräischen Wissenschaft gefälltes Urtheil“ von Joh. Gottl. Waltern. Jena 1752, S. 28); ebenfalls bei Mathesius (a. a. O., S. 151^{b}) findet sich auch die Bemerkung: Luther „befragte“ sich zuvor bei Juden und fremden Sprachkundigen. Auf „Bücher der Juden“ ist auch hingewiesen in den Tischreden (s. Foerstemann und Bindseil, IV, 416, Nr. 9: „In Büchern der Juden lieset man, daß Esais vom König Ahas [dies fälschlich für Manasse] umbracht worden“ ꝛc.). Ein hebräisches Gebetbuch begegnet uns ferner in den Tischreden (Werke, LXII, 366, Nr. 2908); auch nennen dieselben zwei Rabbiner, welche zu Luther kamen, um Geleitsbriefe von ihm zu erlangen (s. bei Foerstemann und Bindseil, IV, 618, Nr. 13). Jedenfalls ist Luther, trotz seiner Schärfe und Bitterkeit gegen die Rabbinen und ihre Schriftauslegung (vgl. dazu auch Delitzsch, „Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung“, 1834, Nr. 19, S. 437), doch theilweise von ihr abhängig gewesen, und es bedürfte einer besonderen eingehenden Untersuchung, welche wir leicht zu führen vermöchten, inwieweit solches der Fall gewesen sei. Hier ist aber besonders der Umstand von Gewicht, daß die ersten Spuren einer Benutzung des alttestamentlichen Urtextes erst in den „Ersten und ältesten Vorlesungen über die Psalmen“ (hrsg. von Joh. Karl Seidemann. Dresden 1876) zu bemerken sind; also ist kaum vor dem J. 1512 an eine ein-

gehendere Beschäftigung Luther's mit dem hebräischen Urtext zu denken. Zwar finden sich aus diesem Jahre einige alttestamentliche Schriftcitate, doch sind dieselben nach der Vulgata gegeben (s. Kritische Gesammtausgabe. Weimar 1883, I, S. 12, Z. 12; S. 15, Z. 6; S. 16, Z. 15). Dennoch behauptete man mit Berufung auf Cochlaeus, Luther habe in Rom „unter Leitung des Juden Elias Levita" hebräisch gelernt; so z. B. K. A. Weidemann („Geschichte der deutschen Bibelübersetzung". Leipzig 1834, S. 12) mit Berufung auf Kraft's „Historie des neuen Testaments" S. 13; s. dazu ferner „Historische Nachricht von der Bibelübersetzung" von Gottl. Chr. Giese, hrsg. von Joh. Barthol. Riederer. Altdorf 1771, S. 44; auch hier findet sich, wie bei Weidemann, eine Berufung auf Kraft: „Da ich des Cochlaei acta et scripta Lutheri nicht selbst besitze, so habe ich diese Nachricht aus des Herrn Kraft Historie S. 49 entlehnt". Eine Anmerkung fügt hinzu: „Wahrscheinlich ist es Elias Levita gewesen . . Uebrigens habe ich Cochlaei Buch . . nicht bei der Hand, in der deutschen Uebersetzung aber . . durch Joh. Chr. Hueber, Ingolstadt 1582, kann ich diese Stelle nicht finden". In der That steht sie auch nicht in einer Ausgabe in Klein-Oktav, welche weniger groß und deutlich gedruckt ist als die oben von uns citirte Folioausgabe. Mit dieser letzteren übereinstimmend finden sich in jener (s. „Historia Joannis Cochlaei de actis et scriptis Martini Lutheri . . Bonifacio Britanno Germano auctore". Parisiis 1565) auf der dritten, als 2ª bezeichneten Seite dieselben Worte, wie p. 2 in der oben von uns citirten Ausgabe vom J. 1549. Aber auch hier steht nichts von Elias Levita. Trotzdem wird es u. a. auch von Jo. Georg Palm („De codicibus veteris et novi test., quibus b. Lutherus in conficienda interpretatione germanica usus est". Hamburg 1735, p. 6), von G. W. Hopf (a. a. O., S. 44) und von Heinrich Schott („Geschichte der deutschen Bibelübersetzung", S. 15) behauptet, mit vollem Recht aber auch von anderen bezweifelt; so von Giese (a. a. O., S. 44), von Ukert (a. a. O., S. 85), besonders von Jürgens (a. a. O., II, 269). Rudolf Baxmann, welcher ziemlich ausführlich über Veranlassung und Zweck von Luther's Romreise (a. a. O., S. 70), sowie über Luther's Aufenthalt in Rom handelt (a. a. O., S. 79 ff.), erwähnt mit Recht jene angeblichen hebräischen Studien Luther's mit keinem Wort.

Zum Schluß sei noch auf den Umstand hingewiesen, daß Elias Levita 1504—9 in Padua, dann bis 1512 in Venedig, dann endlich in Rom lebte (s. Geiger, a. a. O., S. 56); nach Fürst („Bibliotheca Judaica", II, 239 Anm.) wäre er gar erst 1514 nach Rom gekommen. Erweist sich auch diese letztere Angabe als unrichtig, wenn Elias Levita (s. „Real-Encyklopädie"², III, 795 und IV, 173) in der 2. Ausgabe seines Bachur selbst sagt, er sei bei der Uebersiedelung nach Rom 40 Jahre alt gewesen, woraus sich von dem Geburtsjahr 1472 an gerechnet das J. 1512 sicher ergeben würde, so ist doch auf jeden Fall gewiß, daß er 1511 überhaupt nicht in Rom war. Luther kennt und beachtet jüdische Tradition und Schrifterklärung, aber dem Aufenthalt in Rom und dem Elias Levita hat er keine Förderung seiner hebräischen Kenntnisse zu verdanken.

Die spekulative Theologie der Gegenwart.

Eine kritische Erörterung von **R. Rocholl**, Kirchenrath in Breslau.

Die Theologie der Kirche hat sich immer, sei es für Ausbildung und Klarstellung ihrer zu verwendenden Begriffe, sei es für den Aufbau der Stücke ihrer Erkenntniß zu umfassendem Gefüge, auf die ihr parallel laufende philosophische Zeitbildung bezogen, mochte diese nun in der Form loser Gedankenelemente, oder gebundener Gesammtanschauungen auftreten.

Und dies ist sehr natürlich. Denn, abgesehen von den berührten Bedürfnissen, hatte sie immer auch dasjenige, nicht außerhalb der Kulturbewegung der Zeitgenossen zu stehen, auf welche sie wirkend Einfluß zu haben begehrte. Sie bedurfte also des Eintritts in die sie umgebenden Kreise der Bildung, um Fühlung und innerliche Berührung mit ihnen möglich zu machen und offen zu halten. Es trat die Theologie der Offenbarung sich senkend auf den Boden des geschichtlichen Werdens und ging in die ihr aus demselben entgegengebrachten Denkweisen ein, um sie, soweit sie offen und zugänglich sich erwiesen, mit ihrem Inhalt zu erfüllen.

So sprechen wir vom Platonismus der Kirchenväter. So sehen wir die mittelalterliche Scholastik auf Boethius und Aristoteles eingehend. So bemerken wir, daß der theologische Streit um die Universalien seinen Ausgang von Aristoteles nahm, für dessen Erläuterung die Isagoge des Porphyrius ja nur geschrieben war. Wir erinnern uns, daß später die Ramistische Philosophie, dann die Monaden von Leibniz, dann die popularisirende Schule Wolf's von größter Bedeutung für die theologische Bildung und mitbestimmend für die Art der Begründung dogmatischer Lehrpunkte wurde. Und wer endlich dächte nicht an den Einfluß der Naturphilosophie Schelling's und die Logik Hegel's. Wer Marheineke hörte oder las, wird hiervon hinlänglich überzeugt sein.

So wird denn nun gefragt werden müssen, von welchen der Gedankenreihen, in denen das Zeitbewußtsein in Form philosophischer Lehrsätze sich niederschlägt, unsere heutige spekulative Theologie hinsichtlich ihrer wissenschaftlichen Ausgestaltung bedingt sei? Die Beantwortung dieser Frage führt zu einer Untersuchung, für welche eine neuere Schrift (O. Flügel, „Die spekulative Theologie der Gegenwart, kritisch beleuchtet". 2. erweit. Aufl. Cöthen 1888) anregte, auf die wir gern Bezug nehmen, auch wo wir die Berechtigung ihrer Behauptungen in Frage zu stellen haben, wenn wir unserer neueren spekulativen Theologie kritisch nahe treten.

„Unser Zeitalter", sagte Kant 1781 in der Vorrede zu seiner „Kritik der reinen Vernunft", „ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. Religion durch ihre Heiligkeit und Gesetzgebung, durch ihre Majestät will sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdann erregt sie gerechten Verdacht wider sich, und kann auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die

die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können". Nun, so ist es mit unserer spekulativen Dogmatik. Sie muß es sich in ihren Vertretern gefallen lassen, auf ihre Elemente hin geprüft zu werden. Wir werden finden, daß seit dem Auftreten der großen idealistischen Systeme unsere spekulative Theologie mit großer Gleichmäßigkeit nach einer bestimmten Seite hin schwankt, daß sie das Verhältniß Gottes zur Welt gern pantheistisch bestimmt, oder daß sie, wie weit die einzelnen Versuche auch nach allen Richtungen hin auseinandergehen mögen, doch mit bewundernswerther Uebereinstimmung monistisch denkt. Stellen wir dies, übrigens nur hier und dort Beispiele herausgreifend, auf unsere Weise dar, so werden wir auch wol Gelegenheit haben, bejahend oder bestreitend auf die Arbeit Flügel's zurückzukommen.

Vergessen wir nur den Hergang der Dinge nicht. Schleiermacher war es, welcher in den Reden an die Gebildeten Spinoza auf den Schild hob: „Voller Religion war er, und voll heiligen Geistes; und darum steht er auch da allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über der profanen Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht". Aber Bürgerrecht erhielt der gelehrte Jude von Amsterdam nun gerade in der Theologie Schleiermacher's und seiner Nachfolger. Wenn Schleiermacher im Begriff der Persönlichkeit eine Schranke für Gott sieht, durch welche sein unendliches Wesen eingezwängt werde, nun, so ist gerade dies das spinozistische Axiom, daß jede Determination auch Negation sei.

Schleiermacher hat und gewinnt in seinem Denken das göttliche Wesen immer nur als Indifferenzpunkt, als Einheit des Besonderen. Dies Besondere ist in den Gegensätzen der Welt gegeben. Gott ist Harmonie der Weltgegensätze. Jede Sonderexistenz ist somit irgendwie Koefficient des göttlichen Wesens. Dies Wesen wird demnach schrankenlos Allgemeines sein. Die persönliche Frömmigkeit mag dies übersehen, das System zieht die strengen Linien kräftiger aus.

Das lag schon in der Luft des beginnenden Jahrhunderts. Schelling hatte 1797 seine „Ideen zu einer Philosophie der Natur" erscheinen lassen, nach denen „Die Natur der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur" erschien. Zwei Seiten derselben Sache! Das heißt: eine Sache nach zwei Seiten, oder Geist und Natur Modifikationen desselben Dinges, oder derselben Substanz. Da sind wir denn wieder bei Spinoza's Meer angekommen, in welches auch Leibniz eintauchte, aber nur, um auch wieder aufzutauchen. Vgl. Stein: „Sitzungsberichte der kgl. preußischen Akademie der Wissenschaften vom 31. Mai 1888" (Heft XV u. XVI).

Was bei Spinoza ruhige Substanz ist, das ist von Hegel in die Unruhe anfangs- und endlosen Prozesses einer unendlichen Verendlichung und unendlichen Verunendlichung geworfen. Denn sein Sein = Nichts ist nicht im Stande, bei sich zu bleiben. Es muß etwas werden, es muß Welt werden, um Fülle zu gewinnen. Es wird erst ein Etwas durch die Weltentwickelung, sodaß nicht jenes Sein, sondern dieser Schein eigentlich nur Realität hat. Von einer „Schöpfung" ist bei solchen Vordersätzen vernünftigerweise niemals die Rede gewesen.

Die ganze mehr oder weniger in den Bahnen Schleiermacher's und unter dem Luftdruck der alles beherrschenden Identitäts-Philosopheme wandelnde

spekulative Theologie des deutschen Protestantismus war damit bezüglich der Kreation dem Monismus verfallen.

Unter Monismus verstehen wir hier nicht jenen Universalismus der kausalen Methode, welcher einen einheitlichen Weltmechanismus oder Weltorganismus mit Ausschluß jeder Reflexion auf ein transscendentes Wesen schafft. Mit diesem Monismus ist der Pluralismus der Atomistik vollkommen verträglich. Wir meinen den Monismus des absoluten Idealismus, jene All-Eins-Lehre, welche die Kraft hat, ein Sein, welches gleich Nichts ist, durch ein unfaßbares Werden zu einer Fülle gelangen zu lassen, die es aus sich entläßt, oder, weil ihm wesensgleich, in sich behält, und jedenfalls endlich vollendet in sich zurücknimmt.

Nehmen wir gleich ein Beispiel. Ich glaube, wir dürfen doch Fichte zu den Vertretern spekulativer Theologie rechnen. Die spekulative Theologie J. H. Fichte's läßt das an sich Ewige, das göttliche Wesen, aus der Ureinheit in die Sonderung und damit in das Werden eintreten. Die Urpositionen tauchen aus der Einheit eines ewigen Universums in Gott hervor. Sie verselbständigen sich, sie werden erregt und entlassen. Da haben wir die Verwendung der rein naturhaften Kategorie des Allgemeinen und Besonderen. Dies Natur-Allgemeine dirimirt sich als Weltprinzip in die Besonderungen, deren jede mit dem Weltprinzip wesenhaft doch identisch bleibt!

Und geht nun Fichte weiter, und ist bei ihm das im Absoluten ruhende Real-Universum, also die schon sublimirte Idealwelt, zugleich Stoff für die wirkliche Welt, die somit die Natur Gottes ist, so sagt dies Wirth ganz ausdrücklich. Ihm ist die geschaffene Welt: Gottes Organisation oder, derb gesagt, Gottes Leib. Somit ist der Pantheismus auch hier fertig.

Ebenso ist es bei Ulrici. Die Kategorie des Allgemeinen und Besonderen, also die Gewinnung des Besonderen aus dem Allgemeinen auf dem Wege der einfachen Diremtion: dies ist auch wesentlich der Hülfssatz Ulrici's. Die Fixirung, sagen wir der Niederschlag, des im göttlichen Denken noch flüssigen Seins zu einem hervortretenden Anderssein setzt aber immer nur eine Veränderung der Existenzweise voraus. Das Sein in Gott und das Sein außer Gott, das sind identische, wesensgleiche Dinge. Dort immanent noch flüssig, hier transeunt verdichtet, das Wesen aber bleibt dasselbe.

So ist es denn offenbar auch bei Liebner. Die Schöpfung als Offenbarung der Trinität nach außen ist ihm nur Nach-Außen-Setzung, „oder Fortsetzung dessen, was absoluter- und ewigerweise im immanenten göttlichen Logos geschieht" („Christologie", S. 282). Demnach ist diese „Fortsetzung" ebenso nothwendig als ihr Anfang, die Setzung oder Zeugung des Sohns. Folglich fällt hier auch die Schöpfung unter den Begriff nothwendiger Zeugung. Das heißt, wir haben die freie Schöpfung aufgegeben an ein System von Zeugungen, also an den Emanatismus.

Nicht anders, nur maßvoller, stellt sich aber auch Dorner. Seine Entwickelung liegt nun klar vor uns. Er schreibt 1841 an Martensen über dessen Eckart: „Was Sie über das innere Verhältniß der Weltoffenbarung und der Selbstoffenbarung Gottes sagen, und daß jene ein Moment von dieser sein soll,

hat mir sehr gefallen. Nur finde ich, wenn allerdings Gott nur mittels der freien Entäußerung an die Welt das tiefste Insichselbersein gewinnt (worin die Nothwendigkeit der Schöpfung liegt), so gewinnt er doch dies tiefste Insichselbersein nur insofern, als er damit sein Sein in wirklicher Liebe und sein Wissen von diesem Sein gewinnt. Damit aber scheint mir festgestellt, daß die Nothwendigkeit als eine geistige und ethische (die zugleich Freiheit ist), nicht aber als eine physische gedacht werden kann".[1]

Deutlicher kann der Pantheismus nicht gelehrt werden. Dieses Absolute wird durch die Entwickelung in der Schöpfung erst vor sich selbst aufgeschlossen. Durch sie gewinnt Gott erst sein eigentliches „Sein in wirklicher Liebe". Er ist also nicht „wirkliche Liebe" ohne die Welt. Und er gewinnt erst sein „Wissen von diesem Sein", er wird also erst selbstbewußt durch die Welt. Im August 1843 schreibt Dorner schon bestimmter theistisch. Er läßt den fertigen, den dreieinigen Gott „zu einem Weltbild und zu einer wirklichen Welt" in freierer Weise durch die Liebe kommen.

Uebrigens werden wir nie vergessen können, was Dorner für den positiven Gottesbegriff durch seine 1858 erschienene „Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes" that. Er gab hier jene Grundlinien, die er dann 1879 im ersten Band seines „Systems der christlichen Glaubenslehre" verwerthete. Auch Dorner ist heimgegangen. Ueber den Gottesbegriff gerade konnte Ref. noch in seiner Krankheit mit ihm reden. Und über den Gottesbegriff an sich, abgesehen von der Weltkreatur, hat Dorner neben Delitzsch unter den Neueren vielleicht die besten Elemente uns gegeben.

Denken wir nun an die Lebenden! Es ist bekannt, wie sich für Lipsius die immanente Trinität in die drei Kategorien: das absolut schöpferische Leben, die absolut weltordnende Idee, und den absolut weltregierenden Geist auflöst. Die wesentlichen immanenten trinitarischen Relationen sind ihm „leere Phantasiespiele ohne jeden wissenschaftlichen Werth, und wenn sie sich gar den Schein einer Begründung der orthodoxen Lehrbestimmungen geben, vollends nichts als blauer Dunst, den man sich selbst und anderen vormacht" („Lehrbuch der ev.-protestantischen Dogmatik". Braunschweig 1876, S. 192). Diese bescheidenen Urtheile machen uns zu erfahren begierig, was Lipsius etwa an die Stelle der kirchlichen Bestimmungen setzen werde, um seinem Absoluten inneres Leben und damit Aseität zu sichern. Da müssen wir uns nun überzeugen, daß das Absolute des Verfassers, ohne wesentliche immanente Setzungen, also ohne den Reichthum des

1) „Briefwechsel zwischen Martensen und Dorner" (Berlin 1888), I, 55 u. 56. Aus diesem Briefwechsel zweier bedeutender Männer lernt man allerdings auch, indem man übrigens ein Stück neuer spekulativer Theologie überblickt, wie Antipathien die Gerechtigkeit und Milde des Urtheils trüben. Die das lutherische Bekenntniß theilenden Theologen, wie Kliefoth, Frank, Luthardt, kommen immer schlecht weg. Natürlich noch schlechter, wer nun gar, wie Schreiber dieses, der vom Staate unabhängigen Kirche angehört! Der Herausgeber hätte sicher mehr im Sinn der Entschlafenen gehandelt, wenn er es über sich gewann, einige dem Moment angehörende harte, nach verschiedenen Seiten hin gerichtete Urtheile zu unterdrücken. Unsere Liebe zu Martensen und Dorner kann indeß nicht getrübt werden. Denn sie steht über dem Moment.

Nehmens und Gebens, lediglich auf den äußeren Reichthum angewiesen ist, der sich also in der Schöpfung erst ihm aufschließt. Naturnothwendig muß diese Schöpfung eine ewige und unausgesetzte sein, indem im entgegengesetzten Fall Gott, weil in sich leblos, unbefriedigt ein einsames Dasein bedeuten würde, folglich nicht bei sich bleiben könnte.

Es ist genug, wenn Lipsius sagt: Wir haben den Begriff des Absoluten nicht ohne den Begriff der Welt, beide Begriffe sind Korrelate. Denn sind sie nun dennoch dem Verfasser „schlechthin unterschieden", so sind sie dies eben als Begriffe, wie der Allgemeinbegriff vom Konkreten verschieden ist, und, setzen wir hinzu, sehr zum Vortheil des Konkreten, also der Welt. Daß dies allgemeine, abgezogene Absolute in diese konkrete Welt hineinfällt, ihr immanenter Zweck ist, versteht sich von selbst. Damit ist die Persönlichkeit Gottes also in Frage gestellt. Das Absolute hat keinen Willen, es wird blind wirkende Kraft.

Die Schöpfung ist für Lipsius ewig. Sie ist „ewig allgegenwärtige Selbstbetheiligung des unendlich geistigen Grundes der Welt in allem zeitlich-räumlichen Werden" (a. a. O., S. 290). Da Gott ewig thätig, so ist die Welt ewig vorhanden. Gott ist also ewig im „zeitlich-räumlichen Werden". Er ist diesem Werden, wie wir gleich hernach sehen werden, immanent. Er ist in dieses Werden inbegriffen. Und dieses relative Werden ist, weil ewig, also für Gott, welcher nicht ruhen kann, nothwendig.

Aber, ganz abgesehen von dieser Nothwendigkeit einer Schöpfung, ist diese Schöpfung selbst nur Emanation. Jenes in sich unlebendige Absolute ist nicht frei wie zur Setzung einer Welt überhaupt, so zur Setzung eines Anderen, als es Selbst ist. Und darauf käme es doch an.

Das Absolute ist „Realgrund alles endlichen Daseins überhaupt, oder als das von allem endlichen Dasein schlechthin unterschiedene, aber in allem endlichen Dasein sich als unendliche Kausalität bethätigende Sein oder als die absolute Substanz" (S. 186). Diese von Lipsius geforderte „Substanz" soll nun zwar wieder weiter nichts sein „als ein von allem endlichen erscheinenden Dasein schlechthin verschiedenes Sein". Diese Verschiedenheit verstehen wir aber nicht, trotz der Mühe, welche sich der Verf. gibt, sie uns begreiflich zu machen. Bisher verstand man unter Realgrund, im Gegensatz zum Kausalgrund, einen Grund, der sein reales Wesen als Grund dem zu Begründenden subjicirt, in dasselbe einführt, sodaß dies Wesen die Naturbasis des daraus Hervorgegangenen ist. Es ist zwingend im Wesen des Dreiecks begründet, daß die Summe der Quadrate seiner Katheten gleich dem Quadrat der Hypothenuse ist. So ist es dem Monismus nothwendig, im ewigen Wesen Gottes die ewige Welt als Folgerung gegeben zu sehen. Aber dies ist nur die eine Seite der Betrachtung. Es ist Lipsius nun ebenso nothwendig, im Wesen des Absoluten, in seiner Natur, den Weltgrund, die Weltnatur, gegeben zu finden. Dieses wird ihm auch dadurch erleichtert, daß er in Gott den Willen leugnet. Mit gutem Grund. Denn hat Gott Willen, so hat er denselben nur für Zwecke. Demnach wird er dieselben innerhalb des Weltbestandes erreichen wollen. Folglich hat die Welt dann keine ihr immanente Zweckmäßigkeit. Die Zwecke kommen ihr von außen. So wird von hier aus das Absolute

wieder außerweltlich. Dies wünscht Lipsius nicht. Also leugnet er lieber den Willen in Gott und macht dann mit Leichtigkeit sein Absolutes zu einer der Welt innewohnenden Naturkraft, welche ihre eigene Gesetzmäßigkeit hat. Mit ihr fällt das Wirken Gottes bei Lipsius so zusammen, daß der jenseitige Gott auch von dieser Seite her völlig überflüssig gemacht ist. Er geht vielmehr, trotz aller Versicherungen des Gegentheils völlig in die Weltbewegung ein und über.

Konnte Lipsius die Linie, welche die einfache Naturgesetzlichkeit von weltregierender göttlicher Einwirkung scheidet, nicht finden, so konnte er sich mit anderen Leuten zusammen trösten, und auch diese Antinomie in seinem Mausoleum beisetzen, ganz nach v. Hartmann's Voraussetzung. Denn v. Hartmann meint ja, bei Lipsius diene das „religiöse Mysterium als das große Erbbegräbniß, in welchem alle ungelösten Antinomien und Widersprüche der Dogmatik friedlich beigesetzt werden“. Weit besser, meinen wir dagegen, wäre doch diese einstweilige Beisetzung der Frage, als die Vernichtung derselben. Denn Lipsius schlägt ihr, um die es sich doch nun einmal handelt, den Kopf ab, indem er das eine Glied, den überweltlichen, persönlichen Einfluß auf die Weltentwickelung einfach beseitigt.

Wie wird sich nun hinsichtlich der die moderne Theologie weithin zeichnenden All-Einheits-Gedanken Biedermann ausnehmen? Flügel zu Hülfe kommend, notire ich einen von ihm nicht angeführten Satz aus Biedermann's „Christlicher Dogmatik“ (2. Aufl. Berlin 1884—85, II, 535): „Essentiell derselbe Geistesprozeß, der im endlichen menschlichen Geistesleben das Wesen des Willens ausmacht, ist im actus purus des absoluten Geistes das ewige und allgegenwärtige Aus-sich und Außer-sich-setzen (Objektiviren) des unendlichen Daseinsprozesses der Welt, dem sein absolutes raum- und zeitloses Sein in jedem Moment des endlichen Daseins außer ihm als Grund dieses Daseins immanent ist“. Wir sehen also: 1., daß der Geistesprozeß, welcher im Menschen für die Erzeugung des Willens einfache Nothwendigkeit ist, im Prozeß der Selbstbewegung des Absoluten mit derselben Nothwendigkeit eintritt, hier aber nicht nur den Willen, sondern die Schöpfung, den Daseinsprozeß der Welt, setzt. Wir bemerken 2., daß dieser Daseinsprozeß der Welt folgerichtig als „unendlich“ bezeichnet wird. Denn wie die Schöpfung der Weltkreatur nothwendiges Ergebniß der innergöttlichen Bewegung. so nimmt sie an der Unendlichkeit und Ewigkeit des göttlichen Wesens theil. Die Welt muß ebenso ewig sein wie der Schöpfer. Wir bemerken 3., daß ebenso wie der endliche Geist durch die Selbstobjektivirung sich gegenständlich wird, im Willen sich sozusagen selbst anschaut und erfaßt, der unendliche Geist durch die mit der Schöpfung vollzogene Selbstobjektivirung, also in diesem Selbsterfassen erst, sich selbst findet.

Hieraus ergibt sich zur Genüge, mit welchem Recht Biedermann sich das „Stichwort Pantheismus“ für seinen Gottesbegriff „ein für allemal verbitten“ kann (a. a. O., II, 541, Anm.). Der Gott seiner Dogmatik ist ja actus purus, und da ist es freilich unbegreiflich, wie dieser etwas aus sich entlassen oder aus sich dirimiren lassen kann. Dies wird ihm dadurch gar nicht erleichtert, daß er unpersönlich ist. Der Begriff: Baum wird immer nur abgezogener Begriff bleiben und niemals besondere Bäume aus sich entlassen. Der Begriff: Gott dagegen soll

sich verwirklichen. Die Absolutheit dieses Geistes nämlich „verwirklicht sich in seinem reinen In-sich-sein in einer menschlichen Persönlichkeit". Gott kommt so im Menschengeiste zu sich; denn dieser Geist kommt, indem er die Identität Gottes und des Menschen erfaßt, zu Gott. So ist in jedem Menschen der Gottmensch hergestellt. Aber freilich, hergestellt, um wieder sich verabsolutirend im Absoluten, dem er entstieg, zu zergehen. Denn das Ziel des Menschen ist es, seine „Gotteinheit als absolute Freiheit und Selbstbefreiung von der Negativität des endlichen Weltdaseins außer Gott" zu erfahren. Daß Biedermann uns übrigens einen persönlichen Verkehr mit dem actus purus freistellt, ist sehr liebenswürdig. Indeß können wir unmöglich Gebrauch von dieser Freiheit machen. Oder wir müßten die sonderbare Liebhaberei haben, in die blaue Luft zu reden.

Die große pantheistische Sündflut, von welcher die deutsche spekulative Theologie überschwemmt ist, hat denn auch Pfleiderer fortgerissen. Daß die Welt dem Absoluten wesensgleich ist und sein muß, lehrt Pfleiderer sehr ausdrücklich. Indem die Kirche, sagt er, die Welt durch abstrakt freien Willensakt entstehen läßt, „wodurch die Welt als eine von Gott verschiedene Substanz aus dem Nichtsein ins Dasein gesetzt worden sei, macht sie das Dasein der Welt zu einem für Gott selbst zufälligen" („Grundriß der christlichen Glaubens- und Sittenlehre." Berlin 1880, S. 92). In seiner Religionsphilosophie vernichtet Pfleiderer jeden Gedanken an die Schöpfung als freien Willensakt, indem er die Welt mit Nothwendigkeit aus dem göttlichen Willen hervorgehen läßt. Denn in Gott liegt die Vielheit der Bestimmungen: „in welchen ihm die Unendlichkeit seines Willensvermögens zur Anschauung kommt". Es sind dies „die idealen Momente des einen göttlichen Weltgedankens, in welchem sich für Gott die Unendlichkeit seines eigenen Wesens auseinanderlegt" („Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte." Leipzig 1869, S. 265). Diese Momente sind in Gott in Einheit mit ihm sowol als auch untereinander. Nun aber löst diese letztere Einheit sich auf. In dieser Auflösung der einen Weltidee in die Vielheit der darin geborgenen Momente, die sich als Theile voneinander ablösen, besteht die Schöpfung. Sie ist also diejenige Vielheit, in welcher sich das göttliche Wesen auseinanderlegt. Und in dieser Schöpfung erst kommt ihm „die Unendlichkeit seines Willensvermögens" zur Anschauung. Demnach wird sich Gott durch die Schöpfung erst seiner bewußt! Zu diesen Annahmen sieht sich Pfleiderer auch durch jenen Vordersatz schon genöthigt, daß Gleiches nur auf Gleiches wirken könne. „Es kann nicht ein Anderes außer Gott sein; dies würde das Räthsel aufgeben, wie der Wille Gottes auf ein ihm schlechterdings Fremdes einwirken könne."

Auch Pfleiderer also behauptet, daß „überall nur Verwandtes und ursprünglich auf einander Bezogenes aufeinander wirken kann" (a. a. O., S. 263). Damit allein schon ist der Weg zum Monismus gebahnt. Pfleiderer will „die Gesammtheit des Wirklichen, wie sie Dingliches und Geistiges zumal umfaßt, einheitlich und aus einem Prinzip begreifen". Dieses eine Prinzip, das Absolute, setzt sich gewissermaßen in die Weltwirklichkeit hinein und auseinander. Dieses „Setzen des Besonderen ist Akt seiner Selbstbestimmung, und so bleibt es in diesem Besonderen auch bei sich selbst". So ist auch Pfleiderer um die Persönlichkeit

Gottes gekommen. Denn der „einheitliche Grund“ des unendlichen Weltorganismus ist in diesen Organismus eingegangen, um sich in ihm „als organisirende, sich selbst zum Zweck setzende, somit zweckmäßig wirkende Seele“, zu bethätigen. Dies wird genügen. Daß damit zugleich die Unsterblichkeit der Einzelnen wegfällt, versteht sich von selbst.

Am klarsten zeigt sich Pfleiderer's Stellung in seiner Definition der göttlichen Allgegenwart. Denn wenn er sagt: „Das Absolute verhält sich zu dem Endlichen wie das allumfassende Allgemeine zu dem Besonderen“, so ist ja freilich dieses Absolute in seinen Besonderheiten. Aber wie? Wie das Obst etwa in den verschiedenen Arten der Früchte ist, also gar nicht ist. „Obst“ ist ein Abstraktum, und Pfleiderer's Allgemeines eine leere Abstraktion. Erst abstrahirt man von den gegebenen Dingen den Allgemeinbegriff, und dann soll dies Allgemeine die Besonderen wieder aus sich hervorbringen. Pfleiderer's Absolutes ist leeres Abstraktum.

Ein persönliches Absolute will ja aber ausdrücklich Pfleiderer überhaupt nicht. Denn, sagt er, zur Persönlichkeit gehört eine Unterscheidung des Selbstbewußtseins und Weltbewußtseins, welche doch in Gott zusammenfallen. Also Gott ist ohne Welt nicht denkbar. Also die Welt ist der andere, der eigentlich reale, Gott. Welcher aber die Welt auch nicht los werden kann. Welches doch auch wieder nicht angenehm ist, da das Böse, das Uebel, von der Welt unabtrennbar ist, weil die Wirklichkeit immer hinter der Idee zurückbleibe. Damit müssen sich Pfleiderer's Gläubigen für die lange Ewigkeit trösten. Denn die Weltwirklichkeit mit dem Uebel hört schon darum niemals auf, weil gerade dies der Wille Gottes ist, ewig neu zu Darstellungen seiner Selbst auseinanderzugehen. Demnach hat schließlich, dies liegt auf der Hand, das Böse seinen Sitz im ewigen Willen Gottes, und, da dieser nur das naturnothwendig unveränderliche Werden ist, seinen Sitz in Gott selbst. Gott also ist wie das Gute, so auch das Böse. Genau genommen, hat Pfleiderer mit seiner Definition der Religion schon alles gesagt. Religion ist „wesentlich das Bewußtsein von der Wesenseinheit mit Gott“ („Protestant. Kirchenzeitung“ 1887, Sp. 1076).

Was kann uns hindern, v. Hartmann beizustimmen, wenn er („Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie.“ Berlin 1880, S. 68) auf Lipsius, Biedermann und Pfleiderer blickend, eine Spekulation vor sich sieht, in der sich „die Selbstzersetzung des Christenthums“ darstelle.

Aber wir dürfen die Reihe der Beispiele für unsere Behauptung einer wahren Schreckensherrschaft des Pantheismus in unserer spekulativen Theologie leider noch nicht schließen. Auch das System J. Chr. K. Hofmann litt tief an dem Zug absoluter Indifferenz. Die Schöpfung ist ihm geschichtliche Selbstvollziehung des inner-göttlichen Verhältnisses, welches sich in die Ungleichheit als Gottes des überweltlichen Schöpfers und Gottes des urbildlichen Weltziels begibt. („Der Schriftbeweis“, I, 236). In dieser „Spannung“, so würde Schelling sich ausdrücken, welche sich durch die Geschichte hindurch ausgleicht, liegt der Aufzug des ganzen Systems. So wird dann auch die Erlösung „eine innerhalb seiner (Gottes) selbst zu vollbringende That“. Die Einheit des Systems um jeden

Preis hatte sich als Aufgabe für Hofmann in den Vordergrund gestellt. Und dieser Einheit mußten die Loci sehr nachweisbar sich anpassen und fügen. „Die Einheitlichkeit und Ebenmäßigkeit des Systems ist die wissenschaftliche Bürgschaft für die Berechtigung der einzelnen Bestandtheile desselben", sagt Hofmann in der von Bestmann herausgegebenen „Encyklopädie" (S. 55).

Dieses Programm hat Frank in vorzüglicher, nur oft zu ängstlicher, Weise entwickelt. Aber auch bei Frank lassen die Identitätssysteme ihre Spuren zurück. So hören wir: „Nicht blos eine Mehrfachheit des Absoluten, die Existenz anderer Götter neben und außer dem Einen, ist ausgeschlossen, sondern zugleich die Existenz irgendwelcher Realität außer Gott, auch wenn wir ihr das Prädikat der Absolutheit nicht beizulegen hätten. Denn damit wäre etwas gesetzt, welches das Absolute, neben dem es bestände, nicht wäre, mithin eine Schranke seines Wesens, wie abhängig dies Etwas auch immer von ihm sein möchte" („System der christlichen Wahrheit", I, 119). Diese Verschärfung des Begriffs der Einheit, welche Frank hiermit ausdrücklich geben will, wird verstärkt, wenn derselbe auf die Gleichung eingeht, nach welcher das Absolute zur Welt sich verhält wie das Wesen zum Schein. In der That eine höchst bedenkliche Aufstellung, hinsichtlich derer es kaum eines Wortes bedarf. Nur einige Fragen reihen wir an. Denn nachdem die Welt so im Gegensatz zum Sein blos: Schein und das Nichtige geworden ist, ergeben sich doch noch allerlei Dinge.

Ebrard läßt seine „Kräfte" ohne etwas, an dem sie sind, ohne ein Element oder Substrat, dessen Aeußerungen sie eben darstellen, etwas abenteuerlich in der Luft. Damit löst man eben die Materie in Kräftekomplexe auf, von denen doch niemand sagen kann, wie sie dazu kommen, Komplexe zu werden, und nicht diffuse Flut zu bleiben. Und doch kann man es sagen. Denn sie kommen nach Ebrard durch Gesetze zur Erscheinung, und diese Gesetze sind das Seiende. Aber welch ein Sein! Ein Begriff soll Realität und Realgrund von Kräften sein! Als ob aus dem Abstraktionsgesetz die attrahirenden Körper entstünden!

Es ist dagegen höchst erfreulich, bei Frank endlich einmal wieder nicht nur Kraft, sondern auch Elemente, Stoffe, Wesen, als Träger dieser Kräfte zu finden. Er faßt nun aber den Stoff nicht nur als das unerkannte X. Er geht weiter. „Und nicht blos das Unerkannte ist der Stoff, sondern zugleich das Nichtige — setzt er hinzu — für uns Bedeutungslose, da er, auch wenn wir ihm Wirklichkeit zuschreiben, in dieser seiner Realität Bedeutung für uns nur hat, um der Kräfte willen, die unserer Annahme zufolge ihm anhaften oder von ihm ausgehen." Demnach sind wir, fragen wir nach der Realität der materiellen Welt, doch wieder auf die Kräfte angewiesen. Aber diese Kräfte, jetzt von den Dingen abgelöst gedacht, sind nur „Ausdruck und Träger von Gedanken", die auf Gott zurückzuführen sind, und dies so sehr, daß die Welt „der Widerglanz der göttlichen Herrlichkeit" ist (a. a. O., I, 330). Offenbar sind aber doch die Stoffe, an denen die Kräfte haften, die also ein Etwas hinter den Kräften sind, darum noch nicht nichtig, weil wir sie nicht erkennen. Dem Absoluten gegenüber werden sie vom Verf. aber nun als nichtig dargestellt. „Wir bemessen das Wesen nach Maßgabe der von ihm ausgehenden Kraft", hatte der Verf. S. 108 gesagt. Also doch

ein Reales, dieses Wesen! Jetzt aber wird dieses Wesen fallen gelassen, die Kräfte, welche früher nur Schein im Gegensatz zum Sein (des Wesens) waren, werden hervorgehoben. Jedenfalls erhalten wir eine Welt, welche Schein ist. Wir wissen dabei nicht, ob der Schein mehr in den Stoffen, oder in den Kräften haftet,[1] jedenfalls erhalten wir eine Welt, welche im Gegensatz zum Absoluten Schein ist. Und diese Fassung der relativen materiellen Welt empfiehlt sich, wie es scheint, Frank aus dem Grunde, weil so nur für das Absolute jede „Schranke“ wegfällt. Aber in der That, wozu dem alten Kanon: omnis determinatio est negatio diese Hekatombe opfern? Ist die geschöpfliche Welt nicht Schranke in dem Sinn, daß das Unendliche durch das Endliche beschränkt wird, warum nicht immerhin in dem, daß das Unendliche durch das frei gewollte und gesetzte Endliche sich selbst beschränkt, wie es ja immer neu bejahend in die Akte der Welt-Erhaltung und Regierung, in diese Selbstbeschränkung also, eingeht?

Luthardt ist in dieser Beziehung korrekt. Bei ihm hat die Welt „den Grund ihres Seins“ allerdings im Vater. Daß dieser „Grund“ aber nicht Realgrund, sondern unschuldiger Kausalgrund ist, zeigt uns der fernere Ausdruck: „Die Welt ist ein Anderes“ als Gott.

Anders ist es, wenn auch ungewollt, bei Delitzsch. Die Parallele von: Gott — Doxa — Welt mit: Geist — Seele — Leib, wie sie Delitzsch zur Unterlage seiner biblischen Psychologie konstruirt, leidet an einer offenbaren technischen Mißbildung. Niemand ist weiter, wie gesagt, als Delitzsch von pantheistischen Anwandlungen entfernt. Und dennoch würde diese Gleichung an sich höchst mißverständlich sein. Denn wie Geist, Seele und Leib ein in sich geschlossenes Ganze bilden, wie demnach Geist und Seele ohne Leib nicht fertig und nicht denkbar, so würde der Rückschluß „vom Mikrotheos auf den Makrotheos“ zwingend dahin lauten, daß also auch das göttliche Wesen ohne Schöpfung der Welt nicht denkbar, daß also die Welt zum Wesen Gottes gehöre.

1) Ref. darf bei dieser Gelegenheit einmal pro domo reden. Prof. Frank warf mir bei seiner sehr freundlichen Besprechung meiner „Realpräsenz“ einen Dualismus der Art vor, daß die Materie als solche: das Anormale, das Gottwidrige, das Sündhafte sei. Dies ist ein Irrthum, den ich aufklären möchte. Ich bezeichne die Materie mit Leibniz als Hemmung und Verworrenheit ursprünglich ungehemmten Lebens. Hierin liegt nicht, daß die Materie manichäisch gedacht sei. Denn sie ist in ihrer Form als Materie eben das Vorübergehende, weil in die Form reiner Natur Aufzulösende und Zurückzuführende. Daß diese, oder eine ähnliche Theorie des Sarkischen, also der Materie, von der Schrift überall vorausgesetzt sei, zeigt nicht nur der pneumatische Leib des Herrn, sondern die ganze Paulinische Gedankenreihe über pneumatische höhere Leiblichkeit, sowie über die Art der irdischen und himmlischen Körper, jene unter den Hemmnissen der Zeitlichkeit seufzend, diese in der Jenseitigkeit, nach dem Modell des Erstgeborenen von den Todten aus der Eitelkeit erlöst, hervortretend. Ich habe die Materie also nirgends als etwas substanziell „Gottwidriges“ gedacht, wiewol sie in dieser Existenzform ebenso eine Mißbildung ist, als das Seelenleben des natürlichen Menschen in seinem Sosein. Ist es für Schelling „ein und dieselbe Substanz, die nach der einen Seite, nach unten, leibliche Eigenschaften annimmt, nach der anderen, nach oben aber, oder auf der dem Geist zugewandten Seite, in ein geistiges Wesen übergeht“ (Werke I, Weltalter S. 284), so trete in einer Beziehung ich dem bei, und finde in der Natur: Seele, die nach oben als solche erscheint (aber nie Geist wird), nach unten aber als Natur auftritt. Diese Natur erscheint jetzt nur in Form der Materie.

Steht es so mit der modernen spekulativen Theologie, ist sie so ausgedehnt durch die großen Identitätssysteme bis heute noch bestimmt, daß auch denen, welche sich ihnen fern stellen wollen, dennoch unentrinnbar diese Schulbegriffe anhaften, so mußte allerdings eine deutliche Reaktion nothwendig eintreten. Dazu war in der That von Anbeginn niemand geeigneter als Herbart. Und er trat zu seiner Zeit rückhaltlos genug auf. So gegen die Philosophie Schelling's. „Sie gibt", sagte er in einer königsberger Rede (Werke, hrsg. von Hartenstein, I, 296), „nach der Weise aller Schwärmer und gegen alle gesunde Philosophie eine unmittelbare Anschauung des Wahren und Realen als ihre Erkenntnißpunkte an." So waren denn seine späteren Schüler in Stellung gebracht, für Ernüchterung aus pantheistischem Schwindel zu arbeiten.

Schon 1851 wurde von dieser Seite her die Opposition gegen die Identitätssysteme und die davon abhängige spekulative Theologie durch Chr. A. Thilo eingeleitet, indem er prüfend auf die Grundprinzipien griff, und das Prinzip des „Allgemeinen", welches doch nur durch Erschleichungen zum Besonderen gelangen kann, in seiner Haltlosigkeit wirksam zeigte („Die Wissenschaftlichkeit der modernen Theologie, in ihren Prinzipien beleuchtet." Leipzig 1851). Griff Thilo in erster Linie damit Schleiermacher, J. Müller, Rothe an, so hatte er Grund zu sagen: „Ich bin mir bewußt, daß ich mich hier einer faktisch bedeutenden Macht entgegenstelle". Ref. hat, durch Anton Günther in den Kampf gegen den wissenschaftlichen Pantheismus eingeführt, dies Buch Thilo's damals mit Freude öffentlich begrüßt. Und auch neulich noch charakterisirte Thilo treffend, bei Gelegenheit einer Beurtheilung der Arbeit Volkelt's über „Erfahrung und Denken" (in der „Zeitschrift für exakte Philosophie", 1887, S. 101). Der absolute Idealismus, bemerkt er, könne wissenschaftlich nur dadurch überwunden werden, „daß man ihm seine logischen Widersprüche nachweist, besonders den, welcher in dem Begriffe des absoluten Werdens steckt", ein Begriff, der den Idealismus durch und durch beherrscht, da er sein Absolutes, das reine Ich, nur als ein absolutes Thun faßt.

Nur vorübergehend erinnern wir daran, daß auch Ritschl („Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung", I, 465. 521. 16) gegen Dorner erhebliche Bedenken aussprach, „ob die Glaubenslehre Schleiermacher's eine zweifellos heilsame Wirkung auf die folgende Theologie ausgeübt habe". Wir schließen uns an, wenn er hinzufügt, Schleiermacher's Glaubenslehre sei „die Hauptursache der theologischen Verwirrung, die jetzt obwaltet". Was einst Hengstenberg zu wiederholen nicht müde ward, dürfen wir auch heute noch nicht müde werden.

Wir erwähnen dies, um nun erst zum Nachfolger Thilo's, zu Flügel und seiner Bekämpfung des Monismus überzugehen. Der Monismus ist, sagt Flügel, „die Philosophie des natürlichen Menschen". Und nun zeigt er uns an den unwillkürlichen Denkoperationen, nach denen ganz ohne unser Zuthun alles Gleichartige in der Seele verschmilzt und die einzelnen Vorstellungen sich zu Gesammtvorstellungen und dann zu allgemeinen Begriffen verbinden, er zeigt, sage ich, wie

das natürliche Denken fast naturnothwendig dahin gelange, Einheit für die Vielheit der Vorstellungen rasch zu finden, oder sich zu Einheiten von selbst zuzuspitzen, sodaß der Gedankenkreis, logisch nach Maßgabe der Abstraktion geordnet, die Gestalt einer Pyramide annimmt, die in eine in der Basis indicirte Spitze ausläuft.

Außer diesem logischen Einheitstrieb, der bereitwillig diese Einheit im Denken nun auch in dem Dinge selbst, im Sein außer sich, wieder findet, also Schritt für Schritt Inneres und Aeußeres hinsichtlich der realen Existenz verwechselt und gleichsetzt, gibt es psychologisch noch andere Quellen des Monismus.

Der logisch geforderte und nun auch in der Außenwelt als seiend vorausgesetzte, sofort als Real-Prinzip gefundene Allgemeinbegriff empfiehlt sich jedem pantheistischen Denken, vom Neuplatonismus bis zum Spinozismus und dem absoluten Idealismus Hegel's, in hohem Grade auch ästhetisch. Denn ästhetische Befriedigung wird uns immer nur das Gefühl jener zusammengeschlossenen Einheit geben, welche über dem überwundenen Widerspruch feiert und die Dissonanzen in sich auflöst. Behalten die Allgemeinbegriffe stets eine innere Beziehung zu den konkreten Dingen, von denen sie abstrahirt sind, so scheinen sie dadurch auch eine innere Fülle zu besitzen. Die logisch-psychologische Gedankenwelt, nach außen projicirt, also ins Reale übersetzt, wird nun zu einer Mitte absoluter Harmonie, welche eine Fülle in sich trägt, aus sich entläßt, und doch in sich bewahrt. Immer wird so die Schönheit einer in sich geschlossenen, fertigen Weltkonstruktion wohlgefällig als auch seiend dargestellt, ein Gedankenbau, welcher an sich als Kunstwerk wirkt.

Daß es außerdem das Allerbequemste ist, dieser natürlichen Denkweise sich einfach hinzugeben, die Arbeit der eigenen Gedanken, ihre Verbindungen, Verallgemeinerungen und Besonderungen in die Außenwelt zu übertragen, und eine rein subjektive Thätigkeit zum äußeren Geschehen zu machen, versteht sich von selbst. Es ist somit eine Kleinigkeit, es fertig zu bringen, daß „die Gegensätze in eine höhere Einheit zusammengehen“, während sich doch in der That nach unserem Verfasser „das Besondere nicht verallgemeinert, und das Allgemeine sich nicht besondert“.

Die philosophischen Gründe für den Pantheismus oder Monismus sind so einleuchtend, daß Flügel kaum nöthig hatte, noch theologische Gründe aufzuführen, welche außerdem gar nicht vorhanden sind und vorhanden sein können. Weiß er doch auch selbst nur auf die Gefahren, welche der Theologie der alten Kirche aus dem Neuplatonismus kamen, hinzudeuten. Und dies erkennen wir an. Wir können in gewisser Hinsicht Baumann recht geben, wenn er („Philosophie als Orientirung“, S. 505) sagt, die Kirche habe den Neuplatonismus nur dadurch überwunden, „daß sie in Origenes und Augustin ihn in sich aufnahm und dadurch die christliche Grundformel alterirte“.

Vortrefflich zeigt aber außerdem Flügel, daß gerade die atomistisch-mechanische Auffassung der Natur die Frage nach dem ersten Anstoß, nach demjenigen, welcher

die komplicirten physikalisch-chemischen Verbindungen einleitete, desto nothwendiger mache. Je mehr die „Lebenskraft", mit der die Alten operirten aus den Dingen heraus, desto gewisser muß sie zur Erklärung der Entstehung der ersten Zelle in eine allmächtige Intelligenz hineinverlegt werden. Damit tritt Flügel also, wie gegen Ritschl, so gegen Herrmann dafür ein, daß die Theologie der Metaphysik benöthigt sei, daß jedes wirklich umfassende Denken metaphysischer Arbeit bedürfe, daß es also für den Theologen nie gleichgültig sein könne, welchem metaphysischen System er huldige (S. 246 ff.).

Hiermit richtet sich Flügel denn auch gegen unsere Neu-Kantianer. Denn gegen den Versuch, auf das Gute und die absolute Geltung dieses Gutes den Glauben an eine moralische Weltordnung und damit einen persönlichen absoluten Träger derselben zu gründen, gegen den Versuch einer Art Beweisführung aus jenen, doch nur Motive darstellenden, Vordersätzen verhält sich unser Verfasser ebenso ablehnend als gegen den kindlichen Wunsch, die Religion gelegentlich durch Moral ersetzen zu können. „Die Religion und die Hülfe, die sie gewährt, kann nicht durch das Sittliche ersetzt, noch aus ihm abgeleitet werden. Diese muß als objektive Wahrheit anderswoher kommen; und hier sind es die teleologischen Gedanken, ist es die historische Glaubwürdigkeit der Offenbarungsurkunden, welche das als objektive Wahrheit bestätigen, wozu es so viele subjektive Motive gibt" (S. 295). Diese Stellung macht Flügel allerdings für seine Arbeit geschickt. Die Frage ist nur, ob diese Stellung ausreicht.

Wir finden neuerdings eine Neigung für Aufbau realistischer Metaphysik im Sinne Herbart's. Thilo und Flügel sind erkenntnißtheoretisch, und für Geschichte der Philosophie, Waitz ist für Anthropologie, Lazarus und Steinthal sind für Sprachwissenschaft und Völkerpsychologie in dieser Richtung und aus gleichen Voraussetzungen thätig. Und offenbar nicht aussichtslos, wenn auch nicht auf den ersten Blick. Denn allerdings scheinen ja diejenigen philosophischen Systeme der Theologie werthvoller, welche das Dasein Gottes beweisen zu können, die Welt naturnothwendig wiederum daraus abzuleiten im Stande zu sein behaupten. Sie erscheinen werthvoller, als diejenigen Denkgebäude, welche weder vom gegebenen Endlichen nothwendig zu Gott zu führen, noch von diesem Unendlichen nothwendig das Endliche abzuleiten in Aussicht stellen. Freilich zerrinnt jenem Denken das System der Dinge dann überhaupt zu einer homogenen Masse. Das thut ja aber nichts. Das will man ja gerade haben. Man hat dann den Standpunkt schließlich der morgenländisch-ethnischen Denkweise wieder, welche überhaupt nur mit natürlichen Kategorien arbeitet. Und daß dieser spinozistische Idealismus sich immer schließlich zum Materialismus niederschlagen muß, ist ebenso sicher. Also auf den ersten Blick muß die pantheistische Denkweise weit mehr imponiren. Offenbar würde aber doch die echt wissenschaftliche Theologie mehr von einer Philosophie gewinnen müssen, welche aus ihren eigenen Prämissen heraus Gott und Welt substanziell sondert, von der Kategorie der Nothwendigkeit hinsichtlich des Uebergangs des Einen in das Andere befreit, und also die An-

nahme einer bewußten persönlichen Weltursache fordert. Denn hier sind die spekulativen Vordersätze wenigstens an sich gesunde.

Aber nun unsere Bedenken gegen den Standpunkt Flügel's. Sein Realismus lehrt uns auf Darstellung des göttlichen trinitaren Lebens und damit auch der Inkarnation einfach verzichten. Wir sehen hier, was es heißt, wenn Herrmann sagt, die Dogmatik müsse kürzer werden. Auch Flügel ist nicht länger. Er legt Versuche vor, um zu zeigen, wie man die Kreation durch die Realen näher bestimmen könne, ohne indeß beweisen zu wollen. Sehen wir davon ab.

Flügel ist Herbartianer. Dies führt uns weiter. Die herbartsche Philosophie ist für nichts so sehr veranlagt als für die kritische Untersuchung. Und in dieser Beziehung wiederum ist sie für nichts so geeignet, als für den Kampf gegen den Monismus. Denn sie ist von vornherein gegen das Streben nach Einheit in der Philosophie aufgetreten. Sie hat von Anbeginn den Disciplinen der Logik, Aesthetik, Metaphysik verschiedene Schubläden angewiesen. Hierin schon muß, bei allem Scharfsinn, der auf die Umarbeitung und Sauberkeit der Erfahrungsbegriffe verwendet ist, der Mangel an „innerer Fruchtbarkeit und Entwickelungsfähigkeit“ liegen, den Schwegler ihr vorwirft. Es ist ebenso wol ziemlich allgemein anerkannt, daß Herbart zu wenig Werth auf den Willen legt. Dieser ist das jeweilige Ergebniß des Vordringens oder Weichens, genug des gegenseitigen Ausgleichs einzelner Vorstellungsreihen. Auch hier sehen wir, und hier liegt eben der Grund, das Wesen der Persönlichkeit in eine Fülle rivalisirender seelischer Einzelbewegungen aufgelöst. Die organische Tiefe tritt hinter das mechanische Außer- und Neben-Einander der Wollungen zurück. So erklärt es sich, daß gegenüber Ritschl und Herrmann mit ihrer Betonung der Persönlichkeit dieser Begriff degradirt wird. „Dieser Götzendienst, welcher jetzt mit der Persönlichkeit getrieben wird, stammt“, sagt Thilo, unter Flügel's Billigung, „aus dem Kampf gegen den Pantheismus“. Dies ist richtig. Aber Thilo fährt fort: „Persönlichkeit ist an sich nur ein dürrer Begriff. Persönlichkeit ist Selbstbewußtsein“. Prüfen wir denn.

Zunächst hätte man doch auch hier Herbart folgen sollen. Da der Schein doch auf ein Sein, also ein Reales, hinweist, so werden wir nach Herbart das den Dingen zu Grunde Liegende als einen Komplex vieler Monaden oder einfacher Gegebenheiten ansehen können, und das Ding dort gegeben finden, wo die konstant wiederkehrende Gruppirung dieser Monaden uns entgegentritt. Dies aber ergibt uns dann auch einen anderen Begriff der Persönlichkeit. Persönlichkeit ist nicht abstrakt Selbstbewußtsein, sondern Komplex einer Vielheit von Erscheinungen zunächst in uns. Diese Erscheinungen sind aber wieder eine Summe mehr oder weniger in unser Bewußtsein tretender vitaler Prozesse, in denen die ganze Naturbestimmtheit der körperlichen Anlage zugleich für die unteren Partien des Seelenlebens, endlich aber auch für ein Selbstbewußtsein zur Aussprache kommt, in welchem zugleich die gesammte Tiefe und basische Naturgesetztheit des geistleiblichen Bestandes annähernd zur Selbsterfassung gelangt. Demnach ist Persönlichkeit nicht „Selbstbewußtsein“ nur, denn in das Licht dieses Bewußtseins treten

vielleicht nur die allerwenigsten der Gedanken- und Gefühls-Elemente, welche den Reichthum individuellen Innenlebens bilden. Selbstbewußtsein ist nur Reflex dieses Reichthums. Es ist aber nicht, wie dies der herbartschen Psychologie immer nahe liegt, ein sich selbst behauptendes einfaches Reales neben anderen Realen, welche die Vielheit der Empfindungen und Vorstellungen bedeuten, und sich einander vorübergehend binden, sodaß die gebundenen latent in der Seele liegen, um dann auf Grund äußerer Einwirkungen einander wieder auszulösen.[1]

Herbart hat sich durch die Entleerung des Wesens der Persönlichkeit, alles Aprioristische im Bewußtsein leugnend, den Weg für Rückschlüsse, also auch für theologisches Wissen verlegt. Der empirische Befund beschränkt sich ihm auf die reale Außenwelt. Ueber sie hinaus führt kein wissenschaftliches Denken. Ein Wissen von Gott gibt es nicht. Ja, es geht der Religion nach Herbart durch den Mangel dieses Wissens nichts ab. Denn die Religion beruht auf Demuth. Dieser Demuth nun würde ja jenes Wissen nur gefährlich sein. Herbart's Wissen ruht in sich selbst. Es geht neben dem Glauben her. Glauben und Wissen sind parallele Linien, die nie aufeinander wirken, wie Seele und Leib bei den Occasionalisten. „In der That", sagt Franz Hoffmann, „begreift man nicht, wie das herbartsche Wissen und das herbartsche Glauben in einem und demselben Kopfe platzgreifen konnten. Das Wissen und das Glauben ergänzt sich nicht, sondern jedes widerspricht dem anderen, und sucht sich diesen Widerspruch nur dadurch zu verbergen, daß jedes das andere ungebührlich einschränkt. Denn man sage, was man wolle, so fühlt sich doch das herbartsche Wissen durch den Glauben eingeschränkt und gehemmt, da es sich zu einem selbstbewußten Widerspruch mit dem Glauben nicht forttreiben darf, und das herbartsche Glauben fühlt sich durch das Wissen eingeschränkt und gehemmt, da es dem Wissen nicht allen Raum entziehen und versperren darf, und so kommt es dann natürlich nur zu einem halben Wissen und zu einem halben Glauben, obgleich auch diese Halbheiten sich widersprechen".

Herbart findet ja überall Widersprüche, die er durch Bearbeitung der Begriffe zu entfernen sucht. Die Begriffe des unmittelbar Gegebenen sind ihm mit Widersprüchen behaftet. Im Begriff der Ursache und Wirkung, im Begriff des Dinges mit mehreren Merkmalen, im Begriff der Veränderung liegen ihm Widersprüche. Fragen wir hier nicht, ob er nicht Widersprüche auch dort sieht, wo in der That keine sind. Fragen wir lieber, warum er sich auf der Oberfläche der Dinge hält, warum er die Widersprüche, das Irrationale, nicht durchweg, also im kreatürlichen Sein überhaupt findet?

---

1) Wenn Harnack („Lehrbuch der Dogmengeschichte." 2. Aufl. Freiburg 1888, II, 45) sagt: „Es handelt sich um eine allgemeine, durch das Christenthum geschaffene geistige Atmosphäre, die vor allem eine Erstarkung des individuellen Elements und damit die Idee der geschlossenen in sich lebendigen und verantwortlichen Persönlichkeit zur Folge gehabt hat", und wenn er somit andeutet, daß die Idee der Persönlichkeit von der Kirche dieser Atmosphäre erst für ihre Theologie entnommen sei, so muß dagegen protestirt werden. Diese Idee hatte die Kirche aus ihren ersten originalen gottgegebenen Ursprüngen.

Auch unsere Neukantianer, diese kleine Abschweifung sei gestattet, wissen sehr wohl darzuthun, daß der Gottesbegriff im Menschen eine psychologische Nothwendigkeit sei, daß wir ihn als eine unumgänglich sich einstellende Funktion des menschlichen Geistes zu erachten haben. Sie können auch, wie Ritschl, hinzufügen, daß der Gottesbegriff die natürliche „Kompensation" sei, durch welchen der menschliche Geist die Hemmungen und die Unselbständigkeit, in denen er sich der umgebenden Welt und Natur gegenüber immer erblicke, immer neu auszugleichen, den Mangel seines relativen Soseins immer neu aufzuheben trachte. Sie können auch darthun, wie wir durch die religiöse Weltanschauung und die damit gewonnene Beziehung zu Gott und Abhängigkeit von Gott die peinliche Abhängigkeit von der Welt weniger fühlbar zu machen suchen, indem, wie Ritschl sagt, jene Abhängigkeit von Gott dem Menschen „seinen Werth verbürgt, mit und durch Gott ein eigenthümliches Ganze zu sein". Niemals aber werden sie, und gerade je gewissenhafter sie Kant folgen, beweisen können, daß dieser Gottesbegriff mehr als ein Postulat, und mehr als eine innere Nothwendigkeit, mehr als eine vielleicht ziemlich habituelle Illusion, als ein Ideal sei, an welches sie glauben. Nie werden sie aus diesen subjektiven Denkoperationen heraustreten und statt einer nur idealen inneren Existenz das reale und objektive Sein und Wirklichsein des Gottesbegriffs als Gott selbst, als wahrhaft außer uns existirenden beweisen können. Dies sieht Herrmann mehr als einmal ein. Man sollte endlich ablassen, meint er, den dogmatischen Materialismus unserer Tage mit wissenschaftlichen Widerlegungen zu bekämpfen. Mit anderen Worten: Lassen wir die Philosophie lieber ganz beiseite!

Doch kehren wir zurück! Herbart hat den inneren Widerspruch des Fichte'schen und eigentlich jedes Idealismus wirklich aufgezeigt. Hier seine That. Allerdings sind wir demnach in unseren Begriffen eingeschlossen. Aber es ist, zeigt er selbst, doch völlig verkehrt, aus dem Umstande, daß nur Begriffe über die wirkliche Natur der Außendinge entscheiden können, schließen zu wollen, daß jene Dinge deshalb nichts anderes seien als unsere Begriffe von ihnen. Nun denn, warum dies nicht auf die Welt des Unendlichen anwenden? Wenn Herbart doch von dem Schein auf das Sein der Realen schließt, warum denn nicht von dem Sein des Realen auf das des Absoluten? Dort wurde auf das Sein der Realen geschlossen, obwol ihre Qualität unbekannt blieb. Warum schließt Herbart nicht trotz der Unbekanntschaft hinsichtlich der Qualität des Absoluten dennoch und ebenso auf das Dasein desselben?

Hier stehen wir an dem Punkt, der uns zu der Frage drängt, ob unter den Voraussetzungen der Schule Herbart's eine positive Lösung der Frage möglich sei, auf die es allein hier ankommt, der Frage nämlich, wie die Spekulation des positiven Christenthums des pantheistischen Einschlags entledigt werden könne?

Die neue spekulative Theologie arbeitet mit dem Begriff des Organismus. Ihre Weltanschauung ist die organische. Darin liegen Fortschritt und Gefahr zugleich. Zunächst bietet der Begriff des Organismus uns das Gesammtbild sehr vortheilhaft zu verallgemeinernder und ins Große zu verwendender Thätigkeiten

wie diejenigen der Aneignung, Ausscheidung, Selbstergänzung, des Beharrens der gegebenen in dieser Arbeit kreisenden Einheit in jedem Wechsel. Diese Einheit auf das All der Dinge und den Geist des Schöpfers bezogen, gab eine lebendige Einheit beider, und eignete sich für Darstellung des absoluten Lebens als Wurzel und Einheit aus ihm sich entfaltender und dennoch von ihm getragener Vielheit. Diesen Taumel suchten wir als solchen zu beweisen. Er sinkt überall völlig erschöpft in den Monismus.

Ganz anders die mechanische Theorie. Sie kennt kein Real-, sondern nur ein Formal-Allgemeines. Denn das Besondere bleibt in seinem spröden Recht an sich. Die Besonderen müssen ja das Ganze bilden. Nicht als Aggregat von Atomen; denn dem System der einfachen Wesen fehlt es nicht an „begriffsmäßiger Einheit“. Ohne die Selbständigkeit der Intelligenzen und Weltwesen aber, behauptet die mechanische Auffassung, „gehen alle christlichen Lehren und Wahrheiten in ebenso unwürdigem als haltlosem Begriffsspiel zu Grunde“. Und dem stimmen wir bei. Aber mit dieser Rettung der Einzelnen, und damit der Bedeutung auch der Persönlichkeit, vor dem Abgrund der alles verzehrenden Einheit, ist auch der, nicht hoch genug anzuschlagende, Beitrag der mechanischen Theorie für die Lösung transscendentaler, das Wesen und Wirken des Absoluten betreffender Fragen abgeschlossen.

Bei Kant stellte die menschliche Vernunft sich die solenne Unfähigkeitserklärung aus, das Dasein Gottes zu beweisen. Wer aber hat jemals im Ernst glauben können, daß diese Verzichtleistung dem Glauben förderlich sei? Schopenhauer schließt weit richtiger, daß es mit dem Dasein Gottes nicht viel auf sich haben könne, wenn es unmöglich sein solle, dasselbe zu beweisen. Wir sagen umgekehrt: es kann mit dem Dasein des Endlichen nicht viel auf sich haben, wenn der Begriff des Unendlichen dasselbe nicht bestimmt und definirt. Nur in seiner Setzung durch das Unendliche wird das Endliche als solches erkannt. Denn nur aus einem Ganzen heraus wird das Einzelne erklärt. Dieses Ganze aber wird unsere Vernunft immer suchen. „Die Spekulation beginnt“, sagt W u n d t („Ethik.“ Stuttgart 1886), „sobald hypothetische Elemente in die Begriffsbildung eingehen, die nicht der Erfahrung entnommen, sondern ihr unter dem Einfluß der Einheitsbedürfnisse unseres Denkens hinzugefügt werden.“ Die Frage ist nur die, ob nicht dies Einheitsbedürfniß durch wirkliche Erfahrung bestimmte Unterlage, Richtung und damit nachweisbar wissenschaftliche Berechtigung erhalte?

Geht die Philosophie von der Vielheit der Erscheinungen aus, sichtend, ordnend, vergleichend, um begrifflich dem die Einheit in der Mannichfaltigkeit suchenden Bewußtsein Genüge zu thun, gelangt sie also von hier aus, also aus dem Umkreis, zu der Frage, wie alle diese Phänomenen in ein darauf hin zu suchendes Ganze des Erscheinenden sich einordnen lassen, so geht umgekehrt die Theologie, wiewol ebenso empirisch, von der erfahrenen Mitte und Einheit der Dinge, vom Ganzen, aus, in welches das Ich sich aufgenommen weiß, und sucht nun abwärts steigend die Vielheit des Erscheinenden zu jener Ganzheit, Mitte und Einheit in Verhältniß zu setzen. Wir besitzen aber, wiederhole ich aus einer

früheren Abhandlung („Die empirische Grundlage christlicher Spekulation“ in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“, Bd. 65) ein ganz bestimmtes Erkenntnißprinzip, von welchem aus wir das Ganze der Offenbarung nachkonstruiren und systematisch, annähernd allerdings nur, entwickeln können. Das spekulirende, nachkonstruirende Subjekt ist das auf Grund bestimmter Sollicitation von außen bestimmten neuen Lebens, auf Grund eines inneren Gewordenseins sich neu erfassende Ich, das Ich, welches, auf sich selbst reflektirend, an seiner Wurzel sozusagen zunächst hinabgeht, auf seinen eigenen Grund geht, und darin seine tiefe Bezogenheit auf eine jenseitige Einheit und persönliche Mitte der Dinge, und damit dann auch zugleich seine tiefe und ursprüngliche Veranlagung für jene Mitte erblickt, sich also selbst erst wahrhaft findet. Das reflektirende Ich findet sich in sich und in seiner Subsistenz in einer ihm wiedergeöffneten und in ihm sich öffnenden Realwelt. Das Ich findet sich damit zugleich als Organ dieser Welt und speciell ihrer Mitte als des absoluten Hauptes. Und indem es sich in diesem seinem Gewordensein empirisch erfaßt, und als Organ erfaßt, erfaßt es zugleich den Organismus einer Welt, deren Theil es ist, und die organisirende Mitte selbst. Kam nun jenes neue im Individuum entstehende, die tiefe Veranlagung enthüllende geistliche Leben im Ich nicht auf dem Wege peripherischer sinnlicher Wahrnehmung und mittelbaren Wissens, kam es auf demjenigen centraler Sensation, oder der Beziehung zu einer noch verhüllten und insofern jenseitigen Welt durch bestimmte Mittel, kam es dem durch die Denkoperationen des natürlichen Bewußtseins nicht zu befriedigenden Ich des Gewissens, so muß dies Ich empirisch zu der Einsicht gelangen, daß es jetzt erst zu einem Standpunkt kam, welcher im Anschluß den Aufschluß gewährt, ein Standpunkt, durch den es, an der Mitte der Dinge participirend, den Ueberblick über die sinnlich erscheinende Welt, und zwar jetzt erst, ermöglicht findet. In der centralen Tiefe, dem Gewissen, hat das Uebermenschliche sich den Eingang eröffnet, und damit ist dem Ich der Eingang in sich und der Zugang zu der für unsere Sinnorgane jenseitigen Welt eröffnet.

Doch sehen wir davon hier ab, wie vermöge der in die Mitte der Dinge und seiner Selbst eingerückten Stellung das denkende Ich die jenseitige und diesseitige Welt begreift, immer annäherungsweise und vielfach gebrochen, intuitiv umkreist, und in ihrer formalen Einheit diese Welten umfaßt, um sie dann auch begrifflich herauszustellen. Blicken wir dagegen auf die von unserem geistigen Gewordensein, als empirischer Grundlage, aus uns eröffnete geistige Welt, so ist die Erkenntniß derselben als uns umgebenden geistigen Organismus eine, wie wir sagten, Rekonstruktion. Denn wie der Osteolog von empirisch gegebener Grundlage, etwa von einem unscheinbaren Wirbelknochen eines beliebigen Säugethieres aus das Ganze des Skeletts geistig wieder aufbaut, und dann aus diesem Ganzen wiederum das Einzelne schließlich nur versteht, so rekonstruirt das Individuum als Organ des geistigen Organismus, der Realwelt, deren Glied es ist, annähernd aus sich heraus das Ganze dieses Organismus, sowie es wiederum als Einzelnes

aus diesem Ganzen nur verstanden wird, und in diesem Ganzen, sagen wir des göttlichen Haushalts, des Reichs, sich erst selbst versteht.

Diese erkenntnißtheoretischen Erörterungen sollen uns nur den Weg zu denjenigen Andeutungen (denn weiteres kann hier nicht gegeben werden) bahnen, auf die es uns ankam, um zu zeigen, wie der in unserer Theologie herrschende pantheistische Zug gründlich getroffen werden könne, welcher immer sowol die reine Aseität des göttlichen Wesens, als die reine Schöpfung, die Schöpfung als freien Willensakt, bedroht. Erinnern wir wieder an Bekanntes. Biedermann hat Gott als reinen Geist, nicht als Persönlichkeit. Warum nicht? Persönlichkeit kann nach ihm nur vom endlichen Geiste ausgesagt werden. Denn Persönlichkeit, so setzt er hinzu, ist allerdings die vollendete „Erscheinungsform" des Geistes. Nun erscheint aber der Geist nicht als Geist; sondern zum Substrat und zur Form seines Erscheinens hat er das endliche sinnliche Dasein, die Leiblichkeit. „An dieser hat der Geist als endlicher seine Erscheinungsform, und seine vollendete Erscheinungsform ist allerdings die Persönlichkeit." Also mit anderen Worten, Gott ist nicht Persönlichkeit, da er keine Naturseite hat. Denken wir ihn, so ist er also nur absoluter Geist. Als Persönlichkeit haben wir ihn nur in der Vorstellung, d. h. „wir schauen das rein Geistige abstrakt-sinnlich an".

Hier muß uns zuerst auffallen, daß der Geist zur Form seines Erscheinens nur „das endlich-sinnliche Dasein" haben soll. Es gibt ja doch vielmehr Bethätigungen des Geisteslebens, die durch jenes „Dasein", welches doch nur ein vorübergehendes So-sein darstellt, nicht vermittelt, welche vielmehr unmittelbar wirksam werden. Wir beziehen uns hierfür der Kürze wegen nur auf Fichte's Anthropologie. Mit Fichte läßt sich behaupten, daß die peripherischen, vermittelnden Sinnesorgane nicht die einzigen, auch sogar nicht die eigentlich normalen Beziehungen zur Außenwelt darstellen. Es gibt eine unvermittelte, unserem Gesichtskreis, wenigstens hinsichtlich der Mittel sich entziehende, centrale Wirkungsweise unseres Geisteswesens. Für diese Wirkungsweise wird dem endlichen Geiste eine Summe von Organen zu Gebote stehen müssen, die wir als Leiblichkeit bezeichnen dürfen. Und so sehen wir nicht, was denn hindere, hinter der sinnlichen endlichen Leiblichkeit Ansätze für eine übersinnliche und pneumatische anzunehmen, die in einer erhöhten jenseitigen Daseinsform zur Entfaltung kommt. Ist es logisch statthaft, an endliche pneumatische Leiber zu gelangen, welche in einer jenseitigen Welt erst zu einer entsprechenden Erscheinung kommen, die den endlichen Geistern völlig entspricht, so folgt weiteres von selbst. Gibt es eine diese sichtbar tastbare Naturwelt überragende Leiblichkeit, haben wir in dieser Annahme einen wirklich logisch vollziehbaren Begriff vor uns, und ist diese Form der Leiblichkeit sogar die normale, die Geistigkeit nicht mehr beengende und verdeckende, sondern voll ausdrückende Existenzform individueller endlicher Geister, so ist nicht wol einzusehen, was ferner uns hindern könnte, dem Absoluten eine nicht ihm gesetzte, wol aber von ihm zu setzende, Form, Ausgestaltung oder Herrlichkeit beizulegen. Und könnte hierin an sich nichts dem reinen Geist Widersprechendes gefunden werden, wenn er in kräftevoller geistgetragener Erscheinungsform sich ausgestaltend frei projiciren

würde: nun so hätten wir ja damit alle Vordersätze und Bedingungen, welche Biedermann dort fordert, wo er von Persönlichkeit zu reden ein Recht zu haben glaubt. Wir haben nicht dasselbe Interesse. Wir bedürfen nicht einer Leiblichkeit Gottes zur Herstellung eines Begriffs wirklicher Persönlichkeit desselben. Diese Persönlichkeit steht uns vielmehr von vornherein fest.

Aber wir finden in dem, was man „Natur in Gott" genannt hat, trefflichen Hülfssatz für Folgerungen nach zwei Richtungen hin. Zunächst für bestimmtere Fassung des göttlichen Wesens. Darin hat Dorner („System der christl. Glaubenslehre", I, 224) vollkommen recht, daß „in Gott selbst ein Analogon von Natur zu setzen" sei. Und dieses Bedürfniß ist mit der Bestimmung schon gegeben, die Dorner auch geltend macht: „Gott hat keine Schranken, wol aber hat er Bestimmtheit in sich". Nun ja, gerade auf diese Bestimmtheit kommt es dem Pantheismus gegenüber uns an. Der Ausdruck „Natur in Gott" ist allerdings verfehlt. Darin muß man Frank recht geben („System der christl. Wahrheit", I, 124). Er erweckt immer leicht den Anschein, als ob dies Gesetzte ein Gott Entgegengesetztes, von ihm, wie in den Vorstellungen Jakob Böhme's, erst zu Ueberwältigendes wäre. Harleß und Martensen haben über diese Dinge hinlänglich geredet.

Aber diese von Gott frei, wie, wo und wann er will, gesetzte natürliche Erscheinungsform determinirt ihn so, daß er, in der Fülle eigenen inneren Lebens kreisend, und nun auch in naturhafter Kontraposition und nach Außen-Stellung sich ausgestaltend, in sich geschlossenes und befriedigtes geist-leibliches Leben ist, also einer Kontraposition, die es sonst in endlicher Naturwelt finden müßte, nicht mehr bedarf. Die Lösung unserer Frage liegt also einfach darin, daß wir die pantheistische Formel omnis determinatio est negatio auch hierdurch geradezu auf den Kopf stellen. Wir werden dann, wie gesagt, erst den Gottesbegriff erhalten, welcher uns die Aseität des Absoluten verbürgt, während die abstrakte Geistigkeit eines jenseitigen ens simplicissimum immer zur Schöpfung als nothwendigem Komplement hintreibt.

Damit sind wir unbemerkt schon zur zweiten der Forderungen gelangt, deren Ableitung aus dem Begriff jener schaubaren, von der Schrift gezeigten Erscheinungsform des göttlichen Wesens wir dem Pantheismus gegenüber bedürfen. Wie durch jenen Begriff erst die volle, bestimmte, konkrete Gestalt des Unendlichen fern von der abstrakten Gedankenblässe des Idealismus völlig hergestellt wird, so auch erst der klare Schöpfungsbegriff. Weisen wir indeß, an einem Beispiel nur, sofort den Irrweg ab, zu dem eine verkehrte Auffassung jener „Natur" verleitet. Denken wir nur an Fichte. Der jüngere Fichte stellte gleichfalls das Postulat einer Natur in Gott auf, jedoch nicht ohne sofort zu weit zu gehen. Denn wenn er „dieses reale und dennoch durchgeistete Element" in Gott zur „centralen Wurzel" und dem „ewigen Wesensgrund alles Realen macht" („Zeitschrift für Philosophie", Bd. 21, S. 95), so fällt er damit offenbar in den Neuplatonismus und damit in den schönsten Pantheismus zurück. Denn diese Natur in Gott ist eben verkehrt bestimmt worden. Sie hat bei Fichte das Bestreben, sich vom Geistwesen Gottes

zu „emancipiren“. Ihr Begriff ist eben von den Schlacken bei Böhme und Baader noch nicht befreit und rein dargestellt.

Dort indeß, wo man besonnen die Kontraposition des Geistes, nämlich das Naturleben, statt in die Welt in das Göttliche verlegt, dort gewinnt man ein Göttliches, welches vollkommen weltfrei ist, weil es den allem Lebendigen anhaftenden, weil zum Begriff des Lebens überhaupt gehörenden anderen Pol als Gegensatz (aber nicht als Widerspruch) ewig an sich hat. Und dort hat man eine wirklich freie Schöpfung als freie Setzung des Nicht-Ich-Gedankens in Gott. Man hat festgehalten und darauf kommt uns alles an, „daß Gott der Welt substantiell selbständig und insofern äußerlich gegenübersteht. Keineswegs jedoch wie ein menschlicher Künstler seinem Werke, zu dessen Bildung er bereits vorhandenes Material nimmt“. So Flügel (S. 331). Die der Spekulation des Jahrhunderts eigenthümlichen pantheistischen Züge, durch Verwendung einer naturhaften Kategorie, wie diejenige des Allgemeinen und Besonderen, immer neu sich empfehlend, werden auf diesem Wege erst gründlich gebrochen. In der Geisteswelt: formale Einheit der real unterschiedenen Vielen, in der Naturwelt: materiale Einheit der formal unterschiedenen Vielen. Halten wir dies fest. Und diese Welten, These und Antithese, entstammen in freier Setzung dem göttlichen Wesen, als dessen Kontraposition die beiden Seiten desselben widerspiegelnd. So nur sind wir von jeder Eradiation und Emanation los.

Wir stehen am Abschluß. Den orientalischen Emanatismus hatte die alte Kirche, soweit er als Denkform berechtigt war, im Trinitätsdogma verwendet, aber damit auch hinter Schloß und Riegel gelegt. Er ist dennoch niemals aus der Anschauung völlig verschwunden. Denn er ist allerdings das Denken des natürlichen Menschen. Dies gezeigt zu haben, ist ein Verdienst Flügel’s. Ich setze nur hinzu: des natürlichen Menschen und des germanischen Stammes. Im Realismus eines Anselm, eines Wilhelm von Champeaux ist der Pantheismus so deutlich, wie man es nur wünschen könnte, erschienen. Aber seit einem Jahrhundert ist er als verbreitete, in Monismus und Materialismus praktisch bedeutende Denkweise in großer Mächtigkeit zu Tage getreten. Beißend genug schildert Anton Günther („Eurystheus und Herakles.“ Wien 1843, S. 524) die pantheistische Weisheit als „Mantel der deutschen Philosophie, als Quodlibet aus indischen Lappen kunstreich mittels germanischen Zwirn und Nadel zusammengeheftet“, und E. von Hartmann läßt in seiner „Selbstzersetzung des Christenthums“ Heinrich Heine sagen, der Pantheismus sei die verborgene Religion Deutschlands. Was man will, zeigt uns Dühring („Der Ersatz der Religion.“ Karlsruhe 1883, S. 9): „Die römische samt der griechischen Welt wurden in ihrer Verkommenheit vom Orientalismus überflutet, der sich festsetzte wie der Wurm im morschen Holz. So ist die Stetigkeit der europäischen Völkerentwickelung gleichsam durch asiatische Barbarei unterbrochen worden“. Diese Barbarei ist natürlich das Christenthum. Diesen Asiatismus müssen wir von uns schleudern. Hierfür wird „auf das Wiederhervorbrechen des germanischen Urgeistes zu rechnen sein“. Nun ja, wir stehen in einer Periode der Renaissance.

Diese Renaissance aber, in deren Bewegung wir das moderne Denken aufgenommen sehen, greift tiefer, als jede frühere. In ihr schlägt der immer pantheistisch bildende alte Naturgrund der arischen Völkerfamilie nach tausendjähriger Herrschaft des Christenthums wieder durch. Nachdem lange die christliche Kultur es versucht hat, den Volksbestand des Abendlands zu durchdringen, zeigt es sich, daß diese Kultur nicht vermochte, in den Grund zu dringen, die tiefste Denkweise gründlich umzugestalten. Der wilde Naturgrund tritt wieder aus der Tiefe, in die er geworfen, in die Höhe, und ruft die Kirche zu neuen Kämpfen mit neuen Waffen. Helfen Kantianer und Herbartianer uns dazu, wie wir gelegentlich zu zeigen nicht unterließen, so werden sie uns in dieser Beziehung willkommen sein.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Die Bedeutung der Taufe im Neuen Testament.

Von **Eduard Bossert**, Stadtpfarrer zu Heimsheim in Württemberg.

---

1. Die Johannestaufe. Von den beiden Katechismen Luther's her sind wir gewohnt, die biblische Grundlage der Lehre von der Taufe in den Stellen Matth. 28, 19 und Mark. 16, 16 zu suchen, deren Inhalt wir als die Einsetzungsworte der Taufe zu bezeichnen pflegen. Wir werden aber, um die Bedeutung der Taufe im N. T. richtig zu würdigen, besser thun, wenn wir unseren Ausgang von der Betrachtung der Johannestaufe nehmen. Denn Schleiermacher's Satz („Der christl. Glaube" § 136, 1), daß Christus „seine Einsetzung an etwas schon Vorhandenes angeknüpft hat und die Taufe schon geschichtlich bedingt war durch den Zusammenhang mit der Verkündigung des Johannes" wird wol seine Richtigkeit haben. Man pflegt die Johannestaufe allerdings sehr niedrig zu taxiren und kann ihren „rein präparatorischen" oder „blos symbolischen" Charakter nicht stark genug betonen, sodaß man fast versucht sein möchte zu fragen, ob denn die Vornahme einer so bedeutungslosen Ceremonie nicht der reinen Willkür des außergewöhnlichen Mannes entsprungen sei und ebenso gut hätte unterbleiben können. Allein das N. T. läßt der Bedeutung der Johannestaufe eine ganz andere Beurtheilung angedeihen. In der Praxis des Taufens erblickt es durchaus nicht ein untergeordnetes, unwesentliches Beiwerk zu dem Berufswirken des Täufers, sondern setzt geradezu dessen Höhepunkt darein, wie ja schon die Zeitgenossen dieser Schätzung der Johannestaufe Ausdruck gaben, indem sie den Urheber mit dem Beinamen „der Täufer" bezeichneten. Wenn Apg. 1, 22 bei der Ergänzungswahl des Apostelkollegiums als Qualität des zu Wählenden festgesetzt wird, daß er „von der Taufe Johannis an" bis zum glorreichen Abschluß des irdischen Lebens des Herrn einen ununterbrochenen Verkehr mit Jesu und seiner Jüngergemeinde unterhalten habe, so erscheint der Lebensberuf Johannis geradezu in sein Taufen gesetzt. Auf derselben Voraussetzung beruht die Frage, welche der Herr nach Matth. 21, 25 an die Abgeordneten des Synedriums gerichtet hat: „Woher war die Taufe Johannis? war sie vom Himmel oder von den Menschen?" Wenn dieser Frage unstreitig die Ueberzeugung Jesu zu Grunde liegt: die Taufe Johannis war vom Himmel d. h. von Gott, so hat der Herr hiermit seinen Vorgänger ausdrücklich als von Gott zum Taufen beauftragt und bevollmächtigt anerkannt. Aufs entschiedenste aber hat der Herr die Thatsache, daß Johannes in seinem Taufen einen bestimmten Gotteswillen vollzogen hat, dadurch bekräftigt, daß er sich in eigener Person dieser Taufe unterzogen und die Bedenken des Täufers mit der Erklärung zurückgewiesen hat: „Laß nur; denn so ziemt sich für uns, alle Gerechtigkeit zu

erfüllen" (Matth. 3, 13–15). Diese thatsächliche Anerkennung der Johannestaufe als einer gottgewollten Einrichtung seitens der höchsten Autorität muß für unsere Beurtheilung von maßgebender Bedeutung sein.

Indem wir diese göttliche Bevollmächtigung Johannis zu seiner Taufpraxis feststellen, wollen wir aber nicht behaupten, diese Thätigkeit sei eine ganz unvermittelte gewesen; sie hatte vielmehr ihre bestimmten geschichtlichen Anknüpfungspunkte. Man hat zu diesem Behufe an die Proselytentaufe erinnert, welche in einem Reinigungsbade bestand, das die zum Judenthum förmlich Uebertretenden nach erfolgter Beschneidung zu nehmen hatten, und hielt für wahrscheinlich, eben dieses Reinigungsbad habe dem Täufer als Vorbild vorgeschwebt. Das Vorkommen der Proselytentaufe ist aber erst aus viel späterer Zeit bezeugt; ob damals schon dieser Gebrauch üblich war, ist eine sehr unsichere Sache. In der That hat man auch gar nicht nöthig, die Analogie der Proselytentaufe herbeizuziehen; die Johannestaufe hat ihre Wurzeln im A. T. Zunächst steht sie im Zusammenhang mit den längst bestehenden im Gesetz angeordneten Lustrationen, welche man levitische Waschungen zu nennen pflegt. Alle Berührungen mit Todtem, mit Aussätzigem, gewisse Ausflüsse des menschlichen Körpers galten als etwas mit dem Charakter der heiligen Gottesgemeinde Unvereinbares und hatten Unreinheit und zeitweiligen Ausschluß des betreffenden Individuums aus der Gemeinde zur Folge. Die verlorene Reinigkeit war nach dem Gesetze vorzugsweise mittels Waschungen herzustellen, welche theils einzelne Körpertheile theils den ganzen Körper betrafen, und im letzteren Falle mittels völliger Untertauchung, die nach 3 Mose 15, 13 im fließenden Wasser zu geschehen hatte, vorgenommen wurden.

Auch diese Vorschriften, so äußerlich sie zu sein scheinen, waren doch nichts weniger als bedeutungslose Ceremonien. Indem sie in dem Israeliten das Bewußtsein wach erhielten, daß das ganze Leben des Menschen von der Geburt bis zum Tode mit der Sünde durchflochten ist, riefen sie das Bedürfniß nach Entsündigung hervor und hielten es lebendig; sie waren daher eines der mancherlei Erziehungsmittel auf Christum hin. Bei der zur Zeit des N. T. herrschenden pharisäisch-gesetzlichen Richtung der jüdischen Frömmigkeit wurden wie ähnliche Uebungen so auch diese Waschungen und Untertauchungen viel häufiger angewendet, als das Gesetz vorschrieb (vgl. Mark. 7, 2 ff.; Luk. 11, 38). In den Augen der Zeitgenossen dürfte daher das von Johannes im Jordan vorgenommene Untertauchen der auf die Erfüllung der Verheißungen Wartenden nichts so auffallendes gehabt haben wie für uns. Abweichend von der üblichen Sitte war hauptsächlich der Umstand, daß nicht der Untertauchende selber das Tauchbad vornahm, sondern daß Johannes es that. Da er das Taufen in unmittelbaren Zusammenhang mit seiner Verkündigung von der Nähe des Gottesreichs brachte, konnte keine andere Absicht zu Grunde liegen als das Bewußtsein zu wecken: der Messias bedarf ein Volk, eine Gemeinde, welche, von der Schuldbefleckung gereinigt, fähig ist, sein Heil zu erlangen und in sein Reich einzugehen.

Ein weiterer geschichtlicher Anknüpfungspunkt der Johannestaufe lag in jenen prophetischen Stellen des A. T., nach welchen die erwartete Heilszeit durch

eine Reinigung des Volkes von seiner Sündenschuld eingeleitet werden sollte. Hierher gehört hauptsächlich Ez. 36, 25: „Ich will reines Wasser über euch sprengen, daß ihr rein werdet. Von aller euerer Unreinigkeit und von allen eueren Götzen will ich euch reinigen“. Diese Entsündigung des Volkes ist diejenige Gottesthat, welche als Vorbedingung der vollen Verwirklichung des messianischen Heils vorausgeht. Erst nachdem diese Bedingung erfüllt, die Reinigung von der Schuldbefleckung hergestellt sein wird, kann dem Volke das messianische Heil selber geschenkt werden, welches nach V. 26 f. in der Verleihung des Geistes Gottes und in der Erneuerung des Herzens und des Lebens durch denselben besteht. Indem Johannes das Volk zum Gelöbniß der Sinnesänderung anregte und den Bußfertigen Vergebung der Sünden in Aussicht stellte, beides aber mit dem Untertauchen unter das Wasser besiegelte; indem er ferner den unmittelbar bevorstehenden Anbruch der messianischen Zeit ankündigte und dem Messias das Taufen mit dem H. Geist vorbehielt: hat er sich als das von Gott berufene Werkzeug bekannt, dessen Aufgabe es ist, das Volk in den Ez. 36 bezeichneten Stand der Reinheit zu versetzen, welcher die Vorbedingung für die messianische Heilszeit ist. In diesem Sinne ist er es, der dem Messias den Weg zu bereiten hat; weshalb er sich Joh. 3, 29 den Freund des Bräutigams nennt, welcher letzterem die Braut als eine reine Jungfrau zuzuführen hat. Bei dieser unverkennbaren Beziehung, in welche Johannes seine Person und sein Wirken zu messianischen Verheißungen setzte, ist es nicht zu verwundern, daß das Synedrium das amtliche Einschreiten für angezeigt hielt, von welchem Joh. 1, 19 ff. berichtet wird, und wobei der Täufer insbesondere nach dem Grund der Berechtigung seines Taufens gefragt wird.

Der Zusammenhang der Johannestaufe mit den levitischen Waschungen tritt auch darin zu Tage, daß der neutestamentliche Sprachgebrauch die Taufe mit demselben Ausdruck bezeichnet wie jene Waschungen. Der hebräische Terminus רָחַץ, welchen die LXX mit λούεσθαι wiedergeben, wird im N. T. durch βαπτίζειν übersetzt, so Mark. 7, 4; Luk. 11, 38. In Hebr. 9, 10 werden die levitischen Waschungen mit διάφοροι βαπτισμοί bezeichnet und zu den äußerlichen Satzungen gezählt, welche blos bis zur Zeit der Richtigstellung auferlegt sind. Hebr. 6, 2 werden in dem Ausdruck βαπτισμοί, über welche die (judenchristlichen) Leser die grundlegende Belehrung empfangen haben, die jüdischen Waschungen, die Johannestaufe und die christliche Taufe zusammengefaßt. βαπτίζω ist erweiterte Form von βάπτω = eintauchen, welches letztere Wort Luk. 16, 24; Joh. 13, 26 vorkommt. Die Verbalendung —ιζω bezeichnet nach der Grammatik entweder die öftere Wiederholung der durch den Stamm ausgedrückten Handlung oder auch ein Betreiben, ein solennes Vornehmen derselben. Können wir an erstere Bedeutung 2 Kön. 5, 14 denken, wo das siebenmalige Untertauchen des syrischen Feldhauptmanns Naeman in den Jordan mit βαπτίζεσθαι gegeben wird, die einzige Stelle, wo in den LXX der Ausdruck gebraucht wird, so liegt bei dem im N. T. üblichen Gebrauch des Wortes die andere Bedeutung näher, wonach das Untertauchen als eine Handlung mit feierlicher religiöser Abzweckung bezeichnet wird. Eine Wiederholung der Handlung fand ja bei Johannes nicht statt; eben in der Einmaligkeit

der Untertauchung, welche damit um so bedeutsamer erscheinen mußte, liegt ein unterscheidendes Moment im Vergleich mit dem unzähligemal wiederholten levitischen Waschungen. Ein weiterer Unterschied ist, wie bereits erwähnt, darin begründet, daß die Untertauchung nicht von dem Täufling vollzogen wurde, sondern von Johannes, während die levitischen Waschungen von dem zu Reinigenden selber vorgenommen wurden. Doch ist je und je auch die levitische Waschung von anderen Personen verrichtet worden, z. B. von Mose an Aaron und seinen Söhnen bei ihrer Einweihung zum Priesteramt 3 Mose 8, 6; 2 Mose 29, 4. Dasselbe war angeordnet bei Gelegenheit der Einweihung der Stiftshütte 2 Mose 40, 12; auch nach 4 Mose 19, 9 hatte der Reine den Unreinen mit dem Reinigungswasser zu besprengen.

Noch mehr aber als in der Identität der sprachlichen Bezeichnung tritt der Zusammenhang der Johannestaufe mit der levitischen Abwaschung in der Gleichheit der Abzweckung hervor. Beidemal handelt es sich um Entsündigung im Sinne der Reinigung von der Schuldbefleckung. Das diesen Begriff ausdrückende Wort καθαρισμός, welches Mark. 1, 44 (= Luk. 15, 14) und Joh. 2, 6 von der levitischen Reinigung gebraucht wird, findet sich Joh. 3, 25 auf die Johannestaufe und auf die von den Jüngern Jesu vorgenommene Taufe angewendet. An diesem Punkte kommt aber auch die höhere Würde der Johannestaufe gegenüber den levitischen Waschungen zur Geltung. Während die letzteren nur Herstellung einer äußerlichen ceremoniellen Reinigung bewirkten, ist dagegen der Zweck der Johannestaufe die Reinigung von sittlicher Befleckung, von Sündenschuld. Die Befleckungen, gegen welche die Reinigungsmittel des Gesetzes anzuwenden waren, sind nicht persönliche Verschuldungen, sondern nur die äußerlich natürlichen, unvermeidlichen Folgen des Hineingestelltseins in den von der Sünde durchflochtenen Naturzusammenhang; die Befleckungen aber, von welchen die Johannestaufe reinigen will, sind die Folgen sittlicher Vergehungen. Ausdrücklich wird die ἄφεσις ἁμαρτιῶν Mark. 1, 4 als Zweck der Johannestaufe genannt, ebenso Luk. 3, 3. Wenn bei Matthäus diese Zweckbestimmung nicht ausdrücklich genannt wird, so folgt nicht, wie B. Weiß meint, daß dieselbe irrthümlicherweise in die Markus- und Lukasstelle aufgenommen worden ist; vielmehr setzt auch das Matthäusevangelium denselben Zweck voraus. Nach Matth. 3, 5 war ja ein Sündenbekenntniß mit der Taufe verknüpft; ein solches ist doch nicht ohne darauf folgende Absolution vorzustellen, welche durch die Taufe besiegelt wurde. Wenn sodann Johannes nach Matth. 3, 7 den Unbußfertigen erklärt, für sie gebe es kein Entrinnen von dem bevorstehenden Gericht, so liegt hierin stillschweigend mit eingeschlossen, daß den Bußfertigen eine Errettung vom Zorne Gottes in Aussicht gestellt wurde; solche Zusicherung konnte aber doch nur auf Grund der Sündenvergebung geschehen. Die Ansicht, daß die Johannestaufe nur Anregung zur Sinnesänderung geben und Verlangen nach Sündenvergebung wecken sollte, aber noch nicht wirkliche Sündenvergebung vermitteln konnte, stimmt also nicht mit den Aussprüchen der Evangelien überein, wonach die Johannestaufe nicht lediglich symbolischen Charakter hatte, sondern wirkliches Gnadenmittel gewesen ist.

Allerdings erhebt sich, wenn wir der Johannestaufe diese Wirkung und Be-

deutung zuschreiben, die schwierige Frage: wenn die Johannestaufe bereits das vorzüglichste Heilsgut des Neuen Bundes vermittelte, wo bleibt dann der specifische Werth des Erlösungswerkes Christi? Aus dieser Erwägung erklärt es sich, daß entgegen der direkten Aussage in Mark. 1, 4 schon im christlichen Alterthum Bedenken gegen die Annahme geäußert wurden, daß die Johannestaufe die ἄφεσις ἁμαρτιῶν bewirkt habe. So ist Tertullian der Meinung, Johannes habe zwar in göttlichem Auftrag, aber nicht in göttlicher Kraft gehandelt; er sollte nur die Menschen zur Buße führen, seine Taufe aber konnte keine himmlischen Güter mittheilen, sondern nur für dieselben empfänglich machen. Augustin hat im Gegensatz zu der in seiner Zeit verbreiteten Meinung, die Taufe des Johannes habe zwar den H. Geist nicht mittheilen, aber Sündenvergebung bewirken können, erklärt, er für seine Person glaube, daß die Sündenvergebung den von Johannes Getauften nur auf Hoffnung zugesichert, aber erst durch Christus wirklich ertheilt worden sei. Auch unter den Scholastikern herrschte die Ansicht, daß die Johannestaufe keinen sakramentalen Charakter besessen, sondern lediglich eine symbolische Handlung mit vorbereitender Abzweckung gewesen sei.

Wird hier die Johannestaufe im Widerspruch mit den Aussagen des N. T. zu niedrig gewerthet, so dürfte andererseits die Behauptung unserer alten Dogmatiker zu weit gehen, daß Johannestaufe und christliche Taufe wesentlich dieselbe Bedeutung haben. Zwar die Sündenvergebung, wie die Johannestaufe sie vermittelte, war eine wirkliche, ebenso sicher wie es die von den Psalmisten und Propheten für ihre Gegenwart in Aussicht gestellte war; sie war nöthig für den bestimmten Zweck, welchem die Johannestaufe diente, auf die Erscheinung des Messias und seines Reiches vorzubereiten, das sündige Volk in dasjenige normale Verhältniß zu Gott zu versetzen, auf Grund dessen ihm das volle Heil geschenkt werden konnte. Aber die durch Johannes vermittelte Sündenvergebung war noch nicht eine den dauernden Gnadenstand, das bleibende Kindesverhältniß begründende, wie dies erst auf der Grundlage des vom Sohne Gottes vollbrachten Versöhnungswerkes und als Wirkung des H. Geistes möglich war. Sonach bleibt zwischen Johannestaufe und christlicher Taufe immerhin ein wesentlicher Unterschied bestehen, wie er ja vom Täufer selber ausgesprochen wurde: „Ich taufe euch mit Wasser, aber er wird euch mit dem H. Geiste taufen“ (Mark. 1, 8; Joh. 1, 33; vgl. Apg. 1, 5; 11, 16).

Bezeichnet der Täufer seine Taufe im Vergleich mit der christlichen Geistestaufe als bloße Wassertaufe, so wird damit freilich der christlichen Taufe ein specifisch höherer Werth zugeschrieben. Doch will Johannes seine Taufe mit diesem Ausspruche gewiß nicht zu einer gehaltlosen Ceremonie, zu einer rein symbolischen Handlung heruntersetzen. Es fragt sich übrigens, ob Johannes mit den erwähnten Worten eine Vergleichung zwischen seiner Taufe und der christlichen ziehen wollte, ob er nicht vielmehr seine Wirksamkeit überhaupt unter dem Bilde der Wassertaufe der Wirksamkeit des Messias gegenüberstellen wollte, wie dies anzunehmen ist bei der Gestalt, in welcher Matth. 3, 11 den Ausspruch berichtet: „Ich taufe euch mit Wasser, aber der Stärkere nach mir wird euch mit dem H. Geiste und mit Feuer taufen“. Da nach dem Zusammenhang unter dem

Feuer nicht die alles Unreine verzehrende Kraft des H. Geistes verstanden werden kann, sondern nur das Feuer des göttlichen Gerichts, so zieht Johannes an dieser Stelle zwischen seiner Wirksamkeit, welche er bescheiden in seiner Wassertaufe versinnbildlicht sieht, und zwischen der Wirksamkeit des Messias eine Vergleichung: der Messias wird die Bußfertigen gleichsam in das Element des H. Geistes, die Unbußfertigen aber in das Element des Zornfeuers eintauchen. Wol wird Matth. 3, 11 als Zweck der Johannestaufe die μετάνοια angegeben, wie diese Taufe auch sonst geradezu βάπτισμα μετανοίας genannt wird Mark. 1, 4; Luk. 3, 3, in der Rede des Paulus in Antiochien Apg. 13, 24 und bei dem Bericht über die Johannesjünger in Ephesus, welche Paulus auf den Namen des Herrn Jesu getauft hat Apg. 19, 4: wenn aber mit der Johannestaufe das Gelöbniß der Sinnesänderung verbunden war, so schließt das die vorangehende Versicherung der Sündenvergebung nicht aus, sondern setzt sie voraus. Sollte die Sinnesänderung von Bestand sein und sich im Leben wirksam erweisen, so konnte dies nur auf dem Grunde der Sündenvergebung sein. Vergebung und Sinnesänderung lassen sich nicht trennen. Beides ist ja auch in der Symbolik der Handlung ausgedrückt: als Waschung bedeutet sie Reinigung von der Schuldbefleckung; als Untertauchen und Wiederauftauchen des Täuflings versinnbildlicht sie das Absterben des alten und das Erstehen des neuen Wesens.

Auch Jesus hat sich von Johannes taufen lassen. Für seine Person konnte er allerdings weder ein Sündenbekenntniß ablegen noch ein Gelübde der Sinnesänderung thun. Aber wie er sich freiwillig unter das Gesetz stellte, so hat er auch diesem Gotteswillen sich zu unterziehen kein Bedenken getragen. Obwol persönlich frei von allem Schuldbewußtsein hat er hiermit sein solidarisches Verbundensein mit seinem schuldbeladenen Volke zum Ausdruck gebracht und sich bereit erklärt, auch alle Konsequenzen dieses Zusammenhangs auf sich zu nehmen, insbesondere in die Fluten der Leiden, die Folgen der Sündenschuld, hinabzutauchen. Mögen übrigens die Gründe, welche den Herrn zu dieser passiven Betheiligung an der Johannestaufe bestimmten, sein welche sie wollten, dieses Getauftwerden bekam für ihn eine besondere Bedeutung dadurch, daß sich unmittelbar daran die Verleihung des H. Geistes knüpfte. Fragt man: wie konnte Jesus bei der Taufe den H. Geist bekommen, welchen er doch bisher schon hatte, von welchem seine ganze Entwickelung beherrscht, sein ganzes Bewußtsein erfüllt war? so ist diese Frage allerdings unlösbar, wenn wir den H. Geist hier als das Prinzip des sittlich-religiösen Lebens fassen; aber die Schwierigkeit verschwindet, wenn wir ihn in demselben Sinne verstehen, in welchem ihn die Weissagung z. B. Jes. 42, 1; 61, 1 dem verheißenen Knecht des Herrn beilegt, welcher vermöge dieser Ausrüstung mit dem H. Geiste als das Werkzeug bezeichnet wird, mittels dessen Gott seinen Heilsrath zur Ausführung bringt. Also nicht als Grund und Kraft gottgefälligen Lebens empfängt der Herr bei seiner Taufe durch Johannes den H. Geist, sondern als Kraft zur Ausrichtung des messianischen Berufs, insbesondere als prophetische Erleuchtung behufs Offenbarung des göttlichen Gnadenwillens (Joh. 3, 34) und als Wunderkraft behufs Ueberwindung der gottwidrigen Mächte und Beschaffung des Heils, wie ja seine Gegner im Austreiben

der Dämonen einen Beweis seiner Messianität oder des Gekommenseins des Reiches Gottes in seiner Person erkennen sollten (Matth. 12, 28). Nach Apg. 10, 38 hat auch Petrus in diesen Austreibungen den Beweis gesehen, daß Jesus von Nazareth mit dem H. Geist gesalbt war.

Damit aber, daß der Herr des Gottesreichs durch Johannes sich taufen und die Weihe für seinen Heilandsberuf geben ließ, und damit daß der Vater durch die Salbung mit dem H. Geist, welche unmittelbar an die Taufe sich anschloß, thatsächlich dieses Eingehen des Sohnes auf die gottgesetzte Ordnung als einen ihm wohlgefälligen Schritt bezeichnet hat, ist die Taufe für alle, welche am Gottesreich theilhaben wollen, als der Weiheritus für die Aufnahme in die Gemeinschaft des Heils gestiftet. Nicht erst nach seiner Auferstehung, wie gewöhnlich angenommen wird, hat der Herr die Taufe eingesetzt, sondern vom Anfang seines öffentlichen Wirkens an stand diese Ordnung als die von Gott gewollte fest und war durch des Herrn persönliche Unterwerfung unter dieselbe sanktionirt. Diese Ansicht ist die in der alten Kirche herrschende. Der römische Katechismus (Fr. 16) führt hierfür Aussprüche von Gregor von Nazianz und Augustin an; auch das von Luther im Taufbüchlein mitgetheilte alte Gebetsformular spricht diese Ansicht aus: baptismo tui dilectissimi filii Domini nostri Jesu Christi Jordanem omnesque alias aquas in salutare diluvium et copiosam absolutionem peccatorum consecrasti et instituisti. Luther selber sagt es in seinem Taufliede: „Christ unser Herr zum Jordan kam nach seines Vaters Willen, von St. Johann die Taufe nahm, sein Werk und Amt zu erfüllen: da wollt' er stiften uns ein Bad, zu waschen uns von Sünden“ rc. Derselben Meinung sind noch die älteren Dogmatiker unserer Kirche, von welchen Gerhard es als eine ausgemachte Sache bezeichnet, daß der Herr bei seiner Taufe im Jordan das Sakrament der Taufe gestiftet habe: „constat . . baptismum in primo statim Novi Testamenti exordio divinitus institutum“ (Schmid, „Die Dogmatik der ev.-luth. Kirche“, De bapt. Anm. 1).

Daß Jesus vom Anfang seines Wirkens an die Taufe als den für den Eintritt in sein Reich zu beobachtenden Ritus bestimmt und eingesetzt hat, ergibt sich auch aus der vom Johannesevangelium berichteten Thatsache, daß Jesus, wiewol nicht in Person, doch durch seine Jünger die von Johannes begonnene Taufpraxis fortgesetzt hat (Joh. 3, 22; 4, 1). Es ist freilich Sitte, auch diese Taufe Jesu möglichst zu entwerthen und gleich der Taufe des Johannes als eine blos vorbereitende Bußtaufe zu beurtheilen und in dem Wiederaufgeben dieser Uebung einen Fortschritt Jesu, eine Emancipation aus der Abhängigkeit vom Täufer zu erblicken: eine Meinung, zu welcher doch der Bericht des Johannesevangeliums keineswegs berechtigt. Die große Bewegung, welche durch die Persönlichkeit und das Wirken des Täufers und durch die anfänglichen Erfolge der Verkündigung Jesu hervorgerufen war, konnte als ein Anzeichen gedeutet werden, daß Israel in seiner Mehrheit dem ihm und aller Welt als Heiland zugedachten Gottessohne ein heilsbegieriges Verlangen entgegenbringe, und konnte zu der Hoffnung berechtigen, daß der sofortigen Verwirklichung des messianischen Heils kein Hinderniß im Wege stehen werde. Aber die Erfüllung der göttlichen Verheißungen ist

immer durch das freie Verhalten der Menschen mitbedingt. Als sich herausstellte, daß der fleischliche Sinn die Oberhand gewann, und das Volk das ihm von Gott zugedachte Heil verschmähte, mußte Jesus auf die Hoffnung, weite Kreise des Volkes zu sittlich-religiöser Erneuerung und Wiedergeburt zu führen, verzichten und vorerst sich auf Heranbildung der kleinen Jüngergemeinde, in welcher das Gottesreich nur senfkornartig vorhanden ist, beschränken, im übrigen sein irdisches Wirken als eine Säemannsarbeit betreiben, dagegen die Sammlung und Erweiterung der messianischen Gemeinde, ihre Ausscheidung von der israelitischen Volksgemeinde einer künftigen Entwickelung überlassen. Die Haltung, welche das Volk einnahm, seine Unempfänglichkeit und sein Unglaube, war der Grund, warum das Taufen von Jesu Jüngern nicht fortgesetzt wurde, nicht aber lag dieser Grund in einer Aenderung der Ansicht Jesu.

2. Aussprüche Jesu über die Taufe. Es fehlt auch im Verlauf der evangelischen Geschichte nicht an Spuren, welche darthun, daß Jesus seinen Willen hinsichtlich der Taufe als einen seinen Jüngern bekannten voraussetzte. In dem bildlichen Gebrauch der Taufe in Mark. 10, 38 = Matth. 20, 22 und Luk. 12, 50 vom Sterben und todesähnlichen Leiden liegt wol eine Anspielung auf das Wesen der christlichen Taufe als der Versetzung in Jesu Gemeinschaft, welche die Gemeinschaft des Sterbens mit Jesu in sich schließt. Besonders gehört aber hierher die Stelle aus der Unterredung Jesu mit Nikodemus Joh. 3, 5 welcher zufolge die Geburt von oben, als die unerläßliche Bedingung des Kommens ins Gottesreich, aus Wasser und Geist geschieht, also vermittels der Taufe und des an den Gebrauch dieses Gnadenmittels ordnungsmäßig gebundenen H. Geistes. Einige Scholastiker wollten in dieser Stelle die Einsetzung der Taufe finden; vielmehr die Einsetzung der Taufe ist hier als bereits in der Vergangenheit liegend vorausgesetzt und ihre Nothwendigkeit für die Theilnahme am Gottesreich ausgesprochen.

Wir finden also die Einsetzung der Taufe nicht in denjenigen Stellen, welche in Luther's Katechismen als grundlegend für die Lehre von der Taufe bezeichnet werden: Matth. 28, 19 und Mark. 16, 16. Die letztere Stelle, als dem unechten Schlusse des Markusevangeliums angehörig, kann keinenfalls als Grundlage für die apostolische Lehre und Praxis gedient haben, so sehr sie dem ganzen Geiste der neutestamentlichen Tauflehre gemäß ist, sofern der Taufe nur in der innigsten Verbindung mit dem Glauben ihre Segenswirkung zugeschrieben wird, und andererseits die Verdammniß nur vom Unglauben, nicht von dem möglicherweise ganz unverschuldeten Mangel der Taufe abhängig gemacht wird. Aber auch Matth. 28, 19 hat auf die Entwickelung der Lehre von der Taufe, soweit sie in der Apostelgeschichte und in den Briefen vorliegt, keinen Einfluß ausgeübt. So gewiß wir in der hier vorliegenden trinitarischen Taufformel, aus welcher ja auch das älteste allgemeine Glaubensbekenntniß sich herausgebildet hat, einen trefflichen Ausdruck des christlichen Glaubens haben, so ist diese Formel selber doch nicht das Bekenntniß der apostolischen Gemeinden gewesen. Dem Gehalte nach mag sie dieses Bekenntniß ausdrücken, aber ihrem Wortlaute nach ist sie es nicht gewesen. Es ist nicht richtig, wenn man die Stelle als Taufbefehl betrachtet; sie enthält viel-

mehr den Missions- oder Völkerchristianisirungsbefehl. Indem dem Befehle, alle Völker zu christianisiren (μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη), das Taufen und das Lehren in Participialbestimmungen beigefügt werden (βαπτίζοντες αὐτοὺς — διδάσκοντες αὐτούς), wird die Taufe hier ebenso wenig wie das Lehramt erst gestiftet, sondern sie ist als bestehende Ordnung vorausgesetzt. Schon die grammatikalische Rücksicht, die Satzkonstruktion, verbietet uns, diese Worte als Einsetzungsworte der Taufe zu fassen. Genau genommen nennt auch der Brenz'sche Katechismus diese Worte nicht Einsetzungsworte, sondern citirt sie als „Zeugniß aus der H. Schrift, daraus die Stiftung dieses Sakraments der Taufe erwiesen wird". Als Zeugniß, daß das Sakrament der Taufe von Christo gestiftet ist, kann auch derjenige die Worte gelten lassen, welcher bestreitet, daß eben in und mit diesen Worten die Stiftung der Taufe vollzogen worden ist. Hätte der Herr wirklich unter dieser Formel die Taufe feierlich eingesetzt, so wären sowol die Urapostel als Paulus dem direkten Befehle des Herrn ungehorsam gewesen, sofern sie nicht auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des H. Geistes tauften, sondern auf den Namen Christi. Wir geben ganz bereitwillig zu, daß die Taufe auf den Namen Christi sachlich ganz gleichbedeutend ist mit der Taufe auf die trinitarische Formel, daß in dem Namen Christi die Beziehung auf den Vater, der ihn gesandt hat, und die Beziehung auf den H. Geist, in dessen Gemeinschaft der Zweck der Erscheinung des Sohnes Gottes zur vollen Verwirklichung kommt, bereits eingeschlossen ist: aber eine willkürliche Selbstdispensirung von dem Wortlaute der Formel, wenn sie wirklich die Einsetzung der Taufe seitens des Herrn aussprechen würde, wäre auch der apostolischen Freiheit nicht gestattet gewesen. Wenn B. Weiß behauptet, die Gemeinde, nämlich die nachapostolische, habe diese Worte dem Herrn in den Mund gelegt, da sie durch den H. Geist gewiß gewesen sei, mit der Taufe den Willen des Herrn zu erfüllen, so macht er in der That die Taufe zu einer Stiftung der Gemeinde, wodurch doch gewiß ihr Werth beeinträchtigt, ihr sakramentaler Charakter beseitigt wird, wenn wir anders die direkte Einsetzung durch den Herrn selber als ein wesentliches Merkmal des Sakramentsbegriffs festhalten wollen. Nicht „einen Willen des erhöhten Herrn" hat die Gemeinde mit der Vollziehung der Taufe erfüllt, und nicht erst „durch den H. Geist" ist ihr die Erkenntniß dieses Herrenwillens aufgeschlossen worden, sondern sie hat die Taufe als unmittelbare Stiftung des geschichtlichen Jesus gekannt und geschätzt. Nur als der vom Herrn selber und direkt sanktionirte Aufnahmeakt in seine Gemeinde konnte sie allgemein in der apostolischen Kirche zu Recht bestehen; nur als eine unmittelbare Stiftung des Herrn hat sie auch Paulus so hoch gehalten, wie wir sehen werden; die Autorität der Urapostel würde ihm nicht genügt haben. Wenn wir mit der alten Kirche die Einsetzung der Taufe in der von keiner Kritik anzuzweifelnden Betheiligung Jesu an der Johannestaufe erkennen, entgehen wir dem Urtheile des neuesten Geschichtschreibers des apostolischen Zeitalters: „Es läßt sich nicht nachweisen, daß die Uebung auf Jesum selbst zurückführt".

Die Taufe soll nach Matth. 28, 19 εἰς τὸ ὄνομα κτλ. vollzogen werden. Die Präposition darf hier nicht in lokalem Sinn genommen werden wie εἰς τὸν

Ιορδάνην in Mark. 1, 9, als hätten wir uns Vater, Sohn und H. Geist gleichsam als das Element vorzustellen, in welches der Täufling hineingetaucht wird, womit eine mystische Versetzung in die Gemeinschaft des dreieinigen Gottes ausgedrückt wäre; sondern εἰς gibt nur das Verhältniß oder die Beziehung an, in welche der Täufling gesetzt wird. Welcher Art diese Beziehung ist, darüber gibt die Präposition keine Auskunft, aber es ist in dem ὄνομα enthalten. Der Name Gottes repräsentirt in der H. Schrift stets Gott selber, sagt aber nicht aus, was Gott an sich ist, sondern was er für die Menschen ist, denen er sich geoffenbart hat, die ihn kennen, ehren und bekennen. Die Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des H. Geistes ist also die Taufe, in welcher die in Schöpfung, Erlösung und Heiligung vorliegende, den Glauben und das praktische Verhalten des Täuflings normirende Offenbarung vom Täufling anerkannt und bekenntnißmäßig zum Ausdruck gebracht wird. Die ganze Fülle des Heils, wie sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des H. Geistes koncentrirt ist, wird als dem Täufling zugehörig bezeichnet; andererseits kommt in der Formel die das ganze Herz und Leben des Menschen in Anspruch nehmende Verpflichtung zum Ausdruck, wie sie in dem *einen* Gesichtspunkte der Dankbarkeit für die allem menschlichen Wollen und Können zuvorkommende Gnadenoffenbarung des dreieinigen Gottes sich zusammenfassen läßt.

3. *Die Bedeutung der Taufe in der Urgemeinde.* Fragen wir nun nach den Anschauungen der *Urapostel* über die Taufe, so finden wir in der Gemeinde von ihren ersten Anfängen an die Taufe zu Recht bestehen als den Weiheritus für die Aufnahme in die Gemeinde (Apg. 2, 38. 41; 8, 12. 13. 16. 38; 9, 18; 10, 47 f.; 16, 15. 33; 18, 8; 19, 1—6; 22, 16). Daß aber Petrus am Pfingstfest nicht von Matth. 28, 19 ausgeht, sondern daß er auf die *Johannestaufe* zurückschaut, daß überhaupt die letztere die *Basis* ist, auf welcher die urapostolische Anschauung und Praxis sich aufgebaut hat, läßt sich mit Händen greifen. Die Forderung der μετάνοια, welche der Taufe vorangeht, das Bekenntniß zum Messias, welches sich mit ihr verbindet, die Wirkungen, welche aus ihr folgen, sind die drei wesentlichen Momente, in welchen der enge Zusammenhang der christlichen Taufe mit der Johannestaufe in die Augen springt. Dieselbe Forderung, mit welcher der Täufer einst vor sein Volk getreten war, richtet Petrus an die durch sein gewaltiges Zeugniß von dem auferstandenen und erhöhten Herrn erschütterten, um ihr Heil bekümmerten und nach dem Heilsweg fragenden Zuhörer Apg. 2, 38: μετανοήσατε. Die als Voraussetzung der christlichen Taufe geforderte Sinnesänderung gewinnt aber einen konkreteren Gehalt. Denn nicht allein die allgemeine Sündhaftigkeit ist es, von welcher sich die Täuflinge abzuwenden haben, sondern speciell die in der Verwerfung des von Gott gesendeten, durch die Erhöhung von Gott beglaubigten Messias so grell zu Tage getretene ungeheuere Verschuldung Israels (V. 36). Die μετάνοια bestimmt sich also für die Juden, welche sich an Jesu Kreuzigung betheiligt hatten oder in Sinnesgemeinschaft mit denselben standen, als innere Abwendung von der am Messias verübten Blutschuld und damit weiterhin als gläubige Hinwendung zu der Person des von den Bauleuten verworfenen, von Gott aber für köstlich er-

achteten Eckſteines. Die μετάνοια, wie ſie Petrus am Pfingſtfeſt fordert, ſchließt den Glauben, die Anerkennung Jeſu als des Meſſias in ſich. Auch in dieſer Beziehung knüpft die chriſtliche Taufe an die Johannestaufe an. Wie letztere den Glauben an das unmittelbar bevorſtehende Kommen des Gottesreichs in ſich ſchloß, ſo wird die chriſtliche Taufe auf den Namen Jeſu als des erſchienenen und von Gott beglaubigten Meſſias vorgenommen. So wird Apg. 19, 4 das Verhältniß der Johannestaufe zur chriſtlichen Taufe beſtimmt: Johannes weiſt das Volk auf den hin, der nach ihm kommen ſoll, damit ſie an ihn glauben ſollen; die Apoſtel aber fügen hinzu: der, auf welchen Johannes hingewieſen hat, iſt Jeſus. Darum taufen ſie jetzt auf den Namen Jeſu. Das Verhältniß, in welches der Täufling zum Namen Jeſu verſetzt wird, drücken die Präpoſitionen εἰς, ἐπί und ἐν aus: εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ 8, 16 und 19, 5; ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ 2, 38 und ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ 10, 48. Alle dieſe Formeln ſind ſachlich gleichbedeutend. Während εἰς, wie Matth. 28, 19, ganz allgemein die Beziehung bezeichnet, in welche die zu Taufenden zu dem Namen Jeſu treten, drückt ἐπὶ die Grundlage aus, auf welcher die Täuflinge ſtehen, ἐν die Sphäre, in welcher ſie ſich bewegen. Indem ſie ſich aber auf den Namen Jeſu taufen laſſen, laſſen ſie dieſen Namen nicht als eine todte unverſtandene Formel über ſich ſprechen, ſondern in dem Ausdruck iſt der Gedanke enthalten: ſie haben Jeſum anerkannt und haben ſich zu ihm bekannt als zu demjenigen, welchen nach der Ausführung des Petrus 2, 36 Gott zum κύριος und Χριστός gemacht hat.

Das Bekenntniß, welches die Täuflinge, ſei es blos thatſächlich durch Uebernahme der Taufe, ſei es ausdrücklich mit dem Munde, abgelegt haben, war demgemäß das Bekenntniß der Meſſianität Jeſu, daſſelbe Bekenntniß, um deswillen der Herr einſt Petrus ſelig geprieſen hat (Matth. 16, 16 f.). Es wird aber ohne Zweifel dieſes Bekenntniß nicht blos ſtillſchweigend in dem Begehren der Taufe zum Ausdruck gebracht, ſondern irgendwie in Worten kundgegeben worden ſein. Von Paulus wird wenigſtens in ſeiner Vertheidigungsrede Apg. 22, 16 ein Anrufen des Namens Jeſu, welches ihm bei ſeiner Taufe zur Pflicht gemacht wurde, ausdrücklich hervorgehoben; in dieſem Anrufen liegt das Bekenntniß der Meſſianität oder Gottesſohnſchaft Jeſu. Apg. 8, 37 legt der Kämmerer aus Mohrenland auf des Philippus Frage, bevor er zur Taufe zugelaſſen wird, das Bekenntniß zu Jeſu Chriſto als dem Sohne Gottes (Meſſias im Sinne des zweiten Pſalms) ab. Wenn dieſer Vers auch vielleicht interpolirt iſt, werden wir uns doch in der Annahme nicht täuſchen, daß von Anfang an vom Täufling dieſes Bekenntniß gefordert wurde, welches übrigens in der Formel „auf den Namen des Herrn Jeſu“ bereits enthalten iſt.

Es ergibt ſich, daß die Taufe in der Urgemeinde nur an ſolchen Perſonen vorgenommen wurde, welche zur Ueberzeugung geführt waren, daß Jeſus der Meſſias iſt, und welche bereit waren, alles auf ſich zu nehmen, was für die Führung des Lebens ſich aus dieſem Glauben ergab, auch der Schmach und den Leiden ſich zu unterziehen, welche auf dieſes Bekenntniß hin nicht ausbleiben konnten. Alſo nicht blos eine gewiſſe Bereitwilligkeit, Gottes Wort zu hören und

sich weiter darin unterweisen zu lassen, war die Voraussetzung der christlichen Taufe, sondern die klare Erkenntniß der Messianität Jesu, das offene Bekennen und damit auch die entschlossene Willigkeit, diesen Glauben im Leben und Leiden zu bewähren. Daher kann die Forderung, sich taufen zu lassen, geradezu an die Stelle treten, welche sonst der Glaube einnimmt. Apg. 2, 38 fordert Petrus: „Thut Buße und lasset euch taufen auf den Namen des Herrn Jesu Christi" in demselben Sinne, wie die Apostel sonst Buße und Glauben als die Heilsbedingungen hinstellen. Die Taufe erscheint hier als der Akt, mit welchem der Glaube in die Erscheinung tritt, nicht aber als eine Ceremonie, welche den Glauben überflüssig macht, oder den Glauben ersetzen könnte, wo er fehlt. Aus diesen Bedingungen, welche die Apostel stellten, ergibt sich, daß sie die Taufe zunächst nur an Erwachsenen vornahmen, an die Kindertaufe noch gar nicht dachten, und daß unter den Kindern der Zuhörer, für welche die Verheißung nach 2, 39 bestimmt ist, nicht unmündige Kinder zu verstehen sind, sondern die künftige Generation, welche zur Theilnahme am messianischen Heile ebenso berufen werden wird wie die fern Wohnenden.

Der Zusammenhang der christlichen Taufe mit der Johannestaufe erhellt endlich auch aus den Wirkungen, welche der Taufe nach der Apostelgeschichte beigelegt werden. Wenn die Johannestaufe den Zweck hatte, durch Vergebung der Sünden dem Messias eine Gemeinde zu weihen, so ist auch bei der christlichen Taufe die nächste Wirkung die Vergebung der Sünden (Apg. 2, 38: εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν; 22, 16: βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου). Damit aber, daß durch die Taufe Vergebung der Sünden vermittelt wird, bewirkt sie auch die Errettung (Apg. 2, 40: σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης); dieses arge Geschlecht, dessen Verkehrheit seinen Höhepunkt erreicht hat in dem Frevel, welchen es an dem Messias verübt hat, kann nur der ἀπώλεια verfallen sein; einen anderen Ausweg, um dieser ἀπώλεια zu entrinnen, gibt es nicht als den Namen Jesu, welcher wie zum Herrn so auch zum Retter gemacht ist (Apg. 4, 12; 5, 31). Sündenvergebung und Errettung vom Verderben verbürgt aber die Taufe, weil sie den Eintritt in die Gemeinde vermittelt, in deren Bereich Errettung und Heil zu finden ist (Apg. 2, 47).

Als weiteres Heilsgut wird von Petrus denen, die sich taufen lassen, die Gabe des H. Geistes in Aussicht gestellt (Apg. 2, 38). Damit erfüllt sich, was der Täufer Johannes verheißen hat. Weil die Johannestaufe die Gabe des H. Geistes noch nicht vermitteln konnte, wird die Taufe auf den Namen Jesu auch an solchen vorgenommen, welche bereits die Johannestaufe empfangen hatten (Apg. 19, 5); sobald sie getauft sind, kommt der H. Geist auf sie (V. 6). Ebenso wird nach Apg. 9, 19 die V. 17 dem Saulus von Ananias in Aussicht gestellte Erfüllung mit dem H. Geiste dadurch verwirklicht, daß er getauft wird. Ordnungsmäßig ist die Ausrüstung mit dem H. Geiste an die Taufe gebunden. Weil aber Gottes freies Gnadenwalten durch keine Ordnung eingeschränkt ist, kommt auch der Fall vor, daß der H. Geist noch vor der Vornahme der Taufe auf die gläubigen Hörer des Wortes fällt; so bei Kornelius und seinen Hausgenossen Apg. 10, 48), weil dem Petrus das letzte Bedenken benommen werden sollte,

gläubige Heiden durch die Taufe in die Gemeinde des Herrn aufzunehmen. So werden auch die Jünger mit dem H. Geiste erfüllt (Apg. 2, 4), ohne daß sie zuvor getauft wurden. Andererseits kommt bei den Samaritern der H. Geist noch nicht mit der Taufe (Apg. 8, 16), sondern erst auf die Handauflegung der Apostel hin, nicht weil nach der Darstellung der Apostelgeschichte die Handauflegung zu der Vollendung der Taufe erforderlich war; sie findet ja nach 9, 17. 19 vor der Taufe des Saulus statt. Daß sie aber mit der Taufe von Anfang an verbunden erscheint, erklärt sich daraus, daß sie die Fürbitte der Gemeinde für den Täufling versinnbildlicht, welche selbstverständlich jede unter gewöhnlichen Verhältnissen vollzogene Taufhandlung begleitete.

Der H. Geist kommt auch in der Apostelgeschichte noch nicht als die Kraft oder das Prinzip des neuen sittlich-religiösen Lebens vor, wiewol uns dieses Apg. 6, 3. 5 nicht ausgeschlossen zu sein scheint; sondern ganz ähnlich wie er bei der Taufe Jesu als die übernatürliche Kraft zur Vollziehung des messianischen Berufs zu fassen ist, erscheint der H. Geist auch hier als das Prinzip der übernatürlichen Gnadengaben, durch welche Gott sich in der Gemeinde des Messias offenbart; insbesondere wirkt er das Zungenreden Apg. 2, 4; 10, 46; 19, 6, das Weissagen 19, 6, das Gesichtesehen 7, 55, die wunderbare Weisheit und Kraft, mit welcher die Jünger den Feinden gegenüber die Wahrheit bezeugen 6, 3. 10; 7, 51, ähnlich wie Matth. 10, 20. In den aus den judenchristlichen Kreisen stammenden Schriften des N. T. wird überhaupt die Sinnesänderung, die Bekehrung, der Glaube, die Wiedergeburt ꝛc. nicht auf den H. Geist als die Ursache zurückgeführt, sondern auf das Wort; wie in Jak. 1, 18; 1 Petr. 1, 23, so in der Apostelgeschichte z. B. 2, 37; 16, 14.

Wir reihen dieser Darlegung der Bedeutung der christlichen Taufe nach der Apostelgeschichte die wenigen Aussprüche über die Taufe an, welche außerhalb der Paulinischen Briefe im N. T. vorkommen; es sind die Stellen aus dem ersten Petrusbriefe und aus dem Hebräerbriefe. Als Gnadenmittel, speciell als Rettungsmittel von der ἀπώλεια ist die Taufe 1 Petr. 3, 21 betrachtet: (das Wasser) „welches nun auch uns rettet im Gegenbild als Taufe, nicht als Abthun eines Unflats am Fleisch, sondern als eine Bitte an Gott um ein gutes Gewissen durch die Auferstehung Jesu Christi“. Wie das Wasser der Sündflut für Noah und die Seinigen ein Rettungsmittel war, so ist das Wasser der Taufe für uns ein Mittel, das uns rettet von der ἀπώλεια; denn dieses Wasser wirkt nicht blos wie gewöhnliches Wasser eine Reinigung von körperlichem Schmutz (vielleicht auch: bewirkt nicht blos wie die levitischen Waschungen eine äußerliche Reinigkeit), sondern das Taufwasser erscheint als Rettungsmittel, weil es die Seele reinigt von der Schuldbelastung, also ein gutes Gewissen herstellt. Wir dürfen συνειδήσεως ἀγαθῆς nicht als gen. subj. fassen, weil sonst der vulgär-rationalistische Gedanke herauskäme, daß das gute Gewissen schon vorhanden ist, und die Sündenvergebung als Folge des subjektiven Versprechens eines neuen Gehorsams erscheinen würde, also in unevangelischer Weise als ein Gut, welches sich der Mensch durch sein moralisches Verhalten erwirbt. Es ist gen. obj.: eine an Gott gestellte Anfrage oder eine an Gott gerichtete Bitte um ein gutes Gewissen. Es

wird aber dabei nicht dem Taufwasser als solchem eine übernatürliche Kraft beigelegt, noch auch die Taufhandlung als ein ex opere operato wirkendes Gnadenmittel dargestellt, bei welchem vom subjektiven Verhalten des Menschen völlig abgesehen werden könnte. Der objektive Grund, auf welchem die Kraft der Taufe beruht, ist die Auferstehung Jesu Christi und das mit derselben vollendete Versöhnungswerk; die subjektive Bedingung aber, welche der Mensch erfüllen muß, damit die Taufe ihre rettende Wirkung entfalten kann, ist der Glaube an den Heilsmittler, wie er zum Ausdruck kommt in der an Gott gerichteten Bitte um ein gutes Gewissen. Solcher Bitte kann die Erhörung nicht fehlen, da ja die Versöhnung bereits vollbracht ist. Also auch hier erscheint der bewußte auf Christi Werk sich gründende Glaube als Bedingung, ohne welche die Taufe ihre Segenswirkung nicht ausüben könnte.

Im Hebräerbrief wird 6, 2 die Belehrung über die Taufe und über ihren Unterschied von anderen Waschungen (Johannestaufe und levitische Abwaschungen) zu den grundlegenden Gegenständen des christlichen Unterrichts gerechnet. An die Stelle aus dem ersten Petrusbrief erinnert 10, 23. Nachdem V. 22 unter Anspielung auf die Blutbesprengung, welche bei der Bundesschließung nach 2 Mos. 24, 8 von dem ganzen Volke vollzogen worden war, die Christen ermahnt worden sind, zu Gott hinzutreten als solche, die besprengt worden sind (nämlich mit dem sühnenden Blute Christi) an den Herzen, vom bösen Gewissen los, fügt V. 23 die weitere Ermahnung hinzu: „und als solche, die gewaschen sind am Leibe mit reinem Wasser, laßt uns festhalten am Bekenntniß der Hoffnung, unbeugsam“ 2c. Unter Anspielung auf die verschiedenen mit reinem Wasser vorzunehmenden Waschungen, welche das A. T. vorschreibt, wird als Segen der Taufe die Abwaschung behufs Entsündigung (λούειν der terminus technicus der LXX für die theokratischen Waschungen), also die Sündenvergebung bezeichnet. Weiter wird hervorgehoben, wie auf Grund solcher erlangter Reinigung von der Schuldbefleckung die Taufe die Verpflichtung zum treuen Festhalten an dem christlichen Glaubensbekenntniß auferlegt. Aus dieser Ermahnung an die Getauften, am Bekenntniß der Hoffnung, d. h. an dem Bekenntniß, dessen Gegenstand die Christenhoffnung ist, festzuhalten, ergibt sich, daß mit der Taufe eine ὁμολογία verbunden war. Als deren Inhalt wird die Hoffnung bezeichnet; denn das Bekenntniß Christi als des Messias war bei der vorwiegend eschatologischen Richtung der urchristlichen Anschauung wesentlich ein Bekenntniß der Hoffnung auf die kommende Errettung und Heilsvollendung. Daß die Messianität Jesu, welche nach der Anschauung dieses Briefes die hohepriesterliche Stellung voraussetzt, als Gehalt des christlichen Bekenntnisses gedacht ist, zeigen die Stellen 3, 1. 4, 14. Als das Heilsgut, welches durch die Taufe mitgetheilt wird, erscheint also nach dem Hebräerbrief wie 1 Petr. 3, 21 die Sündenvergebung (λελουσμένοι). Daß die Mittheilung des H. Geistes nicht ausdrücklich mit der Taufe in Verbindung gebracht wird, ist bei der blos gelegentlichen Erwähnung der Taufe nicht auffallend, jedoch ist sie vorausgesetzt. Wir werden nämlich bei φωτίζεσθαι in 6, 4 an die Taufe zu denken haben, welche schon von Justin als φωτισμός bezeichnet wird. Wenn diese Annahme begründet ist, so wird in der genannten Stelle als Wirkung der

Taufe neben der himmlischen Gabe, welche die φωτισθέντες gekostet haben, und unter welcher wir wol die Sündenvergebung zu verstehen haben, auch noch die Mittheilung des H. Geistes genannt. Vielleicht dürfen wir auch 1 Petr. 1, 2 unter dem ἁγιασμὸς πνεύματος, in welchem sich die Erwählung der Gläubigen zur Theilnahme am Heile vollzogen hat, die Taufe verstehen. Da Hebr. 6, 2 neben der Taufe die Handauflegung genannt ist, so wird diese Handlung, welche das Gebet der Gemeinde sinnbildlich begleitet, auch nach dem Hebräerbriefe als mit der Taufe verbunden zu denken sein; sie bedeutet wie in Apg. 8, 17. 19, vgl. 15 die Fürbitte um die Gabe des H. Geistes für den Täufling. Derselbe ist auch in diesem Briefe als das Prinzip der Gnadengedanken vorgestellt, wie 2, 4 zeigt, während dagegen die wiederholt erwähnte Erfüllung der Verheißung von dem ins Herz geschriebenen Gottesgesetz 8, 10; 10, 16 nicht auf die Mittheilung des H. Geistes zurückgeführt wird.

4. Die Lehre des Apostels Paulus von der Taufe. Eine weitere Entwickelung und den Höhepunkt ihrer Bedeutung erlangt die Lehre von der Taufe in den Briefen des Apostels Paulus. Wir brauchen hinsichtlich dieser Lehre zwischen früheren und späteren Briefen nicht zu unterscheiden, da die in Betracht kommende Stelle aus den Pastoralbriefen ganz mit der Anschauung der älteren Briefe übereinstimmt.

Paulus hat Taufe und Abendmahl zusammengestellt 1 Kor. 10, 2–4, indem er die Gnadenerfahrungen des Volkes Israel beim Zuge durch die Wüste als Vorausdarstellungen derjenigen Segnungen auffaßt, womit der Herr seine Gemeinde segnet. In der wunderbaren Rettung des Volkes mittels des Durchgangs durchs Rothe Meer sieht er einen Typus der Taufe, in der Erhaltung des Volkes mittels der wunderbaren Tränkung und Speisung während des Aufenthalts in der Wüste einen Typus des Abendmahls. Beide heilige Handlungen erscheinen hier als die Gnadenmittel, durch welche die Gemeinde vom Verderben gerettet und in ihrem Bestande erhalten wird; sie dienen also einerseits zur Gründung, andererseits zur Erbauung und Förderung der Gemeinde. Dieselbe Zusammenstellung beider für das Gemeindeleben konstitutiver Handlungen findet sich auch 1 Kor. 12, 13: „Wir alle sind in einem Geiste zu einem Leibe getauft, und alle sind wir mit einem Geiste getränkt". Die Taufe wird als erste der beiden Thatsachen genannt, auf welchen als auf ihren Grundlagen die Einheit des Gemeindelebens beruht, da βαπτίζεσθαι doch nicht wol blos als bildlicher Ausdruck für ein reiches Begabtwerden mit dem H. Geiste genommen werden kann. Die andere Thatsache im zweiten Versgliede, durch welche das in der Taufe empfangene Geistesleben bereichert wird, kann nur das h. Abendmahl sein. Daß dasselbe hier blos als ein Getränktwerden und nicht zugleich auch als ein Gespeistwerden bezeichnet wird, hängt mit der in der ganzen H. Schrift gebräuchlichen Vorstellungsform zusammen, wonach der H. Geist unter dem Bilde des Flüssigen dargestellt wird. Trotzdem daß das Gespeistwerden ungenannt bleibt, konnte die Beziehung des Ausdrucks auf das Abendmahl von den Lesern wohl erkannt werden, da in den zwei vorhergehenden Kapiteln öfters von dem ποτήριον τῆς εὐλογίας die Rede war, welches in 10, 16 und 21 dem Brote vorausgestellt ist.

Bei ἐποτίσθησαν aber an die fortgehende Begabung mit dem H. Geiste zu denken, verbietet das Tempus; der Aorist weist auf eine Thatsache hin, welche der Taufe analog ist, wie solche der Empfang des h. Abendmahls ist. In beiden Stellen ist die hohe Bedeutung beider Handlungen für das Gemeindeleben hervorgehoben; sie erscheinen als die Mittel, durch welche die Gemeinde theils ins Leben gerufen theils erhalten wird. Wir können schon aus dieser Zusammenstellung der Taufe mit dem Abendmahl, über dessen Stiftung durch den Herrn er 1 Kor. 11 ausführlich berichtet hat, schließen, daß der Apostel auch die Taufe nicht als eine der Willkür der Urgemeinde oder des Petrus entsprungene Stiftung angesehen haben wird, sondern daß er sie als eine vom Herrn unmittelbar eingesetzte Ordnung gewußt hat.

Die Taufhandlung hat der Apostel Paulus in der Regel nicht in eigener Person vorgenommen. „Ich danke Gott", schreibt er an die Korinther I, 1, 13 ff., „daß ich niemand unter euch getauft habe außer Krispus und Gajus, damit nicht einer sage, daß ihr auf meinen Namen getauft seid. Ich taufte aber auch des Stephanus Haus; im übrigen weiß ich nicht, ob ich sonst einen getauft habe." Diese Gepflogenheit, nicht persönlich zu taufen, kam ihm in seiner Rüge des Parteiwesens zu Korinth zu statten, da er sie als einen Beweis dafür geltend machen konnte, wie wenig er darauf ausgegangen sei, seine eigene Person in den Vordergrund zu stellen. Er überließ aber das Taufen seinen Gehülfen, weil er seinen eigenthümlichen Beruf nicht im Taufen, sondern im Verkündigen des Evangeliums erkannte. „Denn der Herr," fährt er fort, „hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu predigen."

Obwol demgemäß der Apostel nur in Ausnahmefällen persönlich die Taufhandlung vollzog, ist dennoch seine Schätzung der Taufe eine sehr hohe. Dies erhellt schon aus der Bedeutung, welche diese Ordnung im Bewußtsein der vom Apostel gegründeten Gemeinden hatte. So in Korinth, wie I. 15, 29 zeigt: „Denn was werden die thun, die sich taufen lassen für die Todten? wenn überhaupt Todte nicht erweckt werden, was läßt man sich für sie taufen?" Die Leugner der Auferstehung werden widerlegt aus der in Korinth bestehenden, vom Apostel stillschweigend gebilligten, jedenfalls nicht getadelten Sitte, gemäß welcher Hinterbliebene an Stelle ungetauft verstorbener Angehöriger sich taufen ließen, um den vom Tode Ueberraschten nachträglich den Segen der christlichen Taufe zuzuwenden. Eine abergläubische Sitte dürften wir diesen Gebrauch nur dann nennen, wenn es sich um ungläubig verstorbene Menschen handelt. Wir haben aber jedenfalls an Gläubige zu denken, welche bereits entschlossen waren, sich taufen zu lassen, aber vor wirklicher Vollziehung der Taufhandlung durch einen jähen Tod abgerufen worden waren. Die Segenswirkung, welche noch nach dem Tode mittels der stellvertretenden Taufe ihnen zugewendet werden sollte, kann nach dem Zusammenhang nur der Antheil an dem seligen und herrlichen Auferstehungsleben Christi sein. Daher argumentirt der Apostel: diese Sitte der stellvertretenden Taufe, auf welche ihr so großen Werth legt, wäre ein gehaltloser und sinnloser Brauch, wenn keine Todtenauferstehung wäre. Nur diese nächstliegende Erklärung der Stelle paßt in den Zusammenhang. Warum aber

konnte in Korinth die Ueberzeugung herrschen, daß den bereits Entschlafenen mittels solcher stellvertretend vollzogener Taufe das himmlische Erbe, das Theilhaben an Christi Auferstehungsherrlichkeit noch zugewendet werden könne? Der Grund für diese Ueberzeugung lag in der Lehre des Apostels, nach welcher die Bedeutung der Taufe darin besteht, daß durch sie die innigste Angehörigkeit an den Herrn, die Lebensgemeinschaft mit ihm begründet wird. Von diesem Hauptgesichtspunkte aus ist alles zu begreifen, was der Apostel sonst der Taufe an Segenswirkungen zuschreibt.

Daß die Versetzung in das Angehörigkeitsverhältniß zu Christus nach der Paulinischen Anschauung das eigentliche Wesen der Taufe ausmacht, geht schon aus 1 Kor. 1, 13 ff. hervor, wo die bereits besprochene Formel εἰς τὸ ὄνομα wiederkehrt. Wenn Paulus fragt: „Ist Paulus für euch gekreuzigt worden? oder seid ihr auf den Namen des Paulus getauft worden?“ so liegt indirekt in diesen Fragen die Erinnerung an die Thatsache, daß die Korinther auf den Namen Christi getauft wurden, und zwar auf den Namen Christi als des für uns Gekreuzigten. Bei Paulus wollen auch solche, welche Matth. 28, 19 und in den Stellen der Apostelgeschichte in der Präposition εἰς nur die Kategorie der allgemeinen Beziehung ausgedrückt finden, εἰς τὸ ὄνομα lokal fassen: so viel als in den Namen hinein. Diese Auslegung verträgt sich jedoch nicht mit 1 Kor. 10, 2: εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν, wo εἰς nur die Beziehung auf Moses im Sinne des Vertrauens auf ihn als den von Gott verordneten Retter und Offenbarungsmittler ausdrücken kann. So würde auch die Taufformel εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ nicht weiter führen als auf das Bekenntniß des gläubigen Vertrauens auf Christum als den neutestamentlichen Heilsmittler. Das mystische Moment aber, welches man mittels lokaler Fassung in die Präposition hineinlegen will, ist dennoch vorhanden; es liegt in der ganzen Anschauung des Apostels. Die Beziehung, in welche der Gläubige durch die Taufe zu Christo gesetzt wird, ist die Beziehung zu ihm als dem Herrn. Der Herr ist er geworden durch seinen Kreuzestod 2 Kor. 5, 15; denn durch den sühnenden Opfertod hat er die Gemeinde sich zum Eigenthum erworben Eph. 5, 25. Wer auf Christi Namen getauft ist, steht darum fortan zu keinem Menschen in einem Angehörigkeits- oder absoluten Abhängigkeitsverhältniß, sondern ist einzig vom Herrn abhängig Τὸ ὄνομα Χριστοῦ hat auch bei Paulus denselben Sinn wie in der Apostelgeschichte; es bedeutet so viel als Christus selber, wie er sich der Gemeinde geoffenbart hat, wie er von der Gemeinde erkannt und bekannt wird. Lautete das Bekenntniß der urapostolischen Gemeinde: Jesus ist der Messias oder der Gottessohn, so war das Paulinische Bekenntniß: Jesus Christus ist der Herr. Diesem Herrn anzugehören, mit ihm immer inniger vereinigt zu werden, sodaß man in sein Bild umgestaltet wird von Herrlichkeit zu Herrlichkeit 2 Kor. 3, 18, macht nach Paulus das specifische Wesen des Christenstandes aus, wie er es in Röm. 14, 8 auf den unvergleichlich schönen Ausdruck gebracht hat: „Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn; darum wir leben oder wir sterben, so sind wir des Herrn“. Auch bei der Rüge des korinthischen Parteiwesens, bei welchem menschlichen Werkzeugen in der Schätzung der Korinther eine ungebührlich hohe Autorität

zuerkannt wurde, erinnert Paulus seine Leser 3, 23 an diese eigentliche Grundlage ihres Christenstandes: „Ihr seid Christi". In dieser absoluten Abhängigkeit von Christo und Angehörigkeit an ihn liegt aber nichts Entwürdigendes, sondern diese begründet gerade die Herrlichkeit und Höhe des christlichen Standes; nur in dieser Abhängigkeit vom Herrn ist der Christenmensch ein freier Herr aller Dinge, dem alles zu Gebot steht, der von jeder menschlichen Autorität unabhängig und darum erhaben ist über alles niedrige und unwürdige Parteitreiben. Zu dieser Höhe führt das Getauftwerden εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ empor. Darum konnte Paulus an die Galater schreiben: „So viele euer auf Christum getauft sind, habt ihr Christum angezogen" (3, 27). Das auch sonst vom Apostel gebrauchte Bild vom Anziehen Christi Röm. 13, 14; Kol. 3, 10; Eph. 4, 24, wonach Christus uns umschließt und umhüllt wie ein Kleid, gibt demselben Gedanken der innigsten Gemeinschaft mit Christo, der völligen Angehörigkeit an Christum Ausdruck. Er ist die Sphäre, das Lebenselement, in welchem der Getaufte sich bewegt. Das ἐν Χριστῷ εἶναι, mit welchem diese religiöse Mystik so häufig bezeichnet wird, ist darum bei dem Apostel die gewöhnliche Ausdrucksweise für den Christenstand. Die Taufe εἰς Χριστόν ist im Grunde dasselbe wie die Taufe εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ, nur daß der letztere Ausdruck noch besonders hervorhebt, daß der Täufling Christum als den erkennt, der er für den Gläubigen ist, und sich zu ihm als zu seinem Herrn bekennt.

Weiter ausgeführt und mit der Symbolik des Taufritus verwoben erscheint dieser Gedanke, daß die Bedeutung der Taufe in der Versetzung in die Gemeinschaft mit Christo besteht, in der Stelle Röm. 6, 3—5: „Oder wisset ihr nicht, daß wir alle, die wir auf Christum Jesum getauft sind, auf seinen Tod getauft sind? Wir sind nunmehr mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, damit, gleichwie Christus von den Todten auferweckt wurde durch die Herrlichkeit des Vaters, also auch wir in neuem Lebensstande wandeln. Denn wenn wir zusammengewachsen sind zu der Gleichgestalt seines Todes, so werden wir es auch zu der seiner Auferstehung werden". Durch die Taufe kommt demnach der Christ in ein solches Gemeinschaftsverhältniß zu Christo, wird so mit ihm verwachsen, daß sich bei ihm auch das Analogon seines Todes und seiner Auferstehung findet. Diese Gemeinschaft des Todes wie der Auferstehung erscheint im Taufritus symbolisirt, indem das Untertauchen des Täuflings eine Versetzung in die Todesgemeinschaft Christi bezeichnet, ja ein Begrabenwerden in seinen Tod, womit die Vollendung des Todesprozesses ausgedrückt wird, das Wiederauftauchen aber eine Theilnahme an Christi Auferstehungsleben. Die Gemeinschaft mit Christus, in welche die Taufe versetzt, ist demgemäß zunächst eine Gemeinschaft seines Todes. Inwiefern ist sie dieses? Der Getaufte ist mit Christo gestorben, sofern er sowol der Welt als dem Fleische abgestorben ist. Er kann mit Paulus sagen Gal. 6, 14: „Durch Jesum Christum ist mir die Welt gekreuzigt und ich der Welt". Die Angehörigkeit an Christum ist eine so völlige und ausschließliche, daß die Welt mit ihrem Gut, ihrer Lust, ihrer Ehre alle Anziehungskraft für den Christen verloren hat, wie auch er im Urtheile der Welt dasteht als einer, der nichts zu bedeuten hat, den ihre Verachtung, ihr Haß, ihre Verfolgung trifft. Desgleichen hat dieser

Todesprozeß dem eigenen Fleische, der sinnlichen und selbstsüchtigen Natur des eigenen Ich gegenüber sich vollzogen; nach Gal. 5, 24 haben die Angehörigen Christi das Fleisch gekreuzigt mit den Leidenschaften und den Begierden. Die Macht der Sünde ist gebrochen, wie Paulus Röm. 6, 6 fortfährt: „Indem wir dieses erkennen, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt wurde, damit der Leib der Sünde vernichtet werde, damit wir der Sünde nicht mehr dienen". Die Kreuzigung oder Tödtung des alten Menschen, von welcher der Apostel so häufig redet, und welche er Röm. 6, 9 in der Taufe vollzogen sieht, ist zwar eine im Prinzip bereits geschehene, hat aber in der Wirklichkeit des Lebens immer völliger und entschiedener zu erfolgen, wie denn auch sofort in unserer Stelle das prinzipiell Vollendete wieder als ein Prozeß erscheint, welcher noch immer fortgeht. Die Gemeinschaft mit Christus, in welche man durch die Taufe eintritt, ist auch eine Theilnahme an seinem Auferstehungsleben. Die Darstellung des Apostels hat in der Ausführung dieser Seite etwas Schwebendes, indem die Auferstehungsgemeinschaft mit Christo, wie sie in der Taufe begründet wird, theils auf das dereinstige jenseitige Auferstehungsleben, theils auf das neue sittlich-religiöse Leben der Getauften im diesseitigen Christenstande bezogen wird: V. 4 erscheint sie als Wandel im neuen Lebensstande, V. 5 als etwas erst in der zukünftigen Auferstehung Verwirklichtes (καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα); und noch einmal kommt in unserem Abschnitt diese Abwechselung zwischen diesseitiger und eschatologischer Betrachtung vor: V. 8: πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ hat jenseitig-eschatologische, V. 11: λογίζεσθε ἑαυτοὺς — ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ dagegen diesseitig-ethische Beziehung. In diesem Schwanken der Darstellung, welche für die Anschauung des Apostels bezeichnend ist und noch öfter sich bei ihm findet, z. B. Röm. 8; 2 Kor. 4 liegt angedeutet, daß man zur Theilnahme an Christi Auferstehungsherrlichkeit im Jenseits nicht durch einen unvermittelten Sprung gelangt, sondern daß das selige und herrliche Auferstehungsleben in der Ewigkeit nur die reife Frucht der im diesseitigen Leben heranwachsenden und ausreifenden Saat, des in der Lebensgemeinschaft mit Christo sich entfaltenden sittlich-religiösen Lebens ist.

In dieselben Momente wird die durch die Taufe begründete Lebensgemeinschaft mit Christo Kol. 2, 11 f. zerlegt, sie besteht einerseits im Ablegen des Fleischesleibes oder des alten Menschen, im Mitbegrabenwerden mit Christo, andererseits im Mitauferwecktwerden und Mitleben mit Christo. Das Ablegen des Fleischesleibes ist die Beschneidung Christi, eine geistliche Beschneidung, welcher gegenüber die nur typischen Charakter an sich tragende sinnliche Beschneidungsceremonie des A. T. ihre Bedeutung verloren hat. Die positive Seite, das Leben mit Christo, ist hier blos auf das neue sittliche Leben im Diesseits bezogen und wird wie das Gestorben- oder Begrabensein mit Christo als etwas bereits Vollzogenes, prinzipiell Vollendetes bezeichnet, womit nicht ausgeschlossen ist, daß es für die Wirklichkeit des Christenlebens Aufgabe bleibt, welche noch immer völliger zu lösen ist.

Nach allen diesen Stellen liegt die Bedeutung der Taufe für den Apostel Paulus darin, daß sie uns in jene mystische Verbindung mit Christus versetzt, in welcher er das eigentliche Wesen des Christenthums erkennt. Was die Taufe wirkt,

ist also zunächst nicht nur, wie nach der urapostolischen Anschauung, eine Anzahl geistlicher und himmlischer Güter, welche der Herr spendet, sondern es ist seine eigene Person, in deren Gemeinschaft und Leben er den Täufling aufnimmt. Das höchste, absolute Heilsobjekt ist der Herr Christus selber. Indem er sein eigenes Ich den Getauften zu eigen gibt, dessen Losung fürderhin ist: „So lebe nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir“, erschließt er ihm die ganze Fülle des Heils. Christus „ist uns gemacht von Gott zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung“ (1 Kor. 1, 30).

Auf diesem Hauptgesichtspunkte beruht es, daß die Taufe auch die Mitgliedschaft in der Gemeinde begründet. Weil der Getaufte in die Gemeinschaft mit dem Herrn eintritt, wird er auch in die Gemeinde aufgenommen, welche sein Leib ist. Daher 1 Kor. 12, 13: „Wir alle sind zu einem Leibe getauft“. Weil alle mit dem Herrn in innigster Gemeinschaft stehen, bilden sie einen Organismus, ein σῶμα, dessen belebender Geist Christus ist, während ihm die Getauften als Glieder angehören. Die Taufe macht zum Glied am Leibe Christi und begründet so die Gemeinde nach ihrem wahren Wesen. Dieses gliedliche Einverleibtwerden in den von Christus beseelten Gemeindeorganismus, welches sich mittels der Taufe vollzieht, ist wiederum ein höherer Gesichtspunkt als das mehr äußerliche Hinzugethanwerden der Apostelgeschichte (2, 41. 47).

Auch was die Apostelgeschichte an Segenswirkungen der Taufe für den Einzelnen aufzählt, nämlich die Zuwendung der hauptsächlichsten messianischen Heilsgüter, fehlt natürlich bei Paulus nicht. So die Sündenvergebung. „Ihr seid abgewaschen“, schreibt Paulus 1 Kor. 6, 11 mit unverkennbarer Beziehung auf die in der Taufe stattgefundene Abwaschung von der Schuldbefleckung. In diesem Sinne bezeichnet er die Taufe als λουτρόν Eph. 5, 26; Tit. 3, 5; λούειν ist ja in den LXX der dem hebräischen רָחַץ entsprechende Ausdruck für die theokratischen Waschungen behufs Entsündigung. Nach Eph. 5, 26 hat Christus die Gemeinde gereinigt im Wasserbade durchs Wort. καθαρίζειν bedeutet stets die Reinigung von dem am Sünder haftenden μίασμα der Schuld, nicht die sittliche, sondern die religiöse Reinigung, Sündenvergebung, Rechtfertigung. Als Reinigungsmittel werden angegeben das Wasserbad und das Wort. Es geht nicht an, ἐν ῥήματι mit τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος zu einem Begriff zu verbinden: „durch das Wasserbad im Wort“; der Artikel τῷ müßte in diesem Falle vor ἐν ῥήματι wiederholt sein. Vielmehr sind Wasserbad und Wort zwei Gnadenmittel, durch welche die Reinigung bewirkt wird: das gepredigte Gotteswort oder das Evangelium und das Wasserbad der Taufe, welches der Mensch infolge des gehörten und im Glauben aufgenommenen Wortes begehrt. Auch in Tit. 3, 5, wo die Taufe das λουτρὸν τῆς παλιγγενεσίας genannt wird, weist λουτρόν auf die Abwaschung von der Schuldbefleckung hin als die Grundlage, ohne welche sittliche Erneuerung gar nicht möglich ist. In Kol. 2, 12, welche Stelle die Wirkungen der Taufe für das sittliche Leben hervorhebt, spielt gleichfalls das Moment der Sündenvergebung herein als Grundlage, auf welcher sich die neue Lebensführung erhebt: χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα.

Das andere specifisch neutestamentliche Heilsgut, welches durch die Taufe

vermittelt wird, ist auch nach Paulus der H. Geist. „Wir sind in einem Geiste zu einem Leibe getauft" (1 Kor. 12, 13). Mit ἐν wird der H. Geist als das Element bezeichnet, in welches die Getauften eingetaucht sind, worin sie leben und weben. In Tit. 3, 5 wird die Taufe das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des H. Geistes genannt, welcher auf die Gläubigen reichlich ausgegossen worden ist. Aber auch schon in den ältesten Briefen des Apostels erscheint der H. Geist als Segenswirkung der Taufe. Denn diese wird gemeint sein, wenn nach 2 Thess. 2, 13 die Erwählung aus der sündigen Masse der Heidenwelt stattfand ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος; indem καὶ πίστει ἀληθείας hinzugefügt wird, sind Taufe und Glauben als Heilsbedingungen genannt. Vielleicht ist auch 1 Thess. 4, 7 bei ἐκάλεσεν — ἐν ἁγιασμῷ an die Taufe zu denken, welche als derjenige geschichtliche Akt hervorgehoben würde, durch welchen die Gläubigen den Geist empfangen, der sie in den Stand der Gottangehörigkeit versetzt. Auch für Paulus ist der H. Geist wie in der Apostelgeschichte das Prinzip der übernatürlichen Gnadengaben und Wunderkräfte; so Gal. 3, 5 und besonders 1 Kor. 12; vorwiegend aber betrachtet ihn Paulus als das Prinzip des neuen Lebens, von welchem der Christ getrieben wird (ἄγεσθαι Röm. 8, 14; Gal. 5, 18); der Geist wird für ihn die Lebensnorm oder das Lebensgesetz (Röm. 8, 2) und bringt die ganze Fülle der christlichen Tugenden als Früchte hervor (Gal. 5, 22). Insbesondere ist es der H. Geist, welcher in der Taufe die παλιγγενεσία oder (καί epexeg.) ἀνακαίνωσις bewirkt (Tit. 3, 5). Es ist durchaus nicht nöthig, die V. 7 genannte Rechtfertigung als Folge der reichlichen Geistesausgießung zu betrachten, eine Vorstellung, welche allerdings mit den älteren Briefen unvereinbar wäre; blos die Erbschaft des ewigen Lebens erscheint als solche, die Rechtfertigung aber ist nur genannt als Grundlage des ganzen Heilsprozesses; dieselbe wird nicht erst durch den Geist gewirkt, vielmehr wir werden ihrer durch den Geist gewiß (vgl. Röm. 8, 16 f.). In der Bedeutung des Heiligungsprinzips kommt der H. Geist in der Apostelgeschichte, überhaupt in der außerpaulinischen Literatur des N. T. nicht vor. Man sagt, Paulus sei mit der Aufstellung dieses obersten Prinzips für das Leben der Getauften der Schöpfer der christlichen Ethik geworden. Doch darf man den Fortschritt, welchen Paulus mit dieser Weiterbildung der Lehre vom H. Geist gemacht hat, nicht allzu hoch anschlagen; es könnte auch nur Zufall sein, daß der H. Geist als ethisches Prinzip in der judenchristlichen Literatur des N. T. nicht vorkommt. Er ist nämlich bereits in der Weissagung im letzteren Sinn gebraucht; nach Ezech. 36 ist er die Kraft, welche von innen heraus den Menschen tüchtig macht, Gottes Gebote zu erfüllen. Daher kann man keinenfalls mit Recht behaupten, daß erst Paulus den H. Geist zu diesem Prinzip des neuen Lebens erhoben habe. Wie aber die Lebensgemeinschaft mit Christus von Paulus als Grund der Begabung mit dem H. Geist gedacht ist, nicht umgekehrt aus der Geistesausrüstung jenes innige Gemeinschaftsverhältniß zu Christo abgeleitet wird, zeigt die Stelle 1 Kor. 6, 17: κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνεῦμά ἐστιν. Uebrigens läßt sich zwischen dem Χριστοῦ εἶναι und dem Besitzen des Geistes ein wirklicher Unterschied kaum feststellen: wer Χριστοῦ ist, hat auch sein πνεῦμα Röm. 8, 9, und Χριστὸς ἐν ὑμῖν 8, 10 ist ganz gleichbedeutend mit τὸ πνεῦμα — ἐν ὑμῖν 8, 11.

Der Apostel sagt geradezu: ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν 2 Kor. 3, 17. Der erhöhte Christus, wie er mit dem Getauften in Lebensgemeinschaft tritt, und das πνεῦμα, mit welchem Christus in ihm wohnt, sind nicht zu unterscheiden.

Da der H. Geist, welcher in der Taufe gegeben wird, nach dem Apostel das Pfand oder Angeld unseres Erbes ist für die Erlösung des Eigenthums Eph. 1, 14; 2 Kor. 1, 22; 5, 5; Röm. 8, 23), so knüpft sich an die Taufe auch die Hoffnung. Wie in der Apostelgeschichte die σωτηρία als Wirkung der Taufe genannt wird, so ist auch bei Paulus die Taufe das Gnadenmittel, dessen Wirkung bis in die Ewigkeit hinüberreicht und zunächst die Errettung vom ewigen Verderben sichert: εἰς σωτηρίαν ist nach 2 Thess. 2, 13 das Ziel der in der Taufe als dem ἁγιασμὸς πνεύματος sich vollziehenden Erwählung. Besonders aber ist es die positive Seite der Heilsvollendung, welche vom Apostel als ζωὴ αἰώνιος bezeichnet wird, und welche in der Auferstehungsherrlichkeit und im Besitz des himmlischen Erbes zur Erscheinung kommen wird: nach Tit. 3, 7 ist es ein Segen der Taufe, daß wir κληρονόμοι κατ᾽ ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου werden, und wie die Theilnahme an des Herrn Auferstehungsherrlichkeit von der Taufe abhängig gedacht wird, zeigte Röm. 6, 3—5, wo das Wiederauftauchen aus dem Wasser als Sinnbild nicht blos der ethischen, im diesseitigen Leben erfahrbaren Auferweckung, sondern in engem Verbundensein mit dieser auch der dereinstigen Auferstehung in Herrlichkeitsgemeinschaft mit Christo betrachtet wird.

Wir können uns also überzeugen, daß auf die Taufe alle wesentlichen Momente des Heilslebens von seiner Begründung an bis zu seiner Vollendung zurückgeführt werden: sie versetzt in Christi Lebensgemeinschaft und verleibt eben damit der Gemeinde des Herrn ein; Rechtfertigung oder Sündenvergebung, H. Geist als Heiligungskraft und Erbschaft des ewigen Lebens sind ihre Segenswirkungen. Die Taufe ist für den Apostel mit nichten ein bloses Sinnbild, sie ist Gnadenmittel im vollen Sinne des Wortes, sofern durch sie das höchste Objekt der Gnade, Christus selber, und mit ihm die ganze Fülle des Heils für Zeit und Ewigkeit vermittelt wird.

Alles aber, was der Apostel der Taufe zuschreibt, wird dem Christen auch durch den Glauben zutheil. Der Glaube ist ja nicht blos das theoretische Ueberzeugtsein von der Wahrheit des göttlichen Wortes, auch nicht blos das Vertrauen auf Gott, speciell hinsichtlich seines in Christo geoffenbarten Heilswillens, sondern die dankbare Hingabe des frommen Gemüths an Christum vollendet sich in der Einheit des Lebens mit dem Herrn. Dieses mystische Moment des Glaubensbegriffs finden wir z. B. in Gal. 2, 20, wo das „Christus lebt in mir“ ganz dasselbe ist mit dem „ich lebe im Glauben des Sohnes Gottes“. Es gibt keinen wahrhaften Glauben ohne ein Wohnen Christi im Herzen; an dem Sein Christi in uns vermögen wir zu erkennen, ob wir im Glauben stehen 2 Kor. 13, 5. Christum erkennen, gewinnen, in ihm erfunden werden, von ihm ergriffen sein Phil. 3: alle diese Ausdrücke bedeuten nichts anderes als glauben, und zwar werden Phil. 3 am Glauben dieselben zwei Momente des Gemeinschaftslebens mit Christo unterschieden, wie es Röm. 6 an der Taufe geschieht: er ist ein Erkennen, ein praktisches Erfahren sowol der Kraft seiner Auferstehung als der Gemein-

schaft seiner Leiden und seines Todes. Daß Christus durch den Glauben im Herzen wohne, ist nach Eph. 3, 17 Gegenstand der demüthigen und brünstigen Bitte des Apostels. Es bedarf keiner weiteren Ausführung darüber, daß das ganze Heilsleben des Christen nach des Apostels Anschauung vom Glauben abhängig gemacht wird. Wie behufs der Sündenvergebung oder Rechtfertigung der Glaube die einzige subjektive Bedingung ist, wird im Galater- und Römerbrief ausgeführt; als das Prinzip des neuen Lebens erscheint der Glaube Gal. 5, 6: πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη; wie auch die Errettung und das ewige Leben durch den Glauben bedingt sind, zeigen Röm. 1, 16 f.; 1 Theff. 4, 4.

Die offen vorliegende Thatsache, daß das ganze Heil nicht minder von der Taufe als von dem Glauben abhängig gemacht wird, legt uns noch die Frage nahe: welches ist das Verhältniß zwischen Taufe und Glauben? Wir würden den Apostel nicht richtig verstehen, wenn wir ihm die Ansicht zuschreiben wollten, die Taufe könne, auch wo der Glaube fehlt, so große Dinge wirken. Die Erklärung von Eph. 5, 26, wonach dem Taufwasser als solchem infolge der über demselben gesprochenen Einsetzungsworte oder vermöge priesterlicher Weihung eine wunderbare übernatürliche Kraft der Entsündigung einwohnen soll, ist grammatisch unmöglich und findet nirgends in den Schriften des Apostels einen Anhaltspunkt. Ebenso wenig wie dem Taufwasser darf man im Sinne des Apostels der ganzen Taufhandlung als solcher magische Wirkungen beilegen. Auch die Ansicht, die Taufe sei es, welche den Glauben bewirke, und denselben insbesondere in denen hervorrufe, welche erst die Anlage zum Glauben, noch nicht den wirklichen Glauben haben, ist unpaulinisch und unevangelisch. Nur in Verbindung mit dem Glauben wirkt die Taufe segensreich. Diese Verbindung ist aber vom Apostel nicht als eine äußerliche gedacht, als wären Taufe und Glauben zwei nebeneinander herlaufende Größen, deren Zusammenzählung stattfinden muß, um den Christenstand zu bilden. Auch entspricht es der Ansicht des Apostels nicht, wenn B. Weiß das Verhältniß so zu bestimmen sucht, daß mittels des Glaubens die Rechtfertigung und das Kindschaftsverhältniß zu Stande komme, mittels der Taufe aber die Verleihung des H. Geistes und die Lebensgemeinschaft mit Christo gewirkt werde, daß es sich also um zwei voneinander völlig unabhängige Gnadenthaten Gottes handle. Eine derartige Auseinanderreißung von Rechtfertigung und Heiligung, welche in der lebensvollen Anschauung des Apostels aufs innigste zusammenhängen, wäre wol einem Scholastiker zuzutrauen, wurde aber von Paulus nicht vollzogen. Vielmehr sind Taufe und Glaube so miteinander verbunden, daß keines von beiden ohne das andere gedacht wird; es sind Wechselbegriffe. Paulus kennt keine Getauften, die nicht im Glauben stehen, und unter denen, welche durchs Evangelium zum Glauben an Christum geführt wurden, ist keiner, der die Taufe nicht begehrt und empfangen hätte. Eine Taufe, welche an jemand vollzogen worden wäre, der nicht zum vollen, bewußten Glauben an Christum gelangt ist, wäre auch noch nicht im vollen Sinne ein βαπτίζεσθαι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ, wozu nicht allein die klare Erkenntniß des wesentlichen Glaubensinhalts und die freiwillige Uebernahme der im Glauben an Christus enthaltenen Verpflichtung fürs Leben gehört, sondern auch ein Bekenntnißakt. Nur darum wird der Werth

der Taufe so außerordentlich hoch gestellt, weil sie gar nicht abgesondert vom Glauben betrachtet wird, sondern in unzertrennlicher Verbindung mit ihm. Auch in dieser Hinsicht stimmt die paulinische Anschauung ganz mit der urapostolischen, wie wir dieser in Apg. 2, 38 begegneten, überein.

Fragt man aber: Ist die Taufe nicht eine überflüssige Ceremonie, wenn sie so ganz und gar mit dem Glauben zusammenfällt? was für eine selbständige und eigenthümliche Bedeutung kommt der Taufe zu neben dem Glauben? so finden wir zwar keine direkte Antwort bei dem Apostel, der ja keine Abhandlung über die Taufe schreiben wollte; aber eine Andeutung gibt er uns doch in Gal. 3, 26 f.: durch den Glauben wird man Gottes Kind (V. 26); denn alle Getauften haben Christum angezogen (V. 27). Will einer also wissen, woran er erkennen kann, daß er ein gläubiger Christ und Gottes Kind ist, so kann er auf die Taufe verwiesen werden. Sie ist der in die Geschichte fallende göttliche Gnadenakt, durch welchen der einzelne Gläubige seines Heiles gewiß wird; sie ist ein Unterpfand der göttlichen Gnade, wie eines solchen ein Mensch bedarf, dessen Glaube oft klein und schwach ist. Oefters wird der H. Geist als Pfand und Angeld bezeichnet; derselbe ist aber, wie wir gesehen haben, in der Taufe verliehen worden. Neben der in Gal. 3, 26 f. angedeuteten Bedeutung für die subjektive Heilsgewißheit ist aber die Taufe auch vom größten Einfluß auf die sittliche Haltung des Christen. Auf die Frage: „Wie sollten wir in der Sünde wollen leben, der wir abgestorben sind?“ folgt Röm. 6 die Ausführung über die Taufe, welche dem Christen ebenso die Kraft zu einem neuen Leben gibt, wie die Verpflichtung dazu auferlegt. Der getaufte Christ kann und darf der Sünde nicht mehr leben, wenn er nicht mit sich selber, mit dem innersten Grunde seines Bewußtseins und Lebens in unlösbaren Widerstreit kommen will. Wir haben kein Recht, unserer Kindertaufe an und für sich dieselbe Segenskraft zuzuschreiben, wie sie der Taufe im apostolischen Zeitalter zukam. Die Kindertaufe war noch nicht apostolische Praxis, wie unseres Erachtens aus 1 Kor. 7, 14 hervorgeht, wo der Apostel die Heiligkeit oder Gottgeweihtheit der Kinder christlicher Aeltern sicherlich nicht von ihrer natürlichen Zugehörigkeit zu den letzteren abgeleitet haben würde, wenn die Taufe als an ihnen bereits vollzogen vorausgesetzt wäre. Die Kindertaufe hat ja in der Kirche ihr gutes Recht, das sich hauptsächlich auf Handauflegung und Segnung der Kindlein durch den Herrn gründet; sie mußte naturgemäß zur Regel werden, sobald die christliche Familie und Gemeinde ihren festen Bestand hatten; aber sie kann unseres Erachtens als das Bad der Wiedergeburt im vollen Sinne des Wortes doch nur prädicirt werden mittels idealer Anticipation, zusammengeschaut mit der christlichen Erziehung und Unterweisung in Haus und Kirche, sofern diese auf das Ziel der Hinführung zu Christo gerichtete Thätigkeit als eine mit Erfolg gekrönte gedacht wird.

Die Bedeutung der Thekla-Akten für die neutestamentliche Forschung.

Von Lic. G. Wohlenberg in Kiel.

Ist die Theologie wie jede Wissenschaft einem lebendigen Leibesorganismus zu vergleichen, in dem ein Glied dem anderen Handreichung zu thun hat, so braucht es hier nur hervorgehoben, nicht aber bewiesen zu werden, wie die neutestamentliche Wissenschaft, soll sie anders den an sie, sonderlich in der Gegenwart an sie zu stellenden Anforderungen genügen, einer ernstlichen Antheilnahme an denjenigen Studien nimmermehr entrathen kann, welche auf die möglichst genaue Erkenntniß der nachapostolischen Zeit, näher der kirchengeschichtlichen Entwickelung wenigstens des zweiten bis vierten oder fünften Jahrhunderts gerichtet sind. Wie andersartig auch immer das Gepräge des s. g. apostolischen Zeitalters, welches ich im engeren Sinne etwa bis zum Jahre der Zerstörung Jerusalems, im weiteren bis zum Tode des letzten der Zwölfe, Johannes, also bis zum Ausgang unseres ersten Jahrhunderts rechnen möchte, sich dem prüfenden Urtheil darstellen mag, verglichen mit dem Charakter der gesammten Folgezeit: nirgends thut sich doch eine solche Kluft auf, daß nicht das Auge des Forschers hier und da Brücken entdecken könnte, nirgends sind doch die in der Urzeit unserer Religion gesponnenen Fäden so scharf abgeschnitten, daß es nicht erkennen könnte, wo das neue Gewebe an das alte sich ansetzt. Es ist eine schwer wegzuleugnende Thatsache, daß die protestantische Theologie in nun längst vergangenen Tagen den Werth derjenigen geschichtlichen Erscheinung, welche wir kurz mit dem Namen „Tradition" bezeichnen können, in dem berechtigten Kampfe gegen die päpstliche Theologie beinahe ebenso unterschätzt oder vielmehr so verkannt hat, wie die Theologie römisch-katholischen Bekenntnisses in dem Waffengang gegen den Protestantismus die Bedeutung der Tradition überschätzt hat und noch heute, gebunden durch das Dogma, überschätzt. Aber, wenn ich recht sehe, gibt es nicht wenige unter den protestantischen Theologen, welche von jenem Fehler der Mißachtung des historisch Ueberlieferten und Beglaubigten sich immer noch nicht losmachen zu können scheinen, wenn auch in ganz anderer Weise als früher, womit naturgemäß mehr oder minder eine nach eigenen Ideen vorgenommene Konstruktion der geschichtlichen Vergangenheit Hand in Hand geht, ohne daß es ihnen freilich selber zum Bewußtsein kommen müßte. Der Gegensatz, in dem ich mich zu der angedeuteten Art und Weise theologischer Forschung weiß, wird vielleicht auch bei der Ausführung meines Themas, der Bedeutung der Thekla-Akten für die neutestamentliche Forschung, ans Licht treten.

Die „Acta Pauli et Theclae", oder „das Martyrion der heiligen und berühmten ersten Märtyrerin und apostolischen Jungfrau Thekla" (μαρτύριον τῆς ἁγίας καὶ ἐνδόξου πρωτομάρτυρος καὶ ἀποστόλου Θέκλας) wurden zum ersten mal (Handschrift G) mit einer alten lateinischen Uebersetzung (D) herausgegeben von

dem um die älteste Patristik wohlverdienten englischen Theologen Joh. Ernst Grabe in dem ersten Bande seines „Spicilegium SS. Patrum“ (p. 87 ff.). Eine Lücke in dem griechischen Texte Grabe's ergänzte Hearne aus einer oxforder Handschrift (H). Tischendorf benutzte bei seiner Ausgabe („Acta apostolorum apocrypha“, p. XXI ff. und p. 40 ff.) drei pariser Handschriften A B C mit Hintansetzung des Grabe'schen, mit Bevorzugung des von der Handschrift C gebotenen Textes. Eine syrische Uebersetzung der Thekla-Akten veröffentlichte nach vier Handschriften der Engländer Wright („Apocryphal Acts of the Apostles“, 1871, syrisch und englisch). Von der Textkritik hier nur so viel, daß der Grabe'sche Text des Griechischen, die von ihm daneben gedruckte alte lateinische Uebersetzung so wie der syrische Text als beste Recensionen des mannichfach gestalteten Textes gelten müssen. Ein gereinigter Text unserer Akten wäre sehr zu wünschen! Machen wir uns, ehe wir auf weitere Fragen eingehen, in Kürze mit dem Inhalte dieser Akten bekannt.

Nach seiner Flucht aus Antiochien kommt Paulus nach Ikonium, begleitet von Demas und Hermogenes, dem Erzarbeiter, welche sich zwar freundlich zum Apostel stellen, aber im Grunde von tiefem Hasse gegen ihn erfüllt sind. Auf dem nach Lystra führenden Wege vor Ikonium wartet seiner Onesiphorus mit seinen Söhnen und seinem Weibe. Titus hat ihm nämlich vorher eine so genaue Beschreibung von der äußeren Erscheinung des großen Heidenapostels gegeben, daß er sich dadurch in den Stand gesetzt sieht, Paulus zu erkennen. Freundlich wird der Apostel von Onesiphorus begrüßt und ins Haus geleitet; Demas und Hermogenes dagegen werden von ihm ignorirt und auf ihre desfallsige Anfrage derb zurechtgewiesen. Im Hause seines freundlichen Wirthes — ohne Zweifel im geräumigen atrium zu denken — predigt Paulus. Die Summe seiner Verkündigung legt der Verfasser der Acta in eine längere Reihe von Seligpreisungen: diejenigen werden selig gepriesen, welche reinen Herzens sind und ihr Fleisch unbefleckt erhalten, welche Weiber haben, als hätten sie keine. „Selig sind die Leiber der Jungfrauen; denn die werden Gott gefallen und des Lohnes ihrer Keuschheit nicht verlustig gehen.“ Das benachbarte Haus wird von einer vornehmen Witwe Theokleia sammt ihrer dem edlen Ikonier Thamyris verlobten Tochter Thekla bewohnt. Thekla hat, auf dem Fenstervorsprung sitzend, die Worte Pauli gehört und ist von der Macht seiner Rede so ergriffen, daß sie Paulum selbst zu sehen und weiteren Unterricht in der Lehre von Christo zu empfangen begehrt. Sie vergißt ob ihrer scharfen Aufmerksamkeit auf Pauli Verkündigung Speise und Trank; stumm und verschlossen „wie eine Spinne“ klebt sie wie festgebannt an ihrem Platze. Selbst ihr Verlobter, von der besorgten Mutter herbeigerufen, vermag sie nicht auf andere Gedanken zu bringen. „Sondern sie“, so heißt es, „lauschte auf die Rede Pauli“ (c. X). Kein Wunder, daß Thamyris von Eifersucht und Wuth gegen seinen vermeintlichen Nebenbuhler erglüht. Er eilt auf die Straße. Hier trifft er mit Demas und Hermogenes zusammen, welche ihm auf seine Bitte Auskunft über die Lehre des fremden die Stadt verwirrenden Mannes geben und ihm den Rath ertheilen, Paulus vor den Statthalter Castellius zu führen; dann werde er es dahin bringen, daß Paulus schnell zum Tode ver-

urtheilt werde, und daß Thekla ihm die entzogene Liebe wieder zuwende. So wird denn Paulus vor den Statthalter geschleppt unter dem Geschrei der Menge: „Führe den Zauberer (Magier) hervor; denn er hat alle unsere Weiber bethört“. Vor dem Richterstuhl stehend, entwickelt Paulus kurz den Inhalt seiner Predigt: wie der lebendige, eifrige, allgenugsame Gott zur Erlösung der Welt von dem Sündenelend und dem Tode seinen Sohn gesandt habe. Den eben verkündige er, Paulus, und lehre, daß die Hoffnung der Menschen allein auf ihn begründet sei. Der Statthalter läßt Paulus ins Gefängniß legen, um ihn zu einer gelegeneren Zeit wieder zu hören. Thekla aber begibt sich in der nächsten Nacht heimlich in den Kerker, wo der Apostel gefesselt sitzt. Sie trägt kein Bedenken, den Thürwächter ihres Hauses und den Gefängnißaufseher durch Geschenke zum Oeffnen der Thüren zu bewegen. Ihr heißer Wunsch wird befriedigt: zu den Füßen des Apostels darf sie sitzen und aus seinem Munde von den Großthaten, den μεγαλεῖα, Gottes hören. Am anderen Tage werden beide, Paulus und seine aufmerksame Schülerin, vor Gericht geführt. Aber während Paulus mit der Verurtheilung zu einer Geißelung und zur Verbannung aus dem Stadtgebiet davonkommt, soll Thekla auf dringendes Verlangen ihrer eigenen Mutter lebendig verbrannt werden. Selbst der Richter vergießt Thränen, als sie muthig und das Kreuz schlagend auf den Holzhaufen steigt. Schon lodert die Flamme — da läßt Gott einen gewaltigen Regen und Hagel, begleitet von Erdbeben, fallen, das Feuer erlischt, und Thekla wird errettet. In Ikonium ist ihres Bleibens nicht mehr. Sie geht Paulus nach, welcher inzwischen mit der Familie des edlen, opferfreudigen Onesiphorus nach einem Orte Daphne gegangen ist und hier in einem alten Grabe betend und fastend sich aufhält. Am sechsten Tage findet ihn Thekla, gerade in dem Augenblick, als er um ihre Errettung Gott anfleht. Sie begehrt nun vom Apostel „das Siegel in Christo“, die Taufe, aber Paulus hält den Zeitpunkt noch nicht für gekommen. „Thekla“, spricht er, „sei geduldig, und du wirst schon das Wasser empfangen.“

Während danach Onesiphorus mit seinen Angehörigen nach Ikonium zurückkehrt, begeben sich Paulus und Thekla nach Antiochien. Hier erregt Thekla gleich beim Einzuge in die Stadt durch ihre strahlende Schönheit die Leidenschaft eines vornehmen Syrers Namens Alexander. Er hält Paulus für einen Kuppler und Thekla für eine feile Dirne. Demgemäß will er sie von Paulus durch Geld und Geschenke erwerben. Aber Paulus spricht: „Ich kenne das Weib nicht, das du meinst, und sie gehört mir nicht“. Trotzdem wagt es der freche Wüstling, Thekla auf offener Straße zu umfassen. Die Jungfrau, auch nicht blöde, zerreißt ihm den Mantel und reißt ihm seinen diademartigen Schmuck vom Haupt; Grund genug für den übermüthigen Heiden, Thekla vor den Richter zu bringen und anzuklagen. Sie wird zum Thierkampf verurtheilt. Gefaßt hört sie ihr Urtheil; nur um die Gunst bittet sie, daß man ihre Unschuld nicht vorher preisgeben wolle.[1] Eine gewisse Tryphaina, welche Königin (βασίλισσα c. 36) und Ver-

1) Nicht unähnlich der hier geschilderten Thekla ist das von Eusebius (H. e. VI, 5) gezeichnete Bild der tapferen Märtyrerin Potamiaena in Alexandrien. Um ihre Keuschheit und Jungfrauschaft zu bewahren, habe sie gegen viele Liebhaber zu kämpfen gehabt; in gleicher

wandte (συγγενής c. 36) des Kaisers genannt wird, deren Tochter Falconilla gestorben war, nimmt sie auf und beschützt sie. Am folgenden Tage wird Thekla als eine ἱερόσυλος, Frevlerin gegen das Heiligthum, beim Festzuge einer bösartigen Löwin aufgebunden, aber zum Erstaunen des Volkes leckt die Bestie ihrem Opfer die Füße. Am anderen Tage erst soll sie vor der Menge in der Arena den grausamen Thieren preisgegeben werden. Nun hatte Tryphaina im Traum ein Gesicht ihrer verstorbenen Tochter Falconilla gehabt und die Bitte vernommen, sie möge doch die fremde Jungfrau Thekla veranlassen, für sie, die Verstorbene, mit ihrem Gebet einzutreten, damit sie an den Ort der Gerechten versetzt werde, und Tryphaina möge Thekla als ihre Tochter annehmen. Alles das geschieht jetzt. Am anderen Morgen wird Thekla in die Arena geführt; aber, o Wunder, die Löwin, welche zuerst wider sie losgelassen wird, legt sich zu ihren Füßen nieder; ein wild anschnaubender Bär wird von der Löwin zerrissen; und als ein Löwe angestürmt kommt, kämpft die Löwin so lange mit ihm, daß beide sich gegenseitig umbringen. Da sieht Thekla einen Wassergraben hinter sich, und plötzlich kommt ihr der Gedanke: „Jetzt ist es Zeit, daß ich mich taufe". Im Namen Jesu Christi springt sie in die Flut, „am letzten Tage" (c. 34); und siehe, die Seehunde, vor denen das von Mitleid bewegte Volk die Jungfrau gewarnt hat, bedecken todt die Wasserfläche. Neue Bestien werden wider die wunderbare Heilige gehetzt, aber sie bleibt unversehrt; und auch der letzte Versuch Alexander's, Thekla durch besonders wilde Stiere zu Tode schleifen zu lassen, scheitert. Da ertönt der Ruf: „Die Königin Tryphaina ist gestorben". Es stellt sich nachher heraus, daß sie nur von einem Ohnmachtsanfall betroffen worden; aber für Alexander ist es Grund genug, den Zorn des Kaisers zu fürchten und deswegen den Statthalter um die Freilassung der wunderbar beschützten Jungfrau zu bitten. So wird denn Thekla vor den Richter gerufen und gefragt, wie sich denn die Außerordentlichkeit der ihr widerfahrenen Errettung erkläre. Kühn und beredt weist sie hin auf ihren Glauben an den Sohn Gottes, das alleinige Ziel der Seligkeit und Fundament des ewigen Lebens. „Wer nicht an ihn glaubt, der wird nicht leben in Ewigkeit." Sie wird ehrenvoll entlassen. Tryphaina, ihre treue Hüterin, kommt zum Glauben. Acht Tage bleibt Thekla bei ihr, sie und ihre Mägde in der Heilslehre unterweisend. Danach begibt sie sich, von Dienern und Mägden begleitet, in Mannskleidung nach Myra, dem dermaligen Aufenthaltsorte des Paulus, der sich höchlich über alles ihr Widerfahrene verwundert; von da kehrt sie nach Ikonium zurück. „Gehe hin und lehre das Wort Gottes", spricht Paulus zu ihr. In Ikonium, ihrer Vaterstadt, findet sie ihren früheren Verlobten todt; auf dem Fußboden in dem Hause des Onesiphorus sinkt sie auf die Knie und dankt unter Thränen Gott und Christo. Ihre Mutter sucht sie, aber wie es scheint vergeblich, zur Annahme des Glaubens zu bewegen. Von dort begibt sie sich über Daphne nach Seleucia, worunter hier wahrscheinlich nicht das cilicische am Kalykadnus gelegene, wie Basilius Seleuc. wollte, auch nicht das

---

Weise habe sie sich durch ihre Seelengröße als Schönheit des Leibes ausgezeichnet. Der Statthalter habe, nachdem er sie furchtbar gequält, endlich gedroht, sie Gladiatoren (μονομάχοις) zur Schändung (ἐφ' ὕβρει τοῦ σώματος) preiszugeben.

syrische, sondern das pisidische, südwestlich von Antiochien gelegene gemeint ist. In der Nähe Seleucias wohnt sie in einer Höhle, von Pflanzenkost und Wasser lebend, „und sie erleuchtete viele durch das Wort Gottes und entschlief in Frieden". So schloß der älteste Bericht. Was in einigen Handschriften außerdem über ihre großartige bei Seleucia entfaltete Wunderthätigkeit, über den Versuch der in ihrem Gewerbe sich bedroht sehenden seleucischen Aerzte, Thekla's Jungfrauschaft zu schänden und so, wie sie wähnen, ihr den Haß der Artemis zuzuziehen, über ihre wunderbare Bergung unter einem Felsen oder gar über ihre unterirdische Reise nach Rom zu Paulus erzählt wird: alles das trägt zu deutlich den Stempel späterer Erdichtung an sich und gehört nicht der ältesten Textgestalt an.

Das ist das Wichtigste von dem Inhalte der uns heute vorliegenden Thekla-Akten. Schon die Mittheilung dieses kurzen Abrisses dürfte zeigen, daß wir hier eine Schrift vor uns haben, die sich, was die Erzählung nach Form und Inhalt anlangt, an Lieblichkeit und Anmuth im einzelnen wie im großen und ganzen weit über die meisten anderen Apostellegenden erhebt. Aber nicht mit der ästhetischen Seite der Erzählung haben wir es hier zu thun, sondern vielmehr die Frage zu beantworten, welche Bedeutung den Acta Pauli et Theclae für die neutestamentliche Forschung zuzuerkennen sei.

Am Ausgang des zweiten oder vielmehr am Beginn des dritten[1] Jahrhunderts, noch vor seinem Uebertritt zum Montanismus, schrieb Tertullian ein Büchlein über die Taufe. Er bekämpft hier im 17. Kapitel diejenigen, welche den Frauen das Recht zu lehren und zu taufen zuerkannt wissen wollten.[2] „Wenn", sagt er, „Frauen, welche des Paulus unechte Schriften lesen, das Beispiel der Thekla für das Recht der Frauen zu lehren und zu taufen vertheidigen, so mögen die doch wissen, daß der Presbyter in Asien, welcher jene Schrift zusammengetragen hat, um gleichsam zu dem Ruhm des Paulus von dem seinigen hinzuzulegen, überführt worden und, nachdem er bekannt hatte, daß er das aus Liebe zu Paulus gethan habe, aus seinem Amte geschieden ist." Um der Wichtigkeit dieser Stelle willen mögen die lateinischen Worte des Originals selbst folgen: quod si, quae[3] Pauli perperam scripta legunt, exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendunt: sciant in Asia presbyterum, qui eam scripturam construxit quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum id se amore Pauli fecisse loco decessisse (Tertullian. De bapt. 17). Hieronymus kommt auf diese oder eine ihr ähnliche Stelle bei Tertullian zurück, wenn er in seiner Schrift De viris illustribus im 7. Kapitel, wo er von Lukas handelt, sagt: „Die περίοδοι (Reisen) des Paulus und der Thekla und die ganze Fabel von dem getauften Löwen rechnen wir zu den apokryphischen Schriften. Wie sollte sonst der unzertrennliche Begleiter des Apostels (nämlich Lukas) unter seinen übrigen Erlebnissen gerade dieses Erlebniß nicht gewußt haben? Aber auch Tertullian, welcher jenen Zeiten nahe stand, be-

1) Vgl. Hauck, „Tertullian's Leben und Schriften", S. 109 Anm. und S. 58.

2) Vgl. Tertullian, De praescr. haer. 41: ipsae mulieres haereticae, quam procaces! quae audeant docere ... forsitan et tingere.

3) So und nicht qui dürfte zu lesen sein.

richtet, daß ein gewisser Presbyter in Asien, ein σπουδαστής (eifriger Anhänger) des Apostels Paulus, vor (nach anderer Lesart von) Johannes überführt worden sei, daß er das Buch verfaßt, und daß er gestanden habe, das aus Liebe zu Paulus gethan zu haben, und deswegen habe er aus seinem Amte scheiden müssen." Da auch diese Stelle uns noch des öfteren beschäftigen wird, möge auch ihr lateinischer Wortlaut folgen: „Περιόδους Pauli et Theclae et totam baptizati leonis fabulam inter apocryphas scripturas computamus. Quale enim est, ut individuus comes apostoli inter caeteras eius res hoc solum ignoraverit? Sed et Tertullianus, vicinus eorum temporum, refert presbyterum quendam in Asia σπουδαστὴν apostoli Pauli convictum apud Joannem (nach anderer, nicht so gut beglaubigter Lesart a Joanne), quod auctor esset libri, et confessum se hoc Pauli amore fecisse loco excidisse" (Hieronymus, De vir. ill. c. 7, de Luca).

Aber haben wir ein Recht, diese Stellen auf unsere Thekla-Akten zu beziehen? Schon Joh. Stilting, welcher in den „Acta Sanctorum" über das Leben der Thekla gehandelt hat (Tom. VI, 546—568), ebenso der leipziger Theolog Th. Ittig[1]) glaubten diese Frage verneinen zu müssen, wenngleich sie nicht umhin konnten, zu gestehen, daß unsere Acta Theclae aus denjenigen umgearbeitet seien, welche Tertullian im Sinne gehabt habe. Ihnen haben dann andere beigestimmt, so Ewald („Jahrbücher der biblischen Wissenschaft", 1852, S. 127) und Hilgenfeld („N. T. extra canonem receptum". Leipzig 1866, IV, 69; „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", 1878, S. 134 ff.). Lipsius („Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden", II, 1, S. 444) gibt die Möglichkeit zu, daß wenigstens Tertullian unseren Text gemeint habe, verneint diese Möglichkeit aber bei Hieronymus. Er glaubt, was die Hauptsache ist, wovon noch weiter zu reden sein wird, daß unsere Schrift auf alle Fälle die Ueberarbeitung einer älteren sei. Indeß hat, wie ich glaube, völlig mit Recht, schon Grabe die wesentliche Identität unserer Thekla-Akten mit der zur Zeit Tertullian's und des Hieronymus verbreiteten Thekla-Schrift behauptet. Allerdings bin ich nicht der Meinung, daß Hieronymus die Thekla-Akten gelesen hat. Von der Ungeheuerlichkeit, daß ein Löwe getauft sei, steht ja in unseren Akten keine Silbe geschrieben, und schwerlich konnte flüchtige Lektüre den Hieronymus auf jene wunderliche Fabel bringen (so z. B. Fabricius, „Bibliotheca ecclesiastica", S. 47, i). Wir müssen uns nur gegenwärtig halten, daß zur Zeit des Hieronymus viele fabelhafte Erzählungen über das Leben der „h. Jungfrau Thekla", besonders im Morgenlande, mit dem Hieronymus genug Beziehungen hatte, im Umlauf gewesen sind. Das lehrt nicht blos der Umstand, daß ein unter dem Namen des Chrysostomus uns dem ebenfalls in unseren Akten keine Spur vorliegt,[2] sondern vor allem, daß

---

1) „Historiae ecclesiast. primi a Chr. n. seculi selecta capita." Leipzig 1709. S. 10 beruft er sich auf seinen Tract. de bibliotheca Patrum, c. 20, p. 700. Gegen Grabe spricht er leidenschaftlich und ungerecht. Er nennt ihn impostor.

2) Chrysostomus ed. Montfaucon II, 749 ff. Migne, Series graeca 50, 745 ff. Es wird hier erzählt, daß Thekla auf ihrer Reise zu Paulus von ihrem Verlobten verfolgt und ein-

Basilius von Seleucia um die Mitte des fünften Jahrhunderts, also bald nach dem Tode des Chrysostomus und Hieronymus eine umfangreiche Sammlung von Wundergeschichten der Thekla veröffentlichen und dabei bemerken konnte, daß er nicht alle Wunder, nicht einmal den größten Theil der Wunder, sondern nur die allerwenigsten und die zu seiner Zeit oder kurz vor seiner Zeit geschehenen be- erhaltenes Fragment einer Homilie über die h. Thekla eines Vorfalls gedenkt, von schreiben wolle (bei Migne, series graeca 85, 562). Derselbe Basilius hat nun in dem ersten Buche seines Werkes über Thekla eine ältere Schrift benutzt (vgl. die Vorrede des Basilius, a. a. O., S. 478 ff.), welche wörtlich mit den uns erhaltenen Acta Theclae übereingestimmt haben muß.

So wird nur noch zu untersuchen sein, ob die Meinung begründet ist, wonach die Thekla-Akten die katholische Bearbeitung einer ursprünglich gnostischen Schrift darstellen sollen (so Lipsius). Daß die Häretiker in der alten Kirche, besonders die Gnostiker, eine Unmenge von erdichteten Tendenzschriften auf den Büchermarkt gebracht haben, ist ebenso gewiß, als daß manche solcher Schriften mehr oder weniger kenntliche Bearbeitungen in kirchlichem Sinne erhalten haben. Aber bei unseren Akten liegt zu dieser Annahme nicht nur kein Grund vor, sondern es spricht manches gegen dieselbe. Daß dort schlechthin die Verwerfung des ehelichen Standes bezw. völlige Enthaltung des geschlechtlichen Triebes in der Ehe gelehrt werde, kann man doch nicht sagen, wenn man bedenkt, daß die ganze Familie des Onesiphorus uns vorgestellt wird, ohne daß dabei eine auf diese Ehe bezügliche tadelnde Bemerkung fiele. Wir hören von Onesiphorus nur: er verließ τὰ τοῦ κόσμου καὶ Παύλῳ ἠκολούθησεν πανοικεί.[1] Gegen jene Voraussetzung des gelehrten jenaer Theologen spricht auch, daß die Predigt, welche Paulus vor dem Statthalter hält (c. 17), und die trefflichen Bekenntnißworte, welche Thekla vor ihrem Richter ausspricht (c. 37), mit keiner Silbe der rigoristischen ἐγκράτεια als einer Heilsbedingung das Wort reden. Jene Seligpreisungen aber, welche Paulus im Hause des Onesiphorus verkündet, worin den jungfräulichen Naturen die Seligkeit zugesprochen wird, und welche selbst als λόγος θεοῦ περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως bezeichnet werden, sind doch, was man freilich bisher nicht beachtet zu haben scheint, nicht an ungetaufte Katechumenen, sondern an bereits Gläubige gerichtet zu denken. Das ergibt sich zweifellos aus dem Anfang des 5. Kapitels, wo wir lesen, daß alsbald nach der Ankunft des Paulus im Hause des Onesiphorus große Freude entstanden sei, daß man zusammen die Knie gebeugt und das Brot gebrochen, und daß dabei das Wort Gottes über Enthaltsamkeit und Auferstehung

---

geholt sei. Bei der Schilderung der daraus für sie entstandenen Gefahr bricht das Fragment ab.

1) C. 23. — Von Marcion dagegen bezeugt Tertullian (Adv. Marc. I, 29): non tinguitur apud illum caro nisi virgo, nisi vidua, nisi caelebs, nisi divortio baptisma mercata, quasi non etiam spadonibus ex nuptiis nata. Ib. IV, 11: Neminem tinguit nisi caelibem aut spadonem, morti aut repudio baptisma servat. Ib IV, 34: Si omnino negas permitti divortium a Christo, quomodo tu nuptias dirimis nec coniungens marem et feminam nec alibi coniunctos ad sacramentum baptismatis et eucharistae admittens, nisi inter se coniuraverint adversus fructum nuptiarum ut adversus ipsum creatorem?

seine Stelle gehabt habe, wobei Paulus dann gesagt habe: μακάριοι κτλ. Nicht, daß er die Ehe durchaus verbiete, machen die Ikonier dem Apostel zum Vorwurf, sondern daß er ihre Jungfrauen von der Ehe fernhalte, ἀγάμους ποιεῖ (c. 16). Die Empfehlung der Jungfräulichkeit ergeht, wenn wir richtig auslegen, nicht an jedermann, sondern an solche, die bereits gläubig geworden sind. Ganz anders darum die exoterische Predigt. Wenn wir dann hören, daß Paulus, Thekla und Onesiphorus mit seinem Hause nach dem unverhofften Zusammentreffen mit Thekla fünf Brote, Gemüse und Wasser ihre Kost sein lassen, wenn Thekla später als von Gemüse und Wasser lebend dargestellt wird, so ist es doch allzu kühn, mit Lipsius ohne weiteres zu schließen: „Die Voraussetzung ist hierbei offenbar die Verwerflichkeit jeder anderen Speise und jeden anderen Getränkes, also jene uns so häufig in gnostischen Kreisen begegnende dualistische Askese“ (a. a. O., II, 1, S. 457 f.). Schon zur Zeit des Paulus gab es bekanntlich „schwache“ Christen in Rom, welche die Fleischspeise mieden.[1] Es müßte wenigstens der katholische Bearbeiter sehr ungeschickt verfahren haben, wenn er jene gnostischen Züge zurückgelassen hätte, und ich begreife Lipsius nicht recht, wenn er behauptet: „Die Ueberarbeitung des ursprünglichen Textes unserer Akten ist mit großem Geschick veranstaltet, aber dennoch nicht durchgreifend genug, um nicht noch zahlreiche Spuren des gnostischen Originals durchschimmern zu lassen“. Von einem Dualismus zwischen einem höchsten guten und bösen Prinzip, von einer Emanation Christi als eines Aeon aus dem höchsten Urwesen, von einer Unterscheidung des himmlischen Christus von dem Menschen Jesus, von einer Trennung der Menschen in Gnostiker, Psychiker, Hyliker begegnet uns in den Akten keine Spur.[2] So lange also nicht deutlich der Beweis vom Gegentheil geführt wird und die genannten Gründe nicht widerlegt werden, wird an der wesentlichen Identität unserer Thekla-Akten mit dem Werke, das Tertullian unter die Pauli perperam scripta zählte, festzuhalten sein. Denn dieser Ausdruck besagt doch nicht nothwendig, daß Paulus hier in der ersten Person von sich erzählen mußte, sondern nur dies, daß das, was von Paulus erzählt wurde, nicht auf historischer Treue, sondern auf Dichtung beruhte.[3]

Der Verfasser lebte nach Tertullian in Asien, d. h. Kleinasien. Eben da spielt ja auch sein Roman: Antiochien in Pisidien[4], Ikonium, Myra, Seleucia

1) Röm. 14, 2 ff. 20 f. Nach einer bei Clemens Alex. Paed. III, 1, 16 aufbewahrten Tradition soll Matthäus sich der Fleischesspeise enthalten haben; Hegesippus berichtet von Jakobus dem Gerechten (bei Eusebius II, 23): οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν οὐδὲ ἔμψυχα ἔφαγεν. Vgl. schon Hermas Sim. 5, 3, 7; auch Eusebius H. e. V, 3.

2) Hermogenes und Demas leugnen zwar die zukünftige Auferstehung und lehren recht fleischlich, daß die Auferstehung sich in der Erzeugung von Kindern und in der Erkenntniß des wahren Gottes kundgebe (c. 14). Aber auch das ist ebenso wenig Gnosticismus (gegen Schwegler, „Der Montanismus“, S. 264), heidenchristlicher Vulgärgnosticismus des 2. Jahrhunderts (gegen Schlau, „Die Akten des Paulus und der Thekla“. Leipzig 1877) oder gnostischer Libertinismus (gegen Ritschl, „Die Entstehung der altkath. Kirche“. 2. Ausg., S. 293), als die in den Pastoralbriefen bekämpfte Irrlehre (vgl. 2 Tim. 2, 18), als die korinthische Leugnung der Auferstehung (1 Kor. 15, 12 ff. 32 f.).

3) Vgl. Zahn, „Acta Joannis“, p. LXIX.

4) Gegen Schlau, a. a. O., S. 85, Simeon Metaphr. (Migne 115, p. 821).

sind bekannte kleinasiatische Städte. Das mehrfach erwähnte Daphne (c. 23. 44) kann freilich nicht das berühmte, bei dem syrischen Antiochien gelegene sein.[1] Dann müßte der Verfasser die beiden Antiochien verwechselt haben. Das aber ist für einen Kleinasiaten ebenso undenkbar, als wollte ein Däne sein Tivoli in oder bei Kopenhagen mit dem berühmten Tivoli bei Rom verwechseln. Es gab, wie jedes geographische Lexikon aufweist, viele Orte des Namens Daphne. Warum kann es nicht bei dem pisidischen Antiochien ein uns sonst nicht genanntes Daphne gegeben haben? Konnte nicht leicht ein solches mit bewußter Nachahmung des weltberühmten Daphne am Orontes angelegt werden?

Dieser kleinasiatische Presbyter wurde nun, wie Tertullian berichtet, überführt, daß er die Theklageschichte geschrieben. Also anonym muß sie erschienen sein, und der Verfasser muß sich geflissentlich im Dunkel der Unbekanntschaft zurückgehalten haben. Doch gab sich die Geschichte als historisch, als treu, als echt, als ein bis dahin unbekannter Zuwachs zum Leben des großen Heidenapostels. Und wie erschien er hier! Zahn hat recht, wenn er einmal sagt („Cyprian von Antiochien." S. 112): „Paulus, dieser „schreckliche und liebenswürdige Mann", wie ihn Chrysostomus einmal genannt hat, zeigt sich hier nur von der letzteren Seite". Aber die Gemeinden betrachteten jene Anonymität mit Mißtrauen; wußten sie doch nicht, wie es mit der Bürgschaft des neu Berichteten bestellt sei. Freilich: das wird den besonnenen, einsichtsvollen Christen bald klar geworden sein, daß der Inhalt in dem Theklabuche aus Wahrheit und Irrthum gemischt sei, daß gar hier und da Anstößiges darin vorkomme. Daß darin immerwährende Keuschheit mit der größten Energie empfohlen wird, das mochte der herrschenden sittlichen Anschauung entsprechen; aber daß die Art, wie darin über die Virginität geredet und dem entsprechend gehandelt wird, den bedenklichsten Mißverständnissen ausgesetzt sein müsse, blieb gewiß nicht verborgen. Dazu nehme man das Benehmen Thekla's gegen Paulus! Wie leicht konnten daraus von Heiden, die das als historisch geschehen lasen oder berichten hörten, Waffen gegen das ohnehin den tollsten Verleumdungen ausgesetzte Christenleben geschmiedet werden. Dann das Betragen des Apostels gegen Thekla: wie er nicht ein Wort des Tadels gegen sie vorbringt, wie er sie geradezu verleugnet (c. 26); und warum weigert er sich sie zu taufen, obwol sie wohl vorbereitet und, schon von Gott ausgezeichnet, ihn darum bittet? Warum tauft sie sich selber, ohne daß Paulus sie darob zurechtweist? Endlich: es entsprach doch nicht dem kirchlichen Herkommen und den von Paulus gegebenen Vorschriften (1 Kor. 14, 33b ff.; 1 Tim. 2, 11 f.), wenn Thekla, wenn auch nicht das Taufen, so doch das Predigen, und zwar auf ausdrücklichen Befehl des Paulus betreibt. So etwas in einer für wahr gelten wollenden Geschichte mußte auffallen. Man fahndete auf den Urheber. Ein Presbyter wurde als solcher angeklagt und überführt, gewiß vor dem Bischof und den Presbytern (vgl. 1 Tim. 5, 19 f.). Hieronymus weiß zu berichten, der Apostel Johannes selbst habe oder vor ihm sei die That ans Licht gebracht. Unmöglich wäre das nicht, vielleicht sehr wahrscheinlich. Hat Hierony-

1) Gegen Lipsius.

mus, was von manchen angenommen wird, und was viel für sich hat, seine Nachricht von dem Verfasser der Thekla-Akten aus der griechischen Schrift Tertullian's über die Taufe[1] geschöpft, so muß zunächst wenigstens die Vermuthung als berechtigt gelten, daß Tertullian darin des Apostels Johannes in dem bei Hieronymus vorliegenden Zusammenhange Erwähnung gethan habe, wenn auch von vornherein die Möglichkeit zugestanden werden muß, daß Hieronymus, der erwiesenermaßen nicht immer der sorgfältigste und zuverlässigste Berichterstatter ist, diesen Zusatz nach eigenem Gutdünken gemacht habe.[2]

Der Presbyter leugnete nicht, sondern bekannte, er habe aus Liebe zu Paulus geschrieben. Paulus spielt nicht die Hauptrolle in unseren Akten. Dieselben sollten offenbar vielmehr eine Verherrlichung der Virginität an dem Beispiel der Thekla als eine Glorificirung des gewaltigen Heidenapostels sein. Aber das war entschieden der Kirche das am meisten Anstößige in der Schrift, daß die Person des Paulus in ihr in so falsches Licht gerückt erschien. Warum er das gethan, warum er den Apostel Paulus mit solchen Farben ausgestattet habe, danach wird der Presbyter gefragt worden sein. „Amore Pauli", lautete seine Entgegnung. Er mag sich selbst das Bedenkliche und Befremdliche in seiner Schilderung nicht gehörig vorgestellt, er mag versucht haben, dasselbe mit irrig gedeuteten Worten des Apostels zu rechtfertigen, er wird gewiß des Glaubens gewesen sein, im großen und ganzen die Person des Apostels bei seinen Zeitgenossen mit einem Strahlenschein umgeben zu haben; aber seine gute Absicht half ihm nicht. Es wurde ihm auch nicht etwa gerathen, die zu Bedenken Anlaß gebenden Stellen seines Buches auszumerzen, was ja nicht eben schwer gewesen wäre. Vielmehr: der Presbyter ging seines Amtes verlustig.

Diese Thatsache ist nun außerordentlich wichtig für die Beurtheilung der Frage, wie sich die alte Kirche gegenüber Schriften verhalten habe, die mit dem Anspruche auftraten, wahrhaft apostolischen Inhalt sei es in Lehre oder in äußeren Geschehnissen zu verbreiten. Nicht unbesonnen, nicht ohne weiteres gestattete sie die Verbreitung derselben, geschweige ihren officiellen, kirchlichen Gebrauch, sondern

---

1) Vgl. Tertullian De bapt. 15: sed de isto plenius iam nobis in graeco digestum est. Auch über die Schauspiele hatte Tertullian in beiden Sprachen, der lateinischen und griechischen, gehandelt; vgl. De corona mil. 6: sed et huic materiae propter suaviloquios nostros graeco quoque stylo satisfecimus. Ingleichen über die Verschleierung der Jungfrauen, De vel. virg. 1 init.: latine quoque ostendam. Allerdings war der Inhalt der griechischen Schrift über die Taufe nicht identisch mit dem der lateinischen. Jene hatte wesentlich die Taufe der Häretiker in ihrem Gegensatz zur christlichen Taufe zum Gegenstand. Aber daß in dieser Schrift die Theklataufe zur Sprache kommen mußte, ist klar, und daß dieses wesentlich mit denselben Worten geschehen, als dem liber de baptismo, daß überhaupt beide Schriften viele Berührungen auch im Ausdruck gehabt haben, ist nach dem sonstigen Verfahren Tertullian's ganz wahrscheinlich. Man vergleiche etwa den Anfang seines Apologeticus mit dem ersten Buch seiner früher geschriebenen Apologie ad nationes. Vgl. Hauck, a. a. O., S. 71 f. u. 168.

2) Das würde gewiß sein, wenn die Notiz, daß Thekla 72 Jahre lang bei Seleucia gelebt habe, echt wäre. Dann nämlich würden wir, da die Bekehrungsgeschichte Thekla's etwa in die letzten vierziger Jahre des ersten Jahrhunderts fallen muß, das Todesjahr Thekla's über 110 n. Chr. hinaus datiren müssen. Aber jene Zahlangabe findet sich in dem ältesten, kürzesten Schluß nicht.

sie prüfte beides, Inhalt und Verfasser. Der Inhalt mußte nicht blos bezüglich der Lehre mit der Glaubensregel übereinstimmen, wie denn diese in den Thekla-Akten nirgends durchbrochen wird, sondern er mußte sich auch als historisch wahr legitimiren können; eben darum durfte sich der Verfasser nicht in der Nacht der Anonymität verstecken, geschweige daß ihm seine gute Absicht als Schild hätte dienen können. Dem heute gegen die älteste Kirche so oft erhobenen,[1] so oft blind nachgesprochenen Vorwurf, daß sie über die s. g. schriftstellerische pia fraus glimpflicher, milder als wir, nach anderem Maßstabe als wir geurtheilt habe, ist das von uns gewonnene Resultat nicht günstig, es schlägt dieser Meinung geradezu ins Angesicht. Wenn also, um die Bedeutsamkeit unseres Ergebnisses an einem bestimmten Beispiel zu erhärten, in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ohne Namen, ohne jegliche apostolische Beglaubigung des Verfassers das Buch erschienen wäre, welches uns als das vom Apostel Johannes verfaßte Evangelium bekannt ist, und doch als apostolisch hätte gelten wollen, wenn es in der kühnen Absicht verfaßt worden wäre, eine neue, bis dahin unerhörte, auf ganz eigenartiger theologischer und philosophischer Spekulation beruhende, zu der alten, allgemeinverbreiteten Anschauung in bewußtem Widerspruch stehende Darstellung vom Leben des Herrn zu begründen, eine von dem synoptischen Berichte unversöhnlich abweichende, scheinbar echt historische Schilderung von dem letzten Passahmahl Jesu zu geben, um jetzt anderes nicht zu erwähnen: wie, frage ich, sollte da gar nicht gefragt sein: woher dieses Neue, dieses bisher nicht Vernommene? Würde man denn nicht diesem Fälscher ebenso eifrig oder vielmehr eifriger auf die Spur zu kommen gesucht haben, als jenem Presbyter, würde man ihn nicht ebenso leicht oder vielmehr leichter ertappt und an den Pranger gestellt haben als jenen? Der Presbyter versündigte sich doch nur an dem Lebensbilde eines Apostels, wenn auch aus Liebe zu ihm; jener aber hätte aus Liebe zum Herrn Jesu das Evangelium gefälscht Ich denke, die Antwort auf meine Frage brauche ich nicht erst zu geben. Aehnliches könnte von den Pastoralbriefen,[2] der Apostelgeschichte und anderen von der biblischen Kritik in ihrer Echtheit angefochtenen, doch als mittelbar oder unmittelbar apostolisch überlieferten Schriften geltend gemacht werden. Darum kann ich den Wunsch nicht unterdrücken, daß die Geschichte des kleinasiatischen Presbyters in der Frage nach der Authenticität der kanonischen Schriften unseres Neuen Testaments mehr Würdigung erfahre. In der Bleek-Mangold'schen Einleitung (4. Ausg., S. 464) finde ich die Thatsache der Absetzung des Presbyters nur in einer kleingedruckten anhangartigen Erörterung über die apokryphischen Apostelgeschichten erwähnt ohne jede Verwerthung bei der Geschichte des Kanons. Hilgenfeld in seiner „Historisch-kritischen Einleitung in das N. T."

1) Z. B. Köstlin, „Die pseudonyme Literatur der ältesten Kirche, ein Beitrag zur Geschichte der Bildung des Kanons" in den „Theol. Jahrbüchern" von Baur und Zeller, 10. Bd. 1851, S. 151—221, bes. S. 180 ff.; Schwegler, „Das nachapostolische Zeitalter", I, 44 ff.; Renan, S. Paul, S. XVIII ff.

2) Mit Recht erkennt Renan, S. Paul p. XXIV f. an: wenn der Verfasser der Briefe an Timotheus und Titus den Erörterungen beiwohnen könnte, worüber bei uns jetzt Streit ist (über Authentie der Pastoralbriefe), so würde er sich nicht vertheidigen; es würde ihm nicht besser als dem kleinasiatischen Presbyter, dem Verfasser des Thekla-Romans, ergangen sein.

macht sie in dem richtigen Abschnitt, nämlich in dem über Kritik des neutestamentlichen Kanons, geltend; aber genügt es, wenn er (S. 169) sagt: „Diese Fälschung sei nicht geschickt genug gewesen?“ Aus solcher Unterstellung ergäbe sich der Kanon, daß ein Schriftsteller in der alten Kirche, um so geschickter eine literarische Fälschung von ihm angelegt wurde, je mehr Talent er in der Erfindung von neuen Wundern, Reden, Sitten Jesu, der Apostel und ihrer Schüler sowie in der schriftlichen Darstellung des Erfundenen und in der Kombinirung desselben mit anerkannt wirklichen Thatsachen entfaltete, desto eher mit seinen literarischen Fiktionen in den christlichen Gemeinden Eingang und überall kirchliche Anerkennung finden mußte. Ich meine aber, daß auch schon damals das Wort sich bewährt haben wird: „es ist nichts so heimlich gesponnen, das nicht komme ans Licht der Sonnen“.[1] Das zeigt eben die Geschichte des Presbyters, welcher aus Liebe zu Paulus die Thekla-Akten zusammengearbeitet hat. Es sind ja in der That etwa von der Mitte des zweiten Jahrhunderts an genug Schriften verfertigt worden, welche sich für apostolisch ausgaben, aber keiner der ältesten Kirchenlehrer hat es sich auch nur im Traume beikommen lassen, daß solche Machwerke aus dem Schoße der rechtgläubigen Kirche geboren werden konnten. So etwas war nach ihrer Meinung nur bei den Häretikern möglich.[2]

Das Beispiel unseres kleinasiatischen Presbyters ist das älteste, welches uns auf kirchlichem Boden bezüglich Schriftenfälschung begegnet; es möchte hier überhaupt nicht viele vorgängige Beispiele haben.[3] Wenn in späterer Zeit die sonst vortrefflichsten Männer innerhalb der rechtgläubigen Kirche gelegentlich laxe Urtheile über die Anwendung von Betrug und Lug zur Erreichung eines gottwohlgefälligen, heiligen Zwecks fällen konnten,[4] so folgt noch nicht, daß es in der ältesten Kirche ebenso gestanden haben müsse.[5] Wäre dem so, hätte Baur's

1) Vgl. Thiersch, „Versuch zur Herstellung“ 2c., S. 339; Zahn, „Der Hirt des Hermas“. S. 88.

2) Irenaeus Adv. haer. I, 13, 1 (p. 177 ed. Harvey) von den Valentinianern, genauer den Markosiern: ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν, ἃς αὐτοὶ ἔπλασαν, παρεισφέρουσιν εἰς κατάπληξιν τῶν ἀνοήτων καὶ τὰ τῆς ἀληθείας μὴ ἐπισταμένων γράμματα. Vgl. I, 20, 3; I, 25, 1 (p. 217 f. ed. Harvey) von Marcion: id quod est secundum Lucam evangelium circumcidens et omnia quae sunt de generatione Domini conscripta auferens et de doctrina sermonum Domini multa auferens ... semetipsum esse veraciorem quam sunt ii qui evangelium tradiderunt apostoli .. Similiter autem et apostoli Pauli epistolas abscidit; ib. 25, 2; vgl. III, 11, 10. 12, 12. 15 u. a. Canon Murat. Zeile 63 ff.

3) 2 Thess. 2, 2 ist gewiß nicht ein dem Paulus untergeschobener Brief zu verstehen. Wer wird übrigens nicht mit Mosheim („Diss. de causis suppositorum librorum inter Christianos saec. I et II“ in seinen „Dissert. ad hist. ecclesiast. pertinentes“, Abhdl. 3, S. 217 ff.) den Untergang der Schrift des Amphilochius von Ikonium über die Pseudepigraphen der Häretiker beklagen! Mosheim zeigt, wie Schriftenverfälschung in der Kirche zuerst bei den Häretikern begangen sei. und zwar den Gnostikern; er glaubt, und wol mit Recht, daß die Verfasser der Pseudepigraphen in der rechtgläubigen Kirche erst von jenen ihr Verfahren gelernt hätten.

4) Z. B. Chrysostomus De sacerd. I, 5.

5) Z. B. gegen Lessing, „Antigoeze“, Fünfter. — S. auch Ziegler, „Gesch. d. christl. Eth.“, S. 124. Gaß, „Gesch. d. christl. Eth.“ S. 91. — Man möchte mit Tertullian (Scorp. 12) fragen: an et illi (sc. apostoli) aliter quam sentiunt scribunt, fallaciae magistri, non veritatis?

Schule recht, so würde ja jener bei uns als jesuitisch gebrandmarkte Grundsatz in einer allem sittlichen Ernste hohnsprechenden Weise die Triebfeder gewesen sein, welche den Griffel der meisten unserer neutestamentlichen Schriftsteller zum Schreiben in Bewegung gesetzt hätte. Mit Recht haben darum schon längst Theologen, wie Thiersch in seiner leider zu wenig mehr beachteten Schrift: „Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der neutestamentlichen Schriften“ (Erlangen 1845) den Vorfall mit dem kleinasiatischen Presbyter gegen die tübinger Tendenzkritik apologetisch verwerthet. Es ist nur erfreulich, daß auch Weiß in seinem „Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament“ (§ 8, 4, S. 61) jener Thatsache gebührende Achtung geschenkt hat, um an diesem Beispiel zu zeigen, „wie ernstlich die Kirche darüber wachte, daß nicht Unechtes unter ihre schriftlichen Denkmäler eingemischt wurde“.

Gehen wir nun auf den Inhalt unserer Akten ein, so wird hier einmal zu untersuchen sein, ob bezw. welche Spuren von neutestamentlichen Schriften in der Thekla-Geschichte nachzuweisen seien; sodann ob nicht doch einiges in dem legendenartigen Wust unseres Büchleins historisch glaubwürdig, und ob es nicht etwa ebendeswegen im Stande sei, unsere Kenntniß von dem apostolischen Zeitalter so oder anders zu erweitern. Unter Spreu ist doch hier und da ein Weizenkorn verborgen, und so findet auch wol das Auge des Forschers unter dem Chaos der Dichtung und Phantasie eine Perle, welche im Glanze der Echtheit strahlt. In der ersteren Beziehung läßt sich dies nun als unzweifelhaftes und einmüthiges Ergebniß der Prüfung hinstellen, daß sich die Thekla-Akten mit mancher neutestamentlichen Schrift wohl vertraut zeigen. An dieser Stelle kann lange nicht alles Material vorgeführt werden. Schlau ist in seiner sorgfältigen Dissertation: „Die Akten des Paulus und der Thekla und die ältere Thekla-Legende“ (Leipzig 1877, S. 80 ff.) mit Fleiß allen hierhergehörigen Spuren nachgegangen. Er urtheilt ganz recht, wenn er sagt (a. a. O., S. 79): „Der Verfasser besitzt eine umfassende Kenntniß neutestamentlicher Schriften, vor allem der Apostelgeschichte“. Die Apostelgeschichte des Lukas lieferte ihm den historischen Rahmen. Gleich der Eingang der Thekla-Akten knüpft offenbar an die Apg. 13, 50 ff. dargebotene Ueberlieferung als eine bekannte an: μετὰ τὴν φυγὴν τὴν ἀπὸ Ἀντιοχείας, „nach jener bekannten Flucht aus Antiochien“. Die Makarismen im Munde des Paulus sind entschieden denen des Herrn bei Matth. 5 nachgebildet, einige geradezu daraus entlehnt. Ueberhaupt zeigt der Verfasser eine deutliche Kenntniß unseres Matthäus-Evangeliums. Nicht so beweiskräftig sind Anklänge an Stellen des Markus- und Lukas-Evangeliums. Ob auch das Johannes-Evangelium von dem Presbyter benutzt sei, wie Schlau und Lipsius wollen, scheint mir mehr als zweifelhaft zu sein. Denn man darf doch nicht viel Werth auf den Nominativ χάριτος πλήρης legen, wo man den Accusativ erwartet (c. 31), als ob der Verfasser Joh. 1, 14 im Sinne gehabt hätte, wo bekanntlich derselbe Ausdruck in gleicher grammatischer Anomalie zu lesen steht. Denn hier könnte wol der Accusativ πλήρη in den Thekla-Akten das Ursprüngliche und später von einem Schreiber in Erinnerung an das allbekannte Johanneswort in den Nominativ πλήρης umgeändert sein. An Johanneische Stellen klingen an: „Christus

allein hat Mitleid gehabt mit der elenden Welt, ἵνα μηκέτι ὑπὸ κρίσιν ὦσιν", vgl. Joh. 3, 17: „wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet"; der Verf. gebraucht den Ausdruck ζῆν εἰς τοὺς αἰῶνας c. 29. 37, vgl. Joh. 6, 51. 58. Aber beweisend sind diese Stellen nicht. Das gilt ebenso von einzelnen Anklängen an Stellen der Johannes-Apokalypse; man vgl. c. 6: ἀναπαύσονται πρὸς τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν, ἀνάπαυσιν ἕξουσιν εἰς αἰῶνα αἰῶνος mit Offb. 14, 13: ἵνα ἀναπαύσονται ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν, vgl. 14, 11; ferner die Seligpreisung der Leiber der Jungfräulichen (παρθένων ist als commune zu fassen, c. 6) mit Offb. 14, 4: οὗτοι . . παρθένοι εἰσίν. Wenn nun, was ich für wahrscheinlich halte, der Verfasser der Thekla-Akten noch zur Zeit des Apostels Johannes seine literarische Fälschung verübt und veröffentlicht hat, so wird von Spuren einer Benutzung johanneischer Schriften nicht wohl die Rede sein können, und man wird etwaige johanneische Elemente lieber auf mündlichen Verkehr mit dem Apostel Johannes zurückzuführen geneigt sein.

Dagegen haben die Briefe des Paulus um so unzweideutigere Spuren in den Thekla-Akten zurückgelassen. Wenn Thekla mit Bezug auf ihre Selbsttaufe zu Paulus spricht: „Welcher mit Dir gewirkt hat zum Evangelium, der hat auch mit mir gewirkt zu meiner Taufe" (c. 40), so wird sich jeder, der dieses Wort liest oder hört, jenes bekannten Satzes aus dem Galaterbrief (2, 8) erinnern. Wenn von des Paulus Erscheinung gesagt wird, er habe bald eines Engels, bald eines Menschen Angesicht gehabt, so scheint dem Verf. Gal. 4, 14 (ὡς ἄγγελον θεοῦ ἐδέξασθέ με) vorgeschwebt zu haben. Der Satz: οὐ γὰρ εἶδεν αὐτὸν σαρκί, ἀλλὰ μόνον πνεύματι erinnert an Gal. 1, 22. 23. Dem 1. Korintherbrief ist wörtlich der Ausdruck entlehnt (c. 5): οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες (1 Kor. 7, 29), auch ναὸς θεοῦ (c. 5; vgl. 1 Kor. 3, 16 f.) u. a. Als Vermuthung möchte ich aussprechen, ob nicht etwa die höchst befremdende Selbsttaufe Thekla's in dem mit Seehunden bevölkerten Wassergraben, wobei sie an die Unvermeidlichkeit ihres Todes denkt, indem sie ausruft: ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ὑστέρᾳ ἡμέρᾳ βαπτίζομαι (c. 34), von dem Verfasser mit jener heute noch so räthselhaften Stelle 1 Kor. 15, 29: τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν, in Beziehung gesetzt sei. Vielleicht, daß er dieser wahrscheinlich schon damals nicht mehr richtig verstandenen Stelle durch das Beispiel Thekla's eine erläuternde Auslegung geben, oder vielmehr, daß er die wunderliche Geschichte von der Selbsttaufe Thekla's in ihrer durch die höchste Todesgefahr kritischen Lage mit jenem Worte des Paulus rechtfertigen wollte. Das liegt um so näher, da ja Paulus gleich danach V. 32 von seinem Thierkampf in Ephesus (θηριομαχεῖν) redet (mag dieses auch nicht wörtlich zu fassen sein),[1] Thekla aber zu jenem Schritt als eine θηριομάχος in der Arena sich versteht. Dann wird der Verfasser jenes βαπτίζεσθαι ὑπὲρ νεκρῶν auf eine durch den Drang äußerer Umstände, durch die drohende Nähe des Todes abgezwungene Selbsttaufe bezogen haben, die insofern für die Todten geschehe, als sie mit den im Herrn Verstorbenen in Gemeinschaft führe: eine Auslegung, welche das Richtige an sich haben würde, daß sie Paulus vom

1) So z. B. Krause, Flatt, Neander (?), Godet.

Märtyrertode sprechen ließe, im übrigen aber das βαπτίζεσθαι irrigerweise wörtlich nähme, während es, wie mir wenigstens scheint, als ein bildlicher Ausdruck für die Bluttaufe vom Apostel gemeint ist (vgl. Godet zu der Stelle, Comment. I p. 386).

Von anderen Briefen des Paulus kommen namentlich noch die Pastoralbriefe in Betracht. Vom ersten Timotheusbrief zwar werden keine deutlichen Spuren in den Thekla-Akten zu entdecken sein, ebenso wenig von dem Titusbrief; um so mehr aber von dem zweiten Timotheusbrief, und das ist wichtig genug. Denn ich bin allerdings mit Baur, Hilgenfeld, Holtzmann u. a. der Meinung, daß mit der Echtheit eines unter diesen Briefen auch die der anderen stehe und falle. Antiochien, Ikonium, wo die Handlung unserer Legende vorzüglich sich abspielt, läßt an jenes Wort des Paulus 2 Tim. 3, 11 denken: „Was[1] widerfuhr mir in Antiochien, in Ikonium, in Lystra! was für Verfolgungen ertrug ich, und aus allem hat mich der Herr gerettet"! Auch Demas (2 Tim. 4, 10), Hermogenes (2 Tim. 1, 15), Onesiphorus und seine Famile (2 Tim. 1, 16. 4, 19) weisen auf den zweiten Timotheusbrief. Ebenso läßt sich das, was von den einzelnen Personen dort erzählt wird, wohl mit dem in Einklang bringen, was der Presbyter über sie zu berichten weiß. Auffällig erscheint es, daß Demas, von dem Paulus erst kurz vor seinem Ende sagt, daß er die gegenwärtige Welt lieb gewonnen habe (2 Tim. 4, 10), schon auf der ersten Missionsreise des Apostels als sein Feind geschildert wird, während Paulus ihn im Kolosser- (4, 14) und Philemon-Brief (V. 24) zu seinen Freunden zählt. Indeß das Befremdliche schwindet, wenn wir annehmen, daß die ganze Gestalt des Demas vom Presbyter lediglich auf Grund jener Stelle des zweiten Timotheusbriefes gezeichnet sei, daß er aber weder den Kolosser- noch den Philemonbrief gelesen habe. Eben das erklärt sich wieder am einfachsten, wenn wir als die Abfassungszeit unserer Schrift das Ende des ersten Jahrhunderts annehmen, als die Sammlung Paulinischer Briefe noch nicht überall zu einem gleichmäßigen Abschluß gekommen war. Ob Alexander der Syrer, zuerst der rasende Verehrer und dann der grimmige Feind Thekla's (c. 26 ff.), mit jenem Alexander dem Erzarbeiter zusammenzubringen ist, von dem Paulus klagen muß (2 Tim. 4, 14 f.), daß er ihm viel Uebles erwiesen habe, wie Lipsius (a. a. O., II, 1, S. 462) für möglich hält? Ich glaube es nicht. Beide sind zu verschieden. Ebenso glaube ich nicht, daß das Prädikat χαλκεύς, welches nach richtiger Lesart dem Hermogenes (c. 1) beigelegt wird, aus 2 Tim. 4, 14, wo jener Alexander so genannt wird, geflossen ist. Aber wenn wir 2 Tim. 2, 17 von Hymenaios und Philetus und anderen ihresgleichen lesen, daß sie lehrten, die Auferstehung sei schon geschehen (λέγοντες ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι), so erinnert die Rede der beiden Paulusfeinde Demas und Hemogenes in unseren Akten ganz entschieden an jene Stelle, wie sie denn auch einen trefflichen Kommentar dazu bietet: ὅτι (sc. ἀνάστασις) ἤδη γέγονεν ἐν οἷς ἔχομεν τέκνοις (καὶ ἀνιστάμεθα θεὸν ἐπεγνωκότες ἀληθῆ) (c. 14).

Unmöglich ist es nicht, aber auch nicht gewiß, daß die Thekla-Akten hier und

---

1) οἷα, οἵους will als Ausruf genommen werden (vgl. Hofmann zu der Stelle).

da Spuren vom Römer-, Epheser-, Philipper- und Hebräerbrief aufweisen (vgl. Schlau, a. a. O., S. 82). Aber werden wir nun mit Schlau den Schluß ziehen: „Eine so umfangreiche Bekanntschaft mit neutestamentlichen Schriften gebietet uns, die Abfassung unserer Akten in eine bedeutend spätere Zeit zu setzen als die trajanische, etwa in die Zeit des Märtyrers Justin?“[1] Oder werden wir gar Lipsius recht geben, daß wir in die Zeit nach Marcion herabgehen müssen, weil Marcion die Pastoralbriefe nicht in seinem Kanon gehabt habe? Das eine so wenig als das andere. Denn haben wir oben gesagt, daß einer Abfassung der Thekla-Akten am Ende des ersten Jahrhunderts nichts im Wege stehe, so ist wahrlich die reiche Benutzung neutestamentlicher Schriften, auch der Pastoralbriefe, nicht geeignet, dieses Urtheil umzustoßen. Bei einer Schrift, welche zum guten Theil der Liebe zu Paulus ihre Entstehung verdankt, welche mit dem Anspruch kirchliche Anerkennung zu finden hervortrat, würden wir uns sehr wundern müssen, wenn sie die neutestamentlichen, besonders die Paulinischen Schriften weniger stark benutzte. Nun aber kann sie uns dazu dienen, für das Alter und, setzen wir hinzu, für die frühe apostolische Geltung der heute so viel angefochtenen Pastoralbriefe ein Zeugniß abzulegen.

Was ich bisjetzt über die Bedeutung der Thekla-Akten für die neutestamentliche Forschung geltend zu machen suchte, das sollte alles der neutestamentlichen Einleitung und der Geschichte des neutestamentlichen Kanons dienen. Es erübrigt noch die Untersuchung auf die oben schon berührte Frage zu lenken, ob nicht etwa in unserer Legende geschichtliche Wahrheitsmomente liegen, ob diese etwa noch von dem willkürlich erdichteten Stoffe ausgesondert und der neutestamentlichen Forschung nutzbar gemacht werden können. Diese Frage ist nach den neueren Untersuchungen zu bejahen. Zunächst erinnere ich an die berühmte Beschreibung von der Figur des Paulus, wie sie nach der Darstellung des Presbyters Onesiphorus von Titus empfangen hat, wodurch es ihm möglich wird, Paulus am Thore Ikoniums unter den einziehenden Fremdlingen zu erkennen, ohne ihn je vorher von Angesicht gesehen zu haben. Wir erwarten also besonders charakteristische Merkmale. Und in der That lesen wir (c. 3): „Er (Onesiphorus) sah Paulus kommen, einen Mann von kleiner Statur, kahlköpfig, mit krummen Beinen, mit schönen Waden, mit zusammengewachsenen Augenbrauen und etwas langer Nase“. Diese körperlichen Eigenschaften sind nicht gerade der Art, daß sie den Apostel als eine mit

---

1) Ganz haltlos ist auch der von Schlau, a. a. O., S. 78 für eine frühestens in die letzten Regierungsjahre Trajan's fallende Abfassungszeit geltend gemachte Grund, daß nach c. 16 schon der Name „Christ“ zur Anklage gegen Paulus genügt habe. Mag das zu Grunde liegende gerichtliche Verfahren auch erst durch das bekannte, infolge des berühmten Briefes von Plinius erlassene Edikt Trajan's eine officielle Rechtsgrundlage bekommen haben (Plinii Ep. X, 98), gerade das Schreiben des Plinius zeigt ja (ib. 97), daß er schon blos auf das Geständniß hin, Christen zu sein, Leute hinrichten ließ. „Bisjetzt“, so schreibt der Statthalter, ungewiß, ob er ferner dieselbe Praxis befolgen solle, „habe ich bei denen, welche mir als Christen angegeben wurden, folgendes Verfahren beobachtet: Ich fragte sie, ob sie Christen wären; gestanden sie, so fragte ich sie zum zweiten und zum dritten mal, wobei ich mit der Todesstrafe drohte. Wenn sie auch jetzt noch bei ihrer Aussage beharrten, ließ ich sie hinrichten.“ Vgl. 1 Petr. 4, 16. Tac. ann. XV, 44.

dem Vorzuge äußerer Schönheit ausgestattete, durch Kraft und Fülle auch der leiblichen Statur imponirende Persönlichkeit erscheinen lassen. Ein solches Bild konnte der nicht erfinden, welcher amore Pauli schrieb.[1] Darum eben werden wir annehmen dürfen, daß wir hier geschichtliches Material vor uns haben. So muß den Apostel der Presbyter haben beschreiben hören von Leuten, die ihn selber gesehen hatten. Die eingeknickten Beine, die lange Nase[2] verrathen den Israeliten; die kräftig entwickelten Waden weisen auf den Mann hin, welcher als Missionar zu Fuße reisend von Ort zu Ort wanderte; der kahle Kopf auf den, der Tag und Nacht für das Reich Gottes die Kräfte seines Leibes und Geistes aufopferte; die buschigen, zusammengewachsenen Augenbrauen bezeugen eine ungewöhnliche Energie und einen heiligen Ernst. Wenn der Verfasser dann fortfährt: „voll lieblicher Anmuth" (so möchte ich χάριτος wiedergeben), „denn bald sei Paulus als ein Mensch erschienen, bald habe er das Angesicht eines Engels gehabt", so steht diese Angabe mit jenen Zügen nicht in Widerspruch. Der heilige Geist, von dem Paulus sich durchwaltet wußte, die Liebe zu Christo und den Brüdern, von welcher sein Herz entbrannt war, konnten, ja mußten das zerbrechliche Gefäß seines verweslichen Leibes verklärend durchdringen, konnten, ja mußten zuweilen den dunklen Ernst, der wie ein Schatten auf seinem Angesichte lag, mit Strahlen der Ewigkeit durchleuchten. Jenes Bild entspricht nun ganz demjenigen, welches uns nach neutestamentlichen Andeutungen zu machen erlaubt ist. Die äußere Erscheinung des Paulus konnte sich keiner Vorzüge rühmen, sie hatte nichts Gewaltiges; eine Luthergestalt war Paulus nicht, sondern klein, gebrechlich, unansehnlich, früh gealtert, mit Spuren schweren Siechthums behaftet (2 Kor. 12, 7; Gal. 4, 14): das ergibt sich unzweideutig aus dem N. T. Barnabas, nicht Paulus wird von den heidnischen Bewohnern Lystras für Zeus, Paulus aber nur für Hermes gehalten, und zwar wol nicht blos deshalb, weil er, wie Lukas hinzufügt, das Wort führte (Apg. 14, 12), sondern auch, weil offenbar Barnabas' Gesammterscheinung mehr Bedeutendes, mehr an die ruhige und erhabene Majestät des olympischen Götterkönigs Erinnerndes aufzuweisen hatte (vgl. Homer, Ilias I, 529 f.). Damit mag der Vorwurf zusammenhängen, welcher gegen Paulus von Gegnern in Korinth erhoben wurde (2 Kor. 10, 2. 10), er sei zwar dann, wenn er fern von der Gemeinde weile, in seinen Briefen, kühn und zuversichtlich, bei seiner persönlichen Anwesenheit aber ängstlich, feige, schwach. Daß jene in den Thekla-Akten gebotene Beschreibung der Gestalt des Paulus gnostischen Ursprungs sei, was Lipsius für möglich hält (a. a. O., II, 1, S. 459), und daß sie wahrscheinlich von einer Abbildung des Paulus abstrahirt sei, ist eine durch nichts begründete Annahme. Jene Beschreibung ist eben nicht erdichtet.[3] Darum haben Gelehrte wie Renan

---

1) Z. B. gegen Woldemar Schmidt („Paulus" in der Herzog'schen „Real-Encyklopädie"), welcher diese Beschreibung „als häßliches Phantasiebild" hinstellt.

2) Die alte lateinische Uebersetzung hat naso aquilino, was noch charakteristischer wäre.

3) Im wesentlichen stimmt mit dieser Beschreibung auch die gewiß auf Paulus zielende Schilderung des Galiläers in dem pseudolucianischen Büchlein Philopatris c. 12, ferner die ausführliche Charakterisirung der äußeren Erscheinung des Apostels in Nicephorus H. e. II, 37 (bei Migne, Series graeca, 145, p. 853) und bei Joh. Antioch. cogn. Malalae hist. chron.

(„S. Paul“, p. 170) und Hilgenfeld („Historisch-kritische Einleitung in das N. T.“, S. 216, Anm. 3) mit Recht bei ihrer Charakterisirung des Apostels jene Stelle unserer Akten als geschichtlichen Stoff bietend benutzt.

Das ist nicht das einzige. Der scharfsinnige Philolog Gutschmid hat in seinem höchst bemerkenswerthen Aufsatze über die „Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten“ (Rheinisches Museum 1864, S. 177 ff.) nachgewiesen, daß die in unseren Akten keine unbedeutende Rolle spielende Königin Tryphaina eine geschichtliche Person sei. Er beruft sich auf eine Münze bei Visconti mit der Inschrift auf dem Avers ΒΑCΙΛΕΩC ΠΟΛΕΜΩΝ(ος) und auf dem Revers in einem Diadem: ΒΑCΙΛΙCCΗC ΤΡΥΦΑΙΝΗC.

Der hier erwähnte Polemon war Polemon II. von Cilicien, welcher später mit Berenice, der Witwe des Herodes von Chalcis, vermählt war. Wahrscheinlich ist die schon von Visconti ausgesprochene, von Gutschmid weiter begründete Vermuthung, daß Tryphaina eine Tochter Juba's II. von Mauretanien und der Kleopatra Selene war. Dann aber war Tryphaina Cousine des Kaisers Claudius, da dessen Mutter Antonia minor Schwester von Kleopatra Selene war. Ein nahes Verwandtschaftsverhältniß Tryphaina's zum kaiserlichen Hause wird in unseren Akten ja vorausgesetzt (c. 36). Im J. 40 n. Chr. brach über das mauretanische Reich Jubas die vernichtende Katastrophe herein; vielleicht, so meint Gutschmid, daß damals der Schwiegersohn Juba's, Polemon von Cilicien, aus Rücksicht gegen den Kaiser C. Caesar seine bisherige Gemahlin Tryphaina verstoßen und Berenice geheirathet, und daß Tryphaina sich danach nach Antiochien in Pisidien zurückgezogen habe. Doch dem sei wie es wolle, genug, daß Tryphaina selbst wirklich historisch als Königin beglaubigt ist, und daß die Zeit, in welcher sie nach der Darstellung des kleinasiatischen Presbyters als Witwe in Antiochien gelebt haben soll (etwa in der zweiten Hälfte der vierziger Jahre), mit der Geschichte so trefflich im Einklange steht. Dann mag auch der Statthalter Castellius, oder, wie Gutschmid lieber will, Caesellius, nicht blos eine auf Erdichtung beruhende Person sein.

Eben das möchte ich nun durchaus von der Gestalt der Thekla selbst behaupten (gegen Ittig, De bibl. et cat. patr. 700 f.; Lipsius a. a. O.; II, 1, S. 466). Ihre unzweifelhaft vom dritten, mit Wahrscheinlichkeit vom zweiten Jahrhundert an allgemeine Verehrung erklärt sich schwer blos aus der Lektüre einer Legende deren Urheber um ihrer Erdichtung willen abgesetzt wurde, schwer auch, wenn ihr Leben nichts Außerordentliches aufzuweisen hatte. Das Besondere mag gewesen sein einmal, daß eine angesehene Jungfrau Thekla, von der Predigt

---

(Oxon. 1691, I, 331 f.). Der Zug der Kahlköpfigkeit des Paulus begegnet uns auch in Acta Petri et Pauli c. 9 (ed. Tischendorf, p. 4): καὶ αὐτὸς ἀναφαλανδὸς ὑπάρχων, nämlich der Schiffsherr Dioskur ebenso wie Paulus. Der Wahrheit jener Beschreibung geben endlich die meisten und ältesten bildlichen Darstellungen Zeugniß. Vor allem gehört hierher die berühmte und wahrscheinlich älteste Abbildung des Paulus und Petrus auf einem Bronzemedaillon in der vatikanischen Bibliothek. Vgl. Kraus, „Roma sotterranea“. 2. Aufl, S. 337 und die wohlgelungene Nachbildung auf Taf. VI, 1, und Kraus, „Real-Encyklopädie der christl Alterthümer“, II, 601.

des Paulus angezogen, um des Evangeliums willen zur Ehelosigkeit sich entschloß; denn warum soll es nicht schon in der apostolischen Zeit Jungfrauen gegeben haben, welche mit dem Rath des Paulus 1 Kor. 7, 25 f. Ernst machten?[1] Freilich das Benehmen der uns in den Akten begegnenden Thekla, welche ihren Verlobten verläßt, würde Paulus gewiß nicht gebilligt haben (vgl. V. 27); hier offenbart sich wieder die fälschende Hand des Verfassers. Weiter rechne ich zu dem historischen Gehalt, daß diese Thekla durch ihren energischen Bruch mit der Welt viele Anfeindungen, vielleicht auch geradezu schlimme Verfolgungen auszustehen, aber wunderbarer Errettung sich zu erfreuen hatte;[2] wobei natürlich das meiste Einzelne auf Rechnung der Erfindungsgabe des Presbyters zu setzen ist. Da der Verfasser unter den Freunden und Feinden des Paulus fast durchweg solche Namen nennt, die uns im N. T. begegnen, oder solche, die, wie wir gesehen haben, trotzdem als geschichtlichen Personen zugehörig bezeichnet werden müssen, so dürfte es mehr als wahrscheinlich sein, daß auch die Eigennamen, welche als der Frau und den zwei Söhnen des Onesiphorus eignend genannt werden, nicht Produkt willkürlicher Erfindung sind. Läßt sich doch auch alles, was wir von Onesiphorus und seiner Familie in den Thekla-Akten hören, aufs beste mit den neutestamentlichen Angaben in Ausgleich bringen. Die beiden Söhne des Onesiphorus heißen dort Simia oder Semmias oder vielleicht, wie die syrische Uebersetzung hat, Simon, gewiß aber nicht, wie Tischendorf liest, Silas, und Zeno, sein Weib Lectra. Aus dem kurz vor dem Tode des Apostels geschriebenen 2. Timotheusbrief ergibt sich mit der größten Wahrscheinlichkeit, daß Onesiphorus selbst damals schon gestorben war (2 Tim. 1, 16 ff.), und mit Sicherheit, daß die Familie des Onesiphorus damals in Ephesus weilte. Onesiphorus erscheint nach demselben Briefe (1, 17 f.) als ein Mann, der ähnlich wie Aquila sammt Priscilla um des Apostels willen öfter seinen Aufenthaltsort wechselte. Wäre auf die entsprechende Angabe der Thekla-Akten Gewicht zu legen, so würde Onesiphorus mit seiner Familie aus dem Inneren Kleinasiens, aus Ikonium, zu Paulus nach Ephesus gezogen sein. Jedenfalls gehört zu den mancherlei Dienstleistungen, welche der Apostel von ihm mit Dank hervorhebt, und zu seiner Reise nach Rom, nicht geringes Vermögen. Und als ein angesehener, vornehmer, darum auch wohl begüterter Mann tritt er uns in den Thekla-Akten entgegen. Sein Haus ist demjenigen, welches von der edlen Thekla, die sich selbst πρώτη der Ikonierinnen nennt, benachbart; es muß besonders stattlich und geräumig gewesen sein, da es der christlichen Gemeinde als Versammlungsort dient. Es wäre ja nicht unmöglich, daß der Verfasser der Theklageschichte jene Söhne des Onesiphorus, welche in der Geschichte selbst noch als Knaben vorgeführt werden, noch gekannt und von ihnen, sei es in erster, sei es in zweiter Hand erfahren

1) Vgl. Justin. Apol. I, 15.

2) Die Nichterwähnung der Thekla in der Apostelgeschichte unseres Kanons sollte dagegen nicht geltend gemacht werden (gegen Hieronymus, Ittig u. a.). Wie wenig erfahren wir doch im Grunde über das reiche Leben des Paulus von Lukas! Wenn wir in die Paulinischen Briefe blicken, so müssen wir schließen, daß Lukas nur das Allerwichtigste berichtet hat. Vgl. z. B. Gal. 1, 17; 2, 11 ff.; 2 Kor. 11, 23 ff.; 2 Tim. 3, 11.

hätte, was, abgesehen von den aus dem N. T. geschöpften Angaben, an geschichtlichem Stoff in seinen Akten mit seiner Dichtung sich vermischt hat. Das möchte ich stützen durch die auf Tertullian sich zurückführende Notiz des Hieronymus, daß unser Presbyter noch vor oder von dem Apostel Johannes in Untersuchung genommen und aus seinem Amte entfernt worden; das könnte dann ja nur in Ephesus geschehen sein, wohin uns eben die letzten geschichtlichen Nachrichten von der Familie des Onesiphorus weisen.[1] Die erwachsenen Söhne des Onesiphorus würden dann auch in dem Verhör gegen den Presbyter als Zeugen für die Wahrheit haben dienen können. Dann erklärte sich auch, weshalb Hermogenes Erzarbeiter genannt wird; denn Hermogenes' Aufenthaltsort war ja nach dem zweiten Timotheus-Brief mit Wahrscheinlichkeit Ephesus, und, lebte der Presbyter eben dort, so würde jene Benennung auf eine echte Ueberlieferung der ephesinischen Christengemeinde zurückgehen. Doch damit betrete ich das weite Feld der Vermuthungen, welche hier aufzustellen ebenso verlockend wie leicht, aber auch, setzen wir hinzu, gefährlich ist. Des Geschichtlichen in unseren Akten ist doch nicht ganz wenig, und es wird nur die Aufgabe sein, dasselbe allgemeiner für die Schilderung des Lebens und der Persönlichkeit des Apostels zu benutzen.

Nachtrag zu den Kleinen Dante-Studien.

Von **Franz Delitzsch.**

Ein lieber Zuhörer von Erlangen her, der kgl. bayerische Studienlehrer a. D. Aug. Thenn in München, hat ein besonderes Interesse meinem Versuche zugewandt, das eingemischte Fremdsprachliche im Inferno VII, 1. XXXI, 67 und Paradiso VII, 3 zu erklären, und theilt mir Auszüge aus einem alten Dante-Kommentar mit, welche, gleichviel ob sie meine Ansichten bestätigen oder widerlegen, von solcher exegetischer und literaturgeschichtlicher Bedeutung sind, daß wir sie unseren Lesern nicht vorenthalten dürfen.

Nachdem Herr Studienlehrer Thenn eine Menge gedruckter Dante-Kommentare bis auf den 1886 erschienenen Commento inedito di Stefano Talice nachgeschlagen, zog der unter den Handschriften der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek in München befindliche Commentarius Latine compositus (so lautet der von Bibliothekar Thomas im J. 1858 eingetragene Titel) seine Aufmerksamkeit auf

---

1) Zu Ephesus paßt auch der Zug, daß Thekla als ἱερόσυλος verurtheilt wird; dann wird Alexander als im Dienste einer Gottheit oder eines Heiligthums stehend von dem Verfasser vorgestellt sein. Ihm mochte der Tempeldienst am Artemisium, dem berühmten Heiligthum in Ephesus, vorschweben. Wie oft mochte sich dort etwas dem Falle Thekla's Aehnliches zutragen! Wäre Röm. 16, 3 ff. wirklich ursprünglich Bestandtheil eines Briefes des Paulus an die Epheser, was doch nicht mit unwiderleglichen Gründen bewiesen ist, so würde unter der dort V. 12 genannten Tryphaina eben unsere Königin verstanden werden können. Der Verf. hätte ephesinische Verhältnisse nach Ikonium verlegt.

sich. Es ist eine Pergamenthandschrift. Der Name des Verfassers dieses Kommentars zur Divina Commedia ist unbekannt. Das Alter der Handschrift und der Charakter des Kommentars führen bis in das 14. Jahrhundert zurück, in welchem von Dante's Todesjahre 1321 ab noch ein weiter Zeitraum für einen späteren Glossator ist.

Ich lasse nun die von Herrn Thenn mir freundlich mitgetheilten Auszüge folgen. Sie betreffen die oben angegebenen drei Stellen, welche sprachlich Räthselhaftes enthalten.

I. (Par. VII, 3.) Malachoth. Ebraice, et est genitivus casus, latine regnorum est dicere. Unde accipe, quod haec verba erant in cantu laetitiae Justiniani collaudantis Deum et alii sequebantur ipsum, qui cantus est dicere: Qui inlustras de luce tua felices ignes id est animas istorum regnorum, benedictus sis.

II. (Inf. VII, 1) Pape sathan, pape sathan. Dicit auctor, quod ista vox pape sathan est interiectio exclamantis. Sathan daemon est. Unde exclamat Pluto daemon ille: Papa sathan q. d. Accurre sathan, accurrite admirantes adventum Virgilii et Dantis. Alep vocabulum est daemonum.

III. (Inf. XXXI, 67.) Raphel mai amec calbi almi. Dicit auctor, quod ista verba nil significant, nisi quod auctor vult dicere, quod iste est Nebrot, qui dum faceret turrim Babel, diversificatae fuerunt loquelae divina virtute; et sicut alios non intelligebat, ita Nebrot non potest intelligi.

Die erste dieser Bemerkungen des alten Kommentators berichtigt meine Deutung, welche von der Lesart malahoth ausgeht. Die Benennung der höheren Sphären mit מעלות stimmt, wie ich dort angedeutet, mit Dante's Gedankenkreis (vgl. scanni Stufen Par. VI, 124) und der Nachbildung in Immanuel Romi's Machberôth. Wenn freilich Dante malachoth schrieb, so hat die Glosse regnorum recht; malachoth ist dann (gegen grammatische Möglichkeit) als Plural von מְלָכוּת gedacht, oder es ist aus mamlachoth מַמְלָכוֹת verstümmelt. Das Osanna dort im Eingang des 7. Gesanges des Paradieses wird vom Kommentator cantus laetitiae Justiniani genannt — es ist ein Hymnus der Seele Kaiser Justinian's, welche mit diesem Lobpreis ihrem Sterne sich wieder zuwendend aus dem Gesichtskreis des Sehers entschwindet.

In der zweiten Bemerkung berührt sich die Deutung des pape durch accurre nahe mit der meinigen. Ungedeutet bleibt aleppe, welches vocabulum daemonum d. h. doch wol ein der Dämonensprache angehöriges und also unverständliches Wort genannt wird.

Der Ausruf Nimrod's soll gewiß, wie der Kommentator sagt, den Eindruck des Galimathias der babylonischen Sprachverwirrung geben, was aber nicht ausschließt, daß es entstelltes Hebräisch ist. Der Anfang Raphel mai amec (amech) erinnert jeden des Hebräisch Kundigen sofort an רפא אל מה עמק. Für die zwei folgenden Wörter nahm ich die Lesart izabi almi an, aber ohne zu verhehlen,

daß der Text schwankt — der von Thenn excerpirte Kommentar, welcher übrigens mit zweimaligem dicit auctor auf einen älteren Kommentator zurückweist, bietet calbi almi, was genau so nicht das Ursprüngliche sein kann, denn vor calbi fehlt eine vom Versmaß erforderte Sylbe.

Zur Synderesis der Scholastiker.

Von Prof. Dr. L. Rabus in Erlangen.

In psychologischen und ethischen Abhandlungen der Scholastiker wie auch noch in Schriften protestantischer Theologen, welche der überkommenen Terminologie gefolgt sind, wird mit besonderer Wichtigkeit die Synderesis besprochen; erst nachdem Joh. Coccejus in seiner Erklärung zum zweiten Brief an Timotheus V. 3 ff., § 16 (Opp. V, 1669) die Verwendung des Wortes beanstandet hat und vornehmlich mit der Entwickelung moderner Wissenschaft ist jene Bezeichnung verschwunden. Man bezog das Wort auf das natürliche Wesen der Menschenseele, welches durch die Sünde nicht zerstört werde, sondern, den Regungen des Gewissens vorstehend, zum Guten antreibe und vom Bösen abmahne; dabei bemühte man sich, das Verhältniß der Synderesis zum Gewissen selbst und zu den anderen höheren Seelenvermögen und Seelenthätigkeiten näher zu bestimmen.[1] Der Gebrauch des Wortes aber läßt sich zurückverfolgen bis auf des gelehrten Hieronymus (331—420) Kommentar zum Propheten Ezechiel; ein Mittelglied in der Kette, die sich von dort aus durch die Schriften der Scholastiker fortzieht, ist der Kommentar von Rabanus, in welchen viele Abschnitte wie aus den betreffenden Homilien Gregor's des Großen so aus dem eben erwähnten Werke des Hieronymus aufgenommen sind.

In seiner Erklärung nämlich zu der Vision des Propheten, und zwar zu V. 6 und 7 des ersten Kapitels, erwähnt Hieronymus verschiedene bisherige Deutungen der vier Gestalten, des Rindes, des Löwen, des Menschen und des Adlers. Sehr viele, so erzählt er,[2] nehmen Platon's psychologische Dreitheilung

---

1) Vgl. über den scholastischen Gebrauch H. Siebeck, „Geschichte der Psychologie", I, 2. Abth., S. 424 u. 445 f. Bezüglich der protestantischen Theologen vgl. unter anderen Melanchthon, Liber de anima (im Corp. Reform. Vol. XIII, p. 147); G. Calixtus, Epitome theologiae moralis (ed. a Fr. Ulr. Calixto, Helmstedt 1662) p. 18; Joh. Andr. Quenstedt, Theologiae didactico-polemicae pars IV, sect. I, thes. 6 (1685).

2) Plerique, juxta Platonem, rationale animae et irascitivum et concupiscitivum, quod ille λογικόν et θυμικόν et ἐπιθυμητικόν vocat, ad hominem et leonem ac vitulum referunt . . Quartamque ponunt quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant συντήρησιν, quae scintilla conscientiae in Cain (Adam) quoque pectore (peccatore), postquam ejectus est de paradiso, non exstinguitur et qua victi voluptatibus vel furore ipsaque interdum rationis decepti similitudine nos peccare sentimus. Quam proprie Aquilae deputant, non se miscentem tribus, sed tria errantia corrigentem, quam in Scripturis interdum vocari legimus spiritum, qui interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus (Rom. 8, 26). Nemo enim scit ea quae

zu Hülfe (rationale animae, irascitivum, concupiscitivum), indem sie das Rind mit dem am Irdischen hängenden Seelenleben, den Löwen mit dem Muthartigen, den Menschen mit der Vernunft in Beziehung setzen; außer diesen drei Unterschieden aber und als erhaben über dem allem nehmen sie noch ein viertes Moment an, eine Synderesis, wie man im Griechischen sagt: es ist das der Funke des Gewissens, welcher auch in einem Kain, trotz der Verbannung aus dem Paradiese, nicht erlischt, und welcher immerfort, wenn die Lust oder der Zorn uns übermannt, und wenn selbst Motive, die vernünftig scheinen, zuweilen auf Abwege locken, uns inne werden läßt, daß wir Sünde thun. Eben dieses seelische Prinzip, welches einen von dem der drei anderen Potenzen gesonderten Bestand hat und von sich aus eine etwaige falsche Bethätigung der letzteren wieder zurechtbringt, wird von den Erklärern der Vision auf den Adler bezogen. In der Schrift aber wird es zuweilen der Geist genannt: von ihm gilt das Wort, daß der Geist uns mit unaussprechlichem Seufzen vertritt; von ihm auch heißt es, daß das Wesen des Menschen nur dem Geist bekannt ist, der darinnen wohnt; und dorthin zielt das Gebet des Apostels Paulus in seinem Brief an die Thessalonicher, daß der Geist ganz sammt Seele und Leib unsträflich möge erhalten werden.

So Hieronymus. Nun gibt es aber im Griechischen das Wort Synderesis nicht. Also ist nothwendig anzunehmen, daß eine falsche Lesart oder doch eine entstellende Sprech- und Schreibweise vorliegt, und es drängt die Frage sich auf, welches Wort Hieronymus geschrieben haben wollte. Die Frage ist bis heute nicht befriedigend beantwortet. In Ermangelung der Urschrift sah man sich schlechterdings auf Vermuthungen angewiesen.

Eine von Kenntniß des griechischen Wortschatzes eingegebene Vermuthung liegt bereits der Schreibweise συντέρησις oder richtiger συντήρησις zu Grunde: sie findet sich in den griechisch-lateinischen Lexika des 16. Jahrhunderts und in den ältesten Druckausgaben des Kommentars, falls nicht letztere, der griechischen Lettern noch entbehrend, vorgezogen haben, die Stelle des Wortes leer zu lassen; auch in Migne's Patrologie ist sie mit der Edition von Vallarsi übergegangen, während die Scholastiker selbst in aller Zuversicht Synderesis (Sinderesis u. dgl.) zu schreiben pflegten. Bei des Hieronymus Vorgängern aber in Erklärung des Propheten Ezechiel, bei einem Gregor von Nazianz und bei Origenes selbst, ist zum Behufe einer Verbesserung der Lesart bisjetzt nichts zu gewinnen gewesen. Unter dem Namen des Theologen von Nazianz haben wir zwar eine Glosse (Σημασία),[1] welche gleich in den ersten Worten den Adler als τὴν συνείδησιν ἐπικειμένην τοῖς λοιποῖς (i. e. τῷ λογικῷ, θυμικῷ, ἐπιθυμητικῷ) erklärt, doch wird hiermit, abgesehen von der sehr zweifelhaften Authenticität, nichts Neues zu dem hinzugefügt, was in lateinischer Rede Hieronymus gibt; und in der lateinischen Uebersetzung, welche Hieronymus selbst von Homilien des Origenes über Ezechiel

---

hominis sunt, nisi spiritus qui in eo est (1 Cor. 2, 11). Quem et Paulus ad Thessalonicenses scribens cum anima et corpore servari integrum deprecatur (1 Thess. 5). Vgl. Hieronymi Opera, ed. Migne, tom. V, 22.

1) Gregor. Naz. Opp., ed. Migne tom. II, 666.

verfaßt hat,[1] wird der Adler kurzum auf den Geist gedeutet (animae tripartitae alia quarta fortitudo praesidet — spiritus qui praesidet ad auxiliandum — spiritus super omnes facies consistit — spiritus praesidens animae), sodaß im Original bei Origenes πνεῦμα gestanden haben muß. Was nun soll statt des unerträglichen Synderesis gelesen werden?

Die Untersuchung der Frage ist in den letzten Jahrzehnten neu angeregt worden durch Jahnel's Dissertation „De conscientiae notione qualis fuerit apud veteres et apud Christianos usque ad medii aevi exitum" (Berlin 1862); S. 98 hat der Verf. die Annahme ausgesprochen, daß Hieronymus dem Origenes oder doch der alexandrinischen Schule den Ausdruck συντήρησις verdanke. Zustimmend verhielt sich R. Hofmann in seiner „Lehre vom Gewissen" (Leipzig 1866) S. 46. Drei Jahre danach hat W. Gaß seine „Lehre vom Gewissen" (Berlin 1869) erscheinen lassen: er findet, daß den Scholastikern für die theoretische Begründung der Gewissensakte der Terminus Synderesis willkommen war als Bezeichnung einer unveränderlichen sittlichen Anlage des Menschen; im Anhang gibt er einen Stellenapparat und kommt zu dem Schlusse (S. 224), daß der Ausdruck συντήρησις sich im alexandrinischen Sprachgebrauch gebildet haben müsse, und daß wahrscheinlich Origenes selber zu denen gehörte, an welche Hieronymus bei seiner Berufung auf die Griechen dachte. Hinwieder veröffentlichte Jahnel in der tübinger „Theologischen Quartalschrift" (1870, S. 241—251) eine Abhandlung, worin er seine frühere Ansicht zurücknimmt, daß das Wort συντήρησις von den alexandrinischen Kirchenlehrern stamme, und nunmehr lehrt, daß dasselbe von nichtchristlichen Philosophen, von Stoikern, gebildet und von Hieronymus erst in die christliche Literatur eingeführt worden wäre: die Worte τηρεῖν, τήρησις, συντηρεῖν, συντήρησις seien Stufen in der allmählichen Entwickelung des Ausdrucks. Dagegen hat Frdr. Nitzsch in den „Jahrbüchern für protestantische Theologie" (5. Jahrg., 1879, S. 492—507) gezeigt, daß man mit Unrecht dem Hieronymus die geschichtswidrige Behauptung imputire, als ob die Griechen die betreffende Seelenkraft συντήρησις genannt hätten, daß vielmehr Hieronymus an jener Stelle von συντήρησις gar nicht rede, sondern daß für συντήρησιν zu lesen sei συνείδησιν. Endlich hat, von alledem unbefriedigt, Th. Ziegler in seiner „Geschichte der Ethik" (2. Abth. S. 312—314) im Hinblick darauf, daß die Scholastiker bei ihren Definitionen von Synderesis öfters ein remurmurare a malo hervorheben, als die neueste Vermuthung ausgesprochen, daß ursprünglich von einer τονθόρισις die Rede war, „einem Murren und Aufbrummen des guten Restes in uns gegen das Böse"; doch bekennt er, nicht zu wissen, wo das seltene Wort erstmals im moralischen Sinne gebraucht wurde.

Alle diese Konjekturen zeigen sich als ungenügend und entfernen sich unnöthigerweise mehr und mehr von der gegebenen Grundlage. Am wenigsten kann τονθόρισις Anspruch auf Wahrscheinlichkeit machen. Denn solches „seltene" Wort findet sich bei den Griechen nicht nur nicht im moralischen Sinne gebraucht, sondern es will seine Existenz ganz und gar nicht sich entdecken lassen; käme es

1) Hieronymi Opp., ed. Migne tom. V, 739.

aber einmal vor und hätte es moralischen Sinn, so kann es doch um des remurmurare willen schon deshalb nicht für Synderesis eingesetzt werden, weil die Scholastiker in ihrer Beschreibung der Synderesis, sofern sie überhaupt hierbei von remurmurare oder murmurare sprechen, schlechterdings die beiden Bethätigungen zusammen hervorheben: 1. murmurare (remurmurare) contra peccatum (malum) und 2. inclinare (stimulare) ad bonum, die letztere positive Bethätigung also von der angeblichen τονθόρισις nicht zum Ausdruck gebracht würde.

Auf stärkeren Fundamenten ruht die Konjektur συνείδησιν, nämlich auf der Erklärung, welche Hieronymus selbst gibt; auch kann sie darauf hinweisen, daß bereits in der psychologischen Anschauung eines Origenes die συνείδησις die Stellung und Funktion einnimmt, welche Hieronymus der conscientia zuschreibt. Allein sie unterschätzt den Umstand, daß Hieronymus die Synderesis nicht mit conscientia kurzweg, sondern mit scintilla conscientiae erklärt; hätte derselbe συνείδησιν geschrieben gehabt, so wäre vielmehr das Natürliche gewesen, den griechischen Terminus einfach mit conscientia zu übersetzen. Auch läßt sie unbeachtet, daß in jenem ganzen Passus der Kirchenvater weniger auf conscientia den Nachdruck legt, als gerade darauf, daß die betreffende Potenz etwas wesentlich Beharrendes ist (non exstinguitur — victi nos peccare sentimus — non se miscens tribus, sed tria errantia corrigens — tamen praecipitari apud quosdam et suum locum amittere), weshalb denn die Scholastiker und ihre Nachfolger zwischen Synderesis und zwischen conscientia selbst wie zwischen Obersatz und Untersatz eines Syllogismus unterscheiden zu müssen geglaubt haben. Außerdem ist nicht recht ersichtlich, wozu Hieronymus das griechische Wort überhaupt angeführt hat, da doch conscientia den Leser schon vollständig orientirt haben würde. Zu alledem ist schwer begreiflich, wie das durch die beigefügte lateinische Erläuterung von Anfang an möglichst gesicherte Wort συνείδησις mißverstanden und verwandelt werden konnte in Synderesis, während andere und seltenere griechische Wörter, die Hieronymus dem Texte eingefügt hat, rein erhalten blieben.

Daher kann durch solchen Ersatz die ältere Lesart συντήρησις nicht als beseitigt erscheinen. Für die letztere spricht vielmehr — und hierauf müßte besonderer Nachdruck gelegt werden, wenn sie zu vertheidigen wäre — daß die ganze von Hieronymus gegebene Erklärung ein Wort voraussetzt, welchem der Gedanke des Erhabenseins und des Umfassens und hierdurch auch des Bewahrens (συντηρεῖν) innewohnt; es erinnert durch ihre Stellung und Funktion die quarta, von der Hieronymus spricht, quae super haec et extra haec tria est, an die δικαιοσύνη im System der Platonischen Kardinaltugenden, welches die bekannte psychologische Dreitheilung zum Fundamente hat; von ihr als der vierten Tugend heißt es bei Plato Rep. IV, 433 B: τοῦτο εἶναι ὃ πᾶσιν ἐκείνοις (i. e. σωφροσύνῃ, ἀνδρείᾳ, φρονήσει) τὴν δύναμιν παρέσχεν ὥστε ἐγγενέσθαι, καὶ ἐγγενομένοις γε σωτηρίαν παρέχειν ἕως ἂν ἐνῇ, und ebd. A: τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστίν, und in den Definitiones 411 D, wenn diese herbeigezogen werden dürfen, Δικαιοσύνη ὁμόνοια τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτήν, καὶ εὐταξία τῶν τῆς

ψυχῆς μερῶν πρὸς ἄλληλά τε καὶ περὶ ἄλληλα. Allein, was gegen συντήρησις spricht, ist nicht etwa dies, daß es eine blose Funktion (συντηρεῖν) besagt ohne ein Subjekt zu nennen, für dergleichen das Gewissen oder der Geist gelten könnte, daß es also insofern ein blos formaler Begriff ist; sondern 1. daß συντήρησις, auf deutsch Bewahrung, immer nur erst die Folge ist von einer anderen, zusammenfassenden und concentrirenden Thätigkeit, welche gerade zu benennen gewesen wäre; 2. daß σύντηρησις nicht stimmt mit den Worten quam Graeci vocant, da es weder ein gebräuchliches und bekanntes Wort der vulgären Sprache noch ein wissenschaftlicher Terminus ist; 3. daß Hieronymus, wenn er dieses ungewöhnliche Wort wirklich gebraucht hätte, nach seiner sonstigen Gewohnheit ohne Zweifel die Bedeutung desselben, die sich nicht aus dem Vorhergehenden ergab, durch eine lateinische Uebersetzung hervorgehoben hätte; 4. daß nicht einzusehen ist, warum, wenn συντήρησιν geschrieben stand, das t in d verändert wurde: die Berufung auf die Unwissenheit oder Gedankenlosigkeit der Abschreiber und Nachbeter kann als begründet immer erst erwiesen werden, nachdem die richtige Lesart wirklich gefunden ist.

Wenn man einmal das Wort Synderesis als einen Nonsens gestrichen hat und dafür vermuthungsweise ein anderes, ungefähr ähnlich lautendes Wort einzusetzen versucht, dessen Bedeutung zugleich mit der von Hieronymus gegebenen Erörterung möglichst stimme, dann ist für das Operiren mit Wahrscheinlichkeiten ein ziemlich großer Spielraum eröffnet. So könnte sich, wenn man neue Konjekturen machen wollte, z. B. im Hinblick auf den unmittelbar nach der Hervorhebung des Terminus Synderesis bei Hieronymus folgenden Relativsatz quae scintilla conscientiae etc. leicht der Gedanke nahe legen, daß im vorangehenden Satze für Synderesis ursprünglich gestanden haben dürfte σπινθῆρα συνειδήσεως, εἰδήσεως aber verloren gegangen wäre, sei es weil συνειδήσεως nicht ausgeschrieben oder εἰδήσεως auf die nächste Zeile hinübergezogen oder über das συν gesetzt gewesen wäre, aus σπινδῆρα συν also bei den alten Schriftzügen leicht ein Synderesin sich habe ergeben können. Allein selbst wenn man die komplicirte Veränderung jener Worte in Synderesis um der scintilla conscientiae willen zugeben möchte, eines bildlichen Ausdruckes, den ja Hieronymus nicht nur negativ im Sinne eines Restes von Gewissen sondern auch positiv als Leuchte mit nicht geringerem Rechte gebraucht als etwa Clemens der Alexandriner (Excerpta ex scriptis Theodoti p. 348, 3) von σπινθὴρ τῆς ψυχῆς oder Augustinus von abyssus conscientiae spricht (Conf. X, 2) oder als bei den Mystikern des Mittelalters das Fünklein der Seele, dieser kleine „Ganster“, immer wiederkehrt, so bliebe doch ungeschichtlich und absonderlich die Behauptung, daß die Griechen außer dem λογικόν etc für den vierten und obersten Theil des Seelenlebens die Bezeichnung σπινθὴρ συνειδήσεως hätten. Oder es ließe ferner sich denken, daß in des Hieronymus Absicht τὴν θέλησιν oder τὴν αἵρεσιν, also ein der damaligen Psychologie allerdings wohlbekannter und geläufiger Terminus gelegen, und daß daraus, vielleicht schon anfangs beim Diktiren, zufolge der (neugriechischen) Aussprache συντήρησιν geworden wäre. Indessen stimmen die Termini θέλησις und αἵρεσις nicht mit jener nachfolgenden Erklärung, welche Hieronymus gibt; insbesondere ist zu be-

achten, daß der Kirchenvater, vermeintlich schriftgemäß unterscheidend caro, anima, spiritus, nicht dem spiritus, sondern der anima als dem Mittelglied das velle et nolle zuschreibt (Comment. in Epist. ad Galat. lib. III, c. 5, v. 17, Migne tom. VII, 439 ff.), also auch nicht hätte behaupten können, daß für θέλησις oder αἵρεσις in der Schrift spiritus gesetzt werde. Aber alle dergleichen Hypothesen, deren Zahl sich unschwer vermehren ließe, verlieren das anfängliche Problem aus dem Auge und führen nicht zum Ziele, es wäre denn dadurch, daß sie sich gegenseitig ihre Unzulänglichkeit nachweisen.

Daher wäre immer noch zu versuchen, ob nicht aus dem Worte Synderesis selbst mit Beachtung der ganzen betreffenden Stelle bei Hieronymus und mit Berücksichtigung des Sprachgebrauches die Meinung des Autors sich finden läßt. Solche immanente Erwägung nun führt zu der Annahme, daß Synderesis die falsche Lesung oder Aussprache und zugleich die irrthümliche Deutung von Synaeresis war und ist. Indem nämlich Hieronymus an der in Rede stehenden Stelle angibt, daß sehr viele zu den der Platonischen Lehre entnommenen drei Theilen der Seele einen vierten annehmen, und zwar als über den drei anderen Theilen stehend und als außerhalb derselben befindlich, denkt er ohne Zweifel an jenes synthetische Moment, welches die Stoiker formal als τὸ ἡγεμονικόν zu bezeichnen pflegten, die Rabbinen יְחִידָה, andere anders hießen und manche als Gewissen oder als den Grund des Gewissens verstanden; er selbst spricht in letzterer Beziehung von scintilla conscientiae. Nun gebraucht er aber nicht den speciell stoischen Ausdruck ἡγεμονικόν und zieht ebenso wenig die Terminologie einer anderen Schule herbei, sondern er wählt, um die formale Seite und zwar die synthetische Stellung und Bethätigung des vierten und obersten psychischen Moments hervorzuheben, aus der griechischen Sprache überhaupt (Graeci vocant) einen geläufigen Ausdruck: einmal aus der griechischen Sprache deshalb, weil hierzu der lateinische Sprachschatz keinen darbot, und zweitens einen dem wissenschaftlich Gebildeten schon von der Grammatik her so sehr geläufigen Ausdruck, daß eine lateinische Umschreibung nicht erst nöthig war; eben diesen Terminus benutzend bemerkt er parenthetisch, daß die vierte und oberste Potenz formal als συναίρεσις (sc. τῶν λοιπῶν), als Koncentration der anderen psychischen Hauptunterschiede anzusehen sei; inhaltlich werde diese Koncentration als der Funke des Gewissens gefaßt. Hiernach ist συναίρεσις auf die Vereinigung der unterschiedlichen psychischen Bethätigungen in einer höchsten Form und in einem obersten Prinzip zu beziehen (super haec et extra haec tria, non se miscens tribus sed tria errantia corrigens). Einst ist bekanntlich — nicht zu erwähnen die übliche Redeweise ὡς συνελόντι εἰπεῖν — von Platon συναιρεῖσθαι in den Dienst der Logik gestellt worden, als er Phaedr. 249 B schrieb: ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογεσμῷ συναιρούμενον, und Aristoteles setzt nicht nur σύνθεσις und διαίρεσις, sondern gleichermaßen συναιρεῖσθαι und διαιρεῖσθαι einander gegenüber. In ästhetischer Hinsicht wird dann von Longin (De Subl. sect. X, § 3) ἡ εἰς ταὐτὸ συναίρεσις gesagt und synonym mit ἐπισύνθεσις und πύκνωσις gebraucht. Am meisten aber haben auf ihre Weise die griechischen Rhetoren und Grammatiker und ihnen folgend mit dem konstanten Bekenntniß „Graeci vocant“

die Lateiner immerfort von einer συναίρεσις sive ἕνωσις im Unterschied von διαίρεσις gehandelt (vgl. z. B. Marius Victorinus, Art. Gramm. I, 11 in Grammatici Latini vol. VI, p. 46, 30 sowie die anderen in diesem Werke enthaltenen Autoren); die unzureichenden Versuche der letzteren, die synaeresis der Graeci lateinisch wiederzugeben (complexio — plurimarum syllabarum dictio in pauciores concluditur — dictio duarum syllabarum in unam cogitur — duae syllabae in unam contrahuntur — conglutinatio duarum syllabarum in unam facta), zeugen zur Genüge von der Herrschaft des griechischen Terminus. Nach alledem steht die Lesung συναίρεσις (synaeresis), wenn man nur darin nicht den Namen eines besonderen Seelenvermögens sucht, sondern einen der griechischen Schulsprache entnommenen formalen, auf logisch-rhetorischem Grunde erwachsenen Terminus sieht, im Einklang sowol mit der ganzen Stelle bei Hieronymus als auch mit dem Sprachgebrauche und hat die Vereinigung dieser Eigenschaften vor den erwähnten anderen Lesarten und Konjekturen voraus.

Die Scholastiker haben nun aber Synderesis geschrieben und den Namen eines besonderen Seelenvermögens darin zu finden vermeint. Ohne Zweifel mußte der erklärende Beisatz scintilla conscientiae geneigt machen, einen besonderen psychologischen Begriff und für denselben auch ein eigenes griechisches Wort zu erwarten und demzufolge jenen der Scholastik von der Grammatik her bekannten Ausdruck synaeresis umzubilden. Auch ist klar, daß Synderesis leichter aus synaeresis als aus συντήρησις oder aus συνείδησις oder aus τονθόρισις u. dgl. entstehen konnte. Bezüglich der thatsächlichen Umbildung aber und der Vermittelungsmomente sind mehrere Annahmen denkbar. Entweder lag in griechischer Schrift ΣΥΝΑΙΡΕΣΙΝ vor: war somit das Wort in Majuskeln geschrieben, so bedurfte es blos der Vertauschung des Α mit Δ, und man hatte das Wort syndiresin. Aehnliches gilt für die Kurrentschrift. Oder es war mit nichtgriechischen Buchstaben synaeresin geschrieben; dann brauchte man nur d für a zu vermuthen und zu nehmen. Ferner konnte mit Bezeichnung der Aspiration, gleichwie man den bei den Scholastikern wohlbekannten Terminus proheresis schrieb (προαίρεσις),[1] synheresis geschrieben und statt des Spiritus asper ein d gelesen worden sein. Als das Wahrscheinlichste endlich ist anzunehmen, daß bei aspirirter Aussprache von synaeresis nach demselben Bedürfniß und Gesetz, nach welchem im Griechischen z. B. für die Deklination von ἀνήρ nach dem ν ein ς eingeschaltet wurde, synderesis (synteresis, syntheresis etc.) enstand und daß dies durch den mündlichen Unterricht sich fixirte und verbreitete und mit der Würde eines besonderen psychologischen Begriffes neben der ursprünglichen, im Kommentar des Hieronymus vorhandenen obschon nicht weiter beachteten Schreibung einherging und später auf die letztere selbst zurückwirkte. Aus solcher Koëxistenz der ursprünglichen Schreibung und des im Unterschiede davon gebildeten Schulwortes wird erst verständlich, wie Albert der Große in seiner Summa de creaturis bei Besprechung der Synderesis (Part. II, tract. I, qu. 69, art. 1, 6) trotz seiner berufenen Unkenntniß des Griechischen dennoch mit Bezug auf des Hieronymus Kommentar

1) Vgl. z. B. Alexander v. Hales, De Sinderesi, in Summa II, qu. 76 ff.

zuversichtlich sagen konnte: Synderesis componitur ex Graeca praepositione syn et haeresis; sein vergeblicher Versuch, haeresis mit dem ihm bekannten lateinischen haerere in Zusammenhang zu bringen, ist nur verstärktes Zeugniß dafür, daß ihm als ursprüngliche Lesart das Wort συναίρεσις überliefert war.

Natürlich kann erst der Einblick in die maßgebenden Handschriften des Kommentars zu Ezechiel die endgültige Entscheidung bringen. Unterdessen aber möge es gestattet sein, mit der in Vorstehendem versuchten Begründung der Annahme, daß es die Verwendung des Wortes συναίρεσις bei Hieronymus war, welche dem scholastischen Terminus Synderesis zu seiner Entstehung verholfen hat, einen höheren Grad von Wahrscheinlichkeit anzustreben als die sonstigen Konjekturen und Korrekturen bisher dargeboten haben.

Glossen zur dogmatischen Arbeit der Gegenwart.

Von Dr. **Franz Schnedermann**, Pfarrer in Leutzsch.

Man wird der Schule Ritschl's die Anerkennung nicht versagen können, daß sie mit Rührigkeit es sich hat angelegen sein lassen, Ohr und Verständniß der allgemein Gebildeten für ihre Bestrebungen zu gewinnen. Und, schon wenn man die Sache rein formal nimmt, wird man sich den Erfolg, der dabei nicht ausgeblieben ist, wohl erklären können. Denn ein Hauptzug in der Stimmung der Zeit findet sich offenbar hier verwandtschaftlich wieder: das ist das Mißtrauen gegenüber alledem, was irgendwie wie ein Hinüberschreiten in das Gebiet metaphysischer Urtheile aussieht. Wir wissen ja, wie die Philosophie selbst mit diesem Mißtrauen zu ringen hat. Und die Theologie Ritschl's stellt sich nun recht eigentlich als eine Theologie des heroischen Verzichts dar, des Verzichts auf alle Urtheile, welche die nächste sittliche und religiöse Erfahrung überschreiten; mag dadurch thatsächlich etwas entstehen, was der hausbacken bürgerlichen Moral der hinter uns liegenden Zeit so ähnlich sieht, daß es nur durch die gewunden künstliche Sprache sich davon zu unterscheiden scheint, das kümmert sie nicht. Es ist auch in der That noch so, daß in den gegenwärtigen Vertretern dieser Richtung eine religiöse Wärme lebt, ein Feuer des Dankes für die neue Selbst- und Weltbeurtheilung, die uns Christus gebracht hat, daß die Befürchtung, dieser Standpunkt müsse in bloser Moral aufgehen, für jetzt noch nicht gehegt zu werden braucht. Ob in der hier eingenommenen Stellung nicht doch diese Nothwendigkeit liegt, muß die Zukunft lehren. Logischerweise scheinen allerdings die Gegner dieser Schule recht zu haben, welche sagen: eine Skepsis, die so weit geht, daß sie das Fragen nach objektiven Voraussetzungen der im Christen vorhandenen eigenthümlichen Religiosität verbietet, zehrt endlich diese Religiosität selbst auf. Der Christ wisse sich im Besitze eines ihn über Leid, Sünde, Tod erhebenden Verhältnisses zu Gott; ob nun Gott pantheistisch oder theistisch oder wie immer gedacht werde, ja ob überhaupt der Satz „Gott ist" mit dem Anspruche auf

Gültigkeit ausgesprochen werden könne, das sei dem Christen als solchem völlig gleichgültig. Ganz recht: Christ bin ich, sofern ich zu Gott in dem durch Christum begründeten Verhältnisse stehe; aber habe ich nicht auch als Christ und erst recht als solcher ein Bedürfniß, ein einheitlicher Mensch zu sein und also dasjenige Denken bei mir entstehen und gelten zu lassen, welches meinem religiösen Besitze nicht widerspricht, sondern ihm gemäß ist?

Wenn der Glossator nur den bescheidenen Anspruch erhebt, Eindrücke zu bieten, so darf er auch den Gegenstand seiner Beobachtung sich wählen; so sei von den auf der Gegenseite Arbeitenden nur Frank's gedacht. Auch bei ihm ist die Fragestellung erkenntnißtheoretisch beeinflußt; so sehr ist auch die Theologie, im guten Sinne, Kind ihrer Zeit, daß hüben wie drüben derselbe Einfluß sich geltend macht; so wenig kann sie sich den allgemeinen Bedingungen der Fortarbeit entziehen. Ehe dieser Theolog die Frage beantwortete: was ist, unter der Voraussetzung, daß es überhaupt eine christliche Wahrheit gibt, wahr („System der christlichen Wahrheit")? erhob er die Frage: kann überhaupt dem Christen als solchem etwas gewiß sein? und wenn zu sagen ist: ohne Zweifel ist dem Christen eben mit der Thatsache, daß er ein Christ ist, etwas und vieles gewiß: wie ist diese Gewißheit des Näheren auseinanderzulegen („System der christlichen Gewißheit")? Man kann sagen und hat es gesagt: das ist ja ein recht subjektiver Ausgangspunkt, so des Christen Wissen von sich selbst zur Quelle positiver Aussagen zu machen! Es müssen da Schlüsse etwa wie dieser entstehen: Gott muß sein und muß ein solcher sein, daß Wesen wie ich in einem Verhältnisse freier vertrauensvoller Unterordnung zu ihm stehen können; denn ich, das weiß ich als Christ — und wüßte ich es nicht, dann wäre ich kein Christ — ich stehe zu ihm in einem solchen Verhältniß; und so wage ich eben ganz getrost die Aussage, deren Gültigkeit ich mir nur dann bestreiten lassen könnte, wenn mein eigenes Christsein fraglich würde: Er ist wirklich und sein Wesen muß innerhalb der und der Grenzen des dem Menschen möglichen Denkens gesucht werden! Gewiß ist hier Ausgang und Weise des Vorwärtsgehens subjektiv, und eben dies kann wieder an Ritschl erinnern; denn was kann subjektiver sein als die von der Schule des letzteren geschriebene Warnungstafel: Einen religiösen Besitz hast du, o Christ, und sollst ihn sittlich bethätigen; aber ein dem entsprechendes Denken als nothwendig für dich und andere hinstellen, das darfst du nicht! Aber hierin zeigt sich eben der Unterschied der Stellungnahme Frank's von der Ritschl's. Frank hat — man sieht, wie diese Dinge auf die letzten Gründe alles Seins und unseres Erkennens von demselben, auch unseres Wollens demselben gegenüber führen; man sieht aber auch zum Troste, wie die verschiedenste, sagen wir philosophische Stellung nicht hindert, daß vor Gott dieser und jener ein Christ sein kann — Frank hat Vertrauen zu einer inneren Logik der Sache. Der Gläubige kann sich den Satz nicht nehmen lassen: ich bin ein Christ, das ist nichts anderes als wenn ich sage, daß ich zu Gott in einem neuen Verhältnisse stehe, in einem Verhältnisse, in welchem ich nicht stehen könnte, wenn nicht dadurch, daß ich im Glauben mich an Christum angeschlossen habe, eine Veränderung mit mir vor-

gegangen wäre; ich bin selbst ein anderer geworden; die Thatsache einer Wiedergeburt ist bei mir eingetreten. Ist es nun gleichgültig zu wissen, welche Welt von untereinander zusammenhängenden Sätzen mit diesem Einen grundlegenden Satze gegeben ist, Sätzen, von denen anzunehmen ist, daß sie immer wieder dieselbe Thatsache (nur in immer neuer Beziehung) aussagen, welche in jenem ersten Satze ihren Ausdruck gefunden hat? Nein, es ist nicht gleichgültig; nicht blos aus intellektuellen Gründen — hier zeigt sich die Denkfreudigkeit bei Frank, während bei der Schule seines Gegners eine Verzagtheit dem Denken gegenüber hervortritt; aber wenn es nur das wäre, dann hätten die Freunde Ritschl's recht: es wäre solche Arbeit schließlich nur ein Spiel des Verstandes und ohne religiösen Werth. Nein, aus religiösen Gründen selbst ist es werthvoll und nothwendig, den inneren Reichthum jener grundlegenden Gewißheit zu entfalten; steht denn der Mensch allein und kann er allein stehen? Muß er nicht, schon um sich zu vergewissern, daß seine eigene Glaubenserfahrung nicht etwas Ueberspanntes, Ungeheuerliches und darum dem Zweifel Unterliegendes ist, die Verständigung Gewand blos fachmäßiger Ausdrucksweise, noch macht sie ungebührliche Voraussetzungen. Und an die wie mit Fangarmen oft zu viel in eins zusammenfassenden Sätze wird man sich bald gewöhnen. Erfreulich aber nannten wir die Schrift, weil sie von Einem geschrieben worden, dem es der Leser bald abfühlt: er hat die Kernpunkte in sich selbst durchlebt und ist zu reiner Abklärung darüber gelangt. Denn nur so erklärt sich der siegreich fortschreitende Gang der Untersuchung, die wirklich zur Freiheit durchgedrungene Beherrschung des Stoffes, die bei aller Bescheidenheit feste und sichere, oft zu wahrer Freudigkeit gesteigerte Entscheidung in den Streitfragen. Wer, um mit dem Reichskanzler zu reden, sein Gewissen auf diesem Kampfplatze erst einmal selbst versucht hat, wird beurtheilen, wie hoch diese von allem Uebermuthe entfernte freie Freudigkeit des Tones anzuschlagen ist. Wer so zur Höhe gekommen ist, kann frei um sich schauen. Daher denn auch in der Sache: die Unbefangenheit eines in den Dingen, ja wenn man will über den Dingen sich Bewegenden, nicht von draußen daran Herumarbeitenden ist es, die uns hier überall begegnet. Ueber den Dingen, sofern sie Denkgegenstände sind; auch das ist, gehen wir nun auf das Sachliche ein, an der vorliegenden Schrift so erfreulich, daß sie einen Beweis liefert, wie man, fest seine Stellung nehmend, doch auch den auf der Gegenseite Arbeitenden gerecht werden kann. Das dort Geltendgemachte wird da in seinem relativen Rechte erfaßt und fruchtbar gemacht für den eigenen, von anderen Ansätzen aus gewonnenen Standpunkt. Grundsätzlich auf die Seite Frank's und seiner Freunde sich stellend, erkennt Schnedermann doch an, was von einem unbefangenen Gegner an der Stellung Ritschl's und seiner Schule anerkannt werden kann. Denn er führt, um es kurz zu sagen, den Begriff der Annäherung und Grenzbestimmung ein und führt ihn so folgebewußt durch, wie es bisher noch nicht geschehen ist: die Glaubensaussagen haben den Werth, das Verhältniß zu bestimmen, in welchem ich thatsächlich stehe. Wir versuchen dies an einigen Punkten zu zeigen. Den Ausgang nimmt eben auch er von der dem Christen in seinem eigenen Christenthum gegebenen Thatsache eines Verhältnisses zu Gott, welches er nicht hätte,

wenn er kein Christ wäre, oder, wie hier gern gesagt und schon im Titel angedeutet wird, von dem Bewußtsein des Christen, mit Gott in einer durch Christum begründeten Gemeinschaft zu stehen. Von diesem Bewußtsein aus weiß der Christ, oder eigentlich er weiß es schon in und mit diesem Bewußtsein, es liegt schon mit darin und bedarf nur des Aussprechens in einem besonderen Urtheile — also er weiß z. B., daß der Gott, mit dem er durch Christum in Gemeinschaft steht, persönlicher Gott ist; aber (wir finden in diesem Aber das Angenäherte der Glaubensaussage) interessirt ist der Christ und die Gemeinde, mit der er sich eins weiß, nicht an dem mit lebensvollen und schönen neueren philosophischen Anschauungen zusammenhängenden Begriffe der Persönlichkeit Gottes als Begriff, der vielleicht einmal durch einen näherkommenderen ersetzt werden kann, sondern an der Lebenswahrheit der Sache: mein menschliches Ich ist in eine sittlich bestimmte Gemeinschaft aufgenommen worden von dem göttlichen Ich; und so muß das Wesen Gottes derart sein, daß dies möglich war und ist. — Oder der Christ weiß aus jenem Bewußtsein heraus: ich stehe mit Gott durch Christum mit den Anderen suchen? Sie beginnt mit der Grundaussage und Frage: bei mir ist mit der Thatsache, daß ich ein Christ bin, das und das Verhältniß zu Gott gegeben; ist das bei dir auch der Fall? Ja; gut, hierüber wäre Einigung erzielt; aber nun weiter: ich bin von hier aus genöthigt, dies und dies über Gott, über die Welt, über mich selbst zu denken; und jeder der Sätze, die ich auf diese Weise gewinne, bewährt sich auch an entsprechenden Erfahrungen, die ich in meinem Christenstande gemacht habe und noch mache — wie steht es in dieser Hinsicht bei dir, bei euch anderen allen? Stellt sich nun hierbei eine Uebereinstimmung heraus — und sie stellt sich heraus; ihren Ausdruck hat diese Uebereinstimmung bisher in der Kirchenlehre gefunden; die Probe, ob sie der Kraft und Unmittelbarkeit ursprünglicher Erfahrungen nahe geblieben ist, wird an der H. Schrift gemacht —: wie, die freudige Entdeckung dieser Uebereinstimmung sollte nicht dazu dienen, auch dem heldenhaftesten, in der Einsamkeit starken persönlich Gläubigen eine Bestätigung seiner Glaubenserfahrungen zu sein, bis hinab in die Grundgewißheit selbst? Und das fortwährende Inbeziehungbleiben zu dem Denken und Erfahren der Anderen sollte nicht dazu beitragen, das eigene Denken und Erfahren gesund zu erhalten? Um ganz deutlich zu sein: daraus daß aus jener Grundthatsache alle dasselbe folgern („alle dasselbe", das ist hier natürlich nur bedingt gemeint; die konfessionellen Unterschiede bedürften dabei einer besonderen Beleuchtung, die im Vorbeigehen zu geben nicht möglich ist), folgt zunächst, daß dieses Folgern nicht willkürlich und in Sprüngen, sondern so geschehen ist, wie es die Sache selbst gebot. Und wer nun einer solchen innerlich entfalteten Logik nicht skeptisch, sondern mit Vertrauen gegenübersteht, der sagt sich weiter: wir haben gar kein Recht, diesen Reichthum sich untereinander stützender und fordernder Aussagen als gleichgültig und werthlos hinzustellen; denn mit diesen Aussagen ist (hier zeigt sich eben jenes Vertrauen) uns allemal zugleich ein Stück im Kerne adäquater Wahrheit gegeben, gegeben von ebendem, der uns in jenes neue, keimhaft der Entfaltung harrende Verhältniß stellte: Gott durch Christum. Wir können im voraus gar nicht wissen, welches Stück dieses Wahrheitsreichthums

bald diesem Christen je nach seiner Lebensführung von besonderem Werthe sein wird bald jenem.

Zum An- und Ausspinnen dieser Bemerkungen wurde der Verfasser dieses Artikels durch die Beschäftigung mit einer vor kurzem erschienenen erfreulichen Schrift geführt.[1] Zwischen Kompendium und ausgeführter Dogmatik soll sie gewissermaßen die Mitte halten, sagt der Autor im Vorwort. Und die Ausführung entspricht dieser Absicht. Und so könnte die Schrift auch solchen Gebildeten empfohlen werden, die nicht theologische Fachleute sind. Denn ohne von der Strenge wissenschaftlicher Forderungen etwas nachzugeben, trägt sie doch nicht das in Gemeinschaft, das heißt näher: ich stehe wieder, aufs neue mit Gott in Gemeinschaft, nachdem vorher eine gründliche Störung des Gemeinschaftsverhältnisses eingetreten war, die eben nur durch Christum wieder beseitigt werden konnte; und der Versuch, diese Störung, die Sünde also, für etwas Natürliches zu erklären, geschieht von Voraussetzungen aus, die außerhalb des christlichen Bewußtseins liegen — aber (das Aber der Relativität) auch innerhalb der Christenheit selbst wird die Geneigtheit, jene Störung als gründlich und tiefgehend zu erkennen, eine größere oder geringere sein können, ohne daß man dem Mindergeneigten die Christlichkeit absprechen darf, sofern er nur nicht leugnen will, daß er die Gemeinschaft mit Gott allein Christo verdanke. Er hat nur die entsprechende Erfahrung von der Weite und dem Hintergrunde der Wohlthat Christi noch nicht gemacht; und zugleich denkt er minder folgerichtig. Er will das einzigartige Verhältniß zu Gott, in welchem er als Christ steht, nicht aufheben; aber in seiner Aussage gibt er vorläufig noch nicht, wie der Verfasser eben gern und mit Willen sagt, die richtige Verhältnißbestimmung. — Oder der Christ weiß: weil die Störung der Gottesgemeinschaft durch die Sünde eine thatsächliche, keine blos eingebildete war, so muß es auch bei der Beseitigung des Störenden, also bei der Erlösung, sich um eine thatsächliche Aenderung in dem Verhältnisse zwischen Gott und den Menschen gehandelt haben, nicht, wie Ritschl's Schule annimmt, blos um Beseitigung eines irrigen Gefühls, als zürne Gott u. dgl. Nun kann hier der Blick des Christen gar nicht anders als auf das Lebenswerk Christi fallen, wie es in den Evangelien bezeugt ist. Die sonach aus dem Zusammenhalte von Sachlichem und Geschichtlichem sich ergebende Glaubensaussage lautet: Christus, der durch die persönlichen Voraussetzungen seines Daseins einzig dazu befähigt war, hat sich lebend und sterbend eingesetzt in einer Weise, daß damit die Zeit des gestörten Verhältnisses zu Gott vorbei war und die Zeit der wiederhergestellten Gemeinschaft mit Gott begann. Aber was nun theologisch näher bestimmend gesagt wird vom Vollzug der Sühne im rechtsphilosophischen Sinne, vom Verdienste Christi 2c., alles dies ist Bestimmung jenes thatsächlich Gegebenen nach der

1) Georg Schnedermann (theologischer Docent an der Universität in Basel), „Von dem Bestande unserer Gemeinschaft mit Gott durch Jesum Christum. Kurzgefaßter Versuch einer neuen Darlegung der evangelischen Glaubenslehre“ (Leipzig 1888, Hinrichs). Daß der Verfasser dieser Schrift der Bruder des Glossenschreibers ist, dem jener dieselbe gewidmet hat, wird es den Lesern dieser Zeitschrift nicht als unmöglich erscheinen lassen, daß die obige Berichterstattung eine sachlich unparteiische ist.

Seite des Denkens hin und muß sich gefallen lassen, darauf hin angesehen zu werden, ob es richtige, d. h. eben die Eigenartigkeit des neuen Verhältnisses selbst nach dieser Seite zum Ausdruck bringende Bestimmung ist. Also dies tritt immer wieder hervor: das in erster Linie Wichtige ist die Thatsache, daß Christus in jener geschichtlich bezeugten Weise die Gemeinschaft mit Gott wiederhergestellt hat, und der Besitz dieser Gemeinschaft, dessen sich der Glaubende freut; die Wichtigkeit der näheren Bestimmungen steht erst in zweiter Linie. Diese Bestimmungen werden recht wichtig erst dann, wenn sie etwa so gefaßt werden, daß sie den Bestand der neuen Gottesgemeinschaft selbst beim Christen oder der Gemeinde zu erschüttern drohen. Einer solchen Fassung müssen dann andere, den Bestand der Sache wirklich ausdrückende und zugleich wahrende Bestimmungen entgegengestellt werden; hierin zeigt sich wieder der Grenzcharakter jener Bestimmungen.

Man kann sagen: das Treibende liegt bei dem allen und namentlich, wenn die hier wiedergegebenen Eindrücke treu sind, auch in der besprochenen neuen Schrift doch nur in der Methode. Wol wahr, aber was ist Methode anderes als Fragestellung. Gelingt es nun, mittels veränderter, obwol keineswegs willkürlicher Fragestellung sich eines alten Antwortbesitzes so zu versichern, daß dabei doch zugleich neue Aus- und Einblicke entstehen, vor allem aber das Besitzen selbst ein wie neugewonnenes und dadurch freudig gestärktes wird, so kann man dies gewiß nur begrüßen, für den Verfasser, für sich selbst, für die theologische Arbeit überhaupt, für die Kirche, deren Daseinsfragen im letzten Grunde bei solchen Untersuchungen in Betracht kommen.

Zur Geschichte der theologischen Professuren in Halle.

Von Kirchenrath **W. Germann** in Wasungen.

Selten hat es wol in kurzer Frist einen solchen Wechsel in den theologischen Professuren der deutschen evangelischen Fakultäten gegeben, wie ihn als Folge einer Reihe beklagenswerther Todesfälle die letzten Monate gesehen haben; besonders ist neben Leipzig die theologische Fakultät in Halle betroffen. Wer sich nun erinnert, wie von den Parteien umstritten zu Zeiten die Besetzung solcher Professuren gewesen, mag sich wundern, wie glatt und leicht, wenigstens für Fernerstehende, im allgemeinen jetzt die Neubesetzungen sich vollziehen. Zu den umstrittensten gehörten in der ersten Periode des neuerwachten Glaubenslebens die theologischen Professuren der Universität Halle-Wittenberg.

Der gegenwärtigen Generation ist es kaum begreiflich, wie ein kurzer Artikel einer Kirchenzeitung, jener Vorstoß Ludwig v. Gerlach's gegen Gesenius und Wegscheider in den Nrn. 5 und 6 der Hengstenberg'schen „Ev. Kirchen-Zeitung" vom 16. und 20. Januar 1830: „Der Rationalismus auf der Universität Halle" zu einem der tiefgreifendsten kirchlichen Ereignisse des Jahrhunderts sich gestalten

konnte. Der Rationalismus, schon durch Tholuck's Berufung in seine Hauptfestung Halle beunruhigt, begann für seinen Besitzstand zu zittern. Die Literatur des Streites ist auf beiden Seiten eine so umfangreiche, und seit sich dem Biographen Hengstenberg's, dem leider zu früh vor Vollendung des Werkes heimgegangenen Prof. Johs. Bachmann, die Akten des berliner Geistlichen Ministeriums gerade für diese Partie seiner Arbeit erschlossen, liegt eine so gründliche aktenmäßige Darstellung jenes Kampfes vor, daß sich wol die Meinung verbreitet haben mag, die Akten über den halleschen Streit seien nunmehr geschlossen. Dem ist nicht so. Zumal ein eingehender Immediatbericht des Ministers v. Altenstein vom 10. August 1830 über die Bildung der Geistlichen auf Universitäten mit Randbemerkungen des Königs und als Nachwirkung eine Korrespondenz des Kronprinzen mit dem Geistlichen Ministerium aus dem J. 1836, welche Schriftstücke sich im Altenstein'schen Nachlaß fanden, dürften in weiteren Kreisen noch nicht bekannt geworden sein.

Am 4. Februar 1830 überschickte der Ministerialreferent für die Universitäten, Dr. Johs. Schulze, an Altenstein einen Brief Wegscheider's vom 31. Januar „zur hochgeneigten vertraulichen Kenntnißnahme"; er fragt dabei an, ob Altenstein den Artikel der „Ev. Kirchenzeitung" schon gelesen habe, und bemerkt schließlich: „Der Schluß des Artikels, welcher der künftigen Direktoren der Franckeschen Stiftungen gedenkt, läßt mich vermuthen, daß er von dem Hrn. Tholuck herrührt". Des Ministers Marginal: „Ich wünsche diesen Artikel zu lesen", beweist, daß die Hallenser sich vertheidigten, ehe noch oben von dem Angriff Kenntniß genommen war. Einen mit dem an Schulze fast ganz gleichlautenden Brief hatte Wegscheider am gleichen Tage an Bischof Neander gerichtet, nur daß er diesen noch um Rath und Unterstützung ersucht, „um feindselige Insinuationen, die vielleicht selbst bei der höchsten Person Sr. Majestät gegen uns oder selbst gegen das theure Kleinod der deutschen Universitäten, die wissenschaftliche Lehrfreiheit, versucht werden möchten, unwirksam zu machen".

Wir geben zunächst Wegscheider's Brief an Schulze mit Altenstein's Marginal dazu:

Hochverehrter Herr Geheime Oberregierungsrath!

Ew. Hochwohlgeboren haben mir so oft Beweise Ihrer unschätzbaren Theilnahme an meinem Sein und Wirken gegeben, daß ich auch jetzt Ihre gütige Verzeihung hoffe, wenn ich mit einer vertrauensvollen Mittheilung und Bitte meine Zuflucht zu Ihnen nehme.

Ew. Hochwohlgeboren wird nicht unbekannt sein, daß in der Evang. Kirchenzeitung (Nr. 5 und 6) ein höchst feindseliger Angriff, der von hier ausgegangen sein kann, gegen meinen Kollegen Gesenius und mich versucht ist, um dadurch unsere bisherige wissenschaftliche und amtliche Wirksamkeit bei unseren hohen und höchsten Behörden zu verdächtigen und zu verketzern. Da sich nicht voraussehen läßt, wie weit die schlaue Betriebsamkeit der sektirerischen Gegner ihre Zwecke verfolgen könnte, wir aber es unter unserer Würde achten, nach bereits zwanzigjährigen mit Segen und Beifall dem Staate geleisteten Diensten gegen eine anonyme verleumderische Anklage öffentlich uns zu rechtfertigen, so erlauben wir uns die gehorsamste Bitte, daß Ew. Hochwohlgeboren bei unseren Rathlosigkeiten in diesem unerwarteten Falle uns Ihren einsichtsvollen Rath und Ihre einflußreiche Unterstützung gütigst angedeihen

lassen möchten, um wenn nicht Ahndung, doch wenigstens Unterdrückung aller weiteren nachtheiligen Folgen jenes schmähsüchtigen Angriffs zu erwirken. Es erscheint derselbe um so unwürdiger, da man nicht durch gründliche wissenschaftliche Polemik, sondern durch Hervorrufung äußerer Gewaltmittel und öffentlich angewandte Kunstgriffe sein Ziel zu erreichen sucht, nachdem die bisher mehr insgeheim betriebenen Maßregeln noch immer keine ausgebreitete akademische Wirksamkeit herbeizuführen vermochten. Als Beleg dafür erwähne ich nur die Verdächtigung meiner zuletzt vor zwei Jahren gehaltenen Vorlesungen über die Evangelien durch aus dem Zusammenhange gerissene, aus inkorrekten Heften entlehnte und zum Theil entstellte Bruchstücke, durch welches Mittel man den vom Consist.-R. Tholuck für nächstes Semester neben den meinigen angekündigten Vorlesungen über die Evangelien Eingang zu verschaffen sucht. Was aber den Inhalt jener meiner Vorlesungen betrifft, so habe ich es stets für Pflicht des akademischen Lehrers gehalten, vor wissenschaftlich gebildeten Zuhörern nicht blos die älteren kirchlichen Ansichten, ja selbst die unbiblischen Uebertreibungen derselben von Seiten der neuen Erweckten meinen Zuhörern vorzutragen und sie selbst auf die Vorträge solcher zu verweisen, während diese aufs ausdrücklichste vor dem Besuche der meinigen warnen, sondern auch die Resultate der neueren historisch-kritischen Forschungen ihnen nicht zu verhehlen und ihnen dabei Mittel und Wege anzudeuten, wie sie durch jene zum Selbstdenken und zu eigener gründlicher Prüfung veranlaßt werden können, ohne doch das sittlich-religiöse Interesse dabei aus den Augen zu verlieren. Auf diese Weise sind auch Versuche, biblische Wundererzählungen natürlich zu erklären, nicht unerwähnt geblieben, und konnten dies wohl um so weniger, da selbst Hr. Tholuck in seinem Kommentar über Johannes dergleichen mehrere annimmt und Legenden sogar in dem Evangelium findet. Dabei habe ich indeß nie unterlassen, auf genaue Unterscheidung des Vortrages wissenschaftlicher Forschungen und populärer Belehrung hinzuweisen. Auch haben wir beide, Gesenius sowol als ich selbst, bei solcher Methode die erfreuliche Erfahrung gemacht, daß Tausende unserer vormaligen Zuhörer, welche der Kirche und dem Staate zum Theil in wichtigen Aemtern segensreiche Dienste leisten, die von uns erhaltene Belehrung uns redlichst gedankt und unsere Lehrart als die sie allein richtig leitende und bei Zweifeln beruhigende anerkannt haben. Uebrigens werden Ew. Hochwohlgeboren selbst ohne unser Bemerken die uns gemachten Beschuldigungen, daß wir durch ungehörige Einfälle bei Abhandlung wichtiger theologischer Gegenstände Lachen unter unseren Zuhörern zu erregen, als grundlos erkannt haben, da Zeugen genug für das Gegentheil vorhanden sind. Daß aber bei anzuführenden Beweisen von grober Unwissenheit des Prof. Hengstenberg und Gleichgesinnten, die als neue wissenschaftliche Entdeckungen oder Widerlegung gründlich erforschter Resultate öffentlich angepriesen werden, mancher besser unterrichtete Zuhörer ein Lachen nicht unterdrückt, kann wohl nicht auffallend gefunden werden. Höchst unangenehm ist es mir insbesondere, daß die frommen Einsender durch eine völlig grundlose Behauptung in Beziehung auf Hrn. D. Marheineke mich mit diesem von mir sehr geachteten Theologen in Mißverhältniß zu bringen versucht haben, indem sie anführen, daß bei Nennung des Namens dieses Gelehrten in meinen Vorlesungen stets gelacht werde. Dies Geschwätz hat aber in folgendem sehr zufälligen Umstande seinen Grund: Als Hr. C. Tholuck noch vor seiner hiesigen Anstellung einmal bei mir hospitirte, war er von mehreren Zuhörern irrig für Hrn. D. M. gehalten, und als ich gerade eine Stelle aus dessen Lehrbuche mittheilte, war es ihnen lächerlich erschienen, daß der Verf. sich so selbst citiren hören mußte. Wahrscheinlich hat Hr. Tholuck jetzt vergessen, daß ich nach sofort eingezogener Erkundigung über diesen mir unangenehmen Vorfall noch bei seiner damaligen Anwesenheit Gelegenheit nahm ihn darüber zu verständigen, wie ich dann späterhin nichts dergleichen wieder bemerkt habe. Ich würde dem Hrn. D. Marheineke selbst diese Notiz mitgetheilt haben, wenn ich nicht dächte, daß er auch ohnedies jenes Geschwätz zu würdigen wüßte.

Wie sehr die pietistischen Umtriebe, besonders seit der Anwesenheit des Dr. De Valenti und Gerichtsdirektor v. Gerlach bereits der Frequenz unserer Universität schaden, da die Zahl der Theologiestudirenden gegenwärtig schon an hundert weniger beträgt, als in den vorigen Semestern, beweisen die von Vätern und Vormündern eingegangenen Schreiben, welche ihre Söhne und Pflegebefohlenen von hier abberufen, um sie vor jenen sicher zu stellen, welcher Umstand Ew. Hochwohlgeboren einsichtsvoller Berücksichtigung gewiß nicht entgehen wird.

Im innigen Vertrauen auf Ew. Hochwohlgeboren wohlwollende alles Wahre und echt Wissenschaftliche ehrende Denkart sehe ich einer geneigten Aufnahme und, womöglich, Gewährung meines Gesuchs, welches nicht minder persönliches als allgemeines Interesse, die fernere Erhaltung der freien Mittheilung wissenschaftlicher Forschungen und Sicherstellung derselben gegen unverdiente Verunglimpfungen in Anspruch nimmt, voll Hoffnung entgegen und beharre mit inniger Verehrung Ew Hochwohlgeboren ganz ergebenster

Halle, den 31. Januar 1830. D. F. A. L. Wegscheider.

Altenstein's Marginal hierzu:

„Schwer zu antworten — vielleicht besser wenigstens damit zu zögern und die weitere Entwickelung abzuwarten. Wenn eine Antwort: 1. daß das Schweigen auf diesen Angriff allerdings nicht zu verdenken — allein daß deshalb doch nicht gar nichts zu thun; 2. wichtig, eine gehörige Zurückweisung vorzubereiten Gut, eine Erklärung desselben über Standpunkt, Methode und Resultate ohne Beziehung hierauf ins Publikum zu bringen; 3. wichtig sei die Berichte in Bereitschaft zu halten, welche das nachtheilige Resultat beklagten."

Das von allerhöchster Seite her nach diesem Marginal auch von Altenstein befürchtete Unwetter brach denn auch bald herein in Gestalt einer Kabinetsordre an den Minister vom 14. Februar 1830: „In den Mir zu Händen gekommenen Tageblättern Nr. 5 vom 16. und Nr. 6 vom 20. v. M. der hiesigen evangelischen Kirchenzeitung werden den Professoren Wegscheider und Gesenius in Halle schwere Beschuldigungen gemacht. Die Wahrheit derselben festzustellen, veranlasse Ich Sie, die darin namhaft gemachten empörenden Thatsachen auf das gründlichste unmittelbar ausmitteln zu lassen und Mir demnächst, und zwar fördersamst, Bericht zu erstatten, auch im Fall ihrer Bestätigung über die dieserhalb zu ergreifenden Maßregeln Vorschläge einzureichen, zugleich mit Anzeige der speciellen Pflichten, auf welche in Absicht ihres Lehramtes die Professoren der Theologie auf den Universitäten bei ihrer Anstellung verwiesen werden".

Inzwischen hatten die hallischen Theologen nicht geruht. Wegscheider hatte am 1. Februar 1830, die Fakultät und die theologische Examinationskommission am 2. Februar, und wiederum am 12. Februar Gesenius und Wegscheider Schutzgesuche an den Minister eingereicht. Als Briefträger des letzteren war Gesenius selbst nach Berlin geeilt. Er muß erst eingetroffen sein, als die Kabinetsordre schon in des Ministers Händen war, da jenes letzterwähnte Schutzgesuch am 16. Februar vom Minister sofort nach der Behändigung citissime an den, also bereits ernannten, Referenten direkt übersendet wird.

Während Gesenius sich noch in Berlin aufhielt, brachte ein neuer Artikel in Nr. 15 der „Ev. Kirchen-Zeitung" neues Anklagematerial, daß derselbe zu 1 Mos. 32, 24 Jakob's Ringen bis zur Morgenröthe von Gespenstergeschichten unter Verweisung auf Bürger's Lenore gesprochen; zu 1 Mos. 28, 12 aber von

der Jakobsleiter den selbstgemachten Einwurf, weshalb die Engel, als beflügelte Wesen betrachtet, einer Leiter bedurft hätten, mit der Erzählung einer Anekdote eines Voltaire'schen Abbé illustrirt habe, der auf den Spott, es sei wol die Zeit gewesen, da die Engel die Federn gewechselt hätten, geantwortet habe: O nein, sie hätten sich wahrscheinlich die Federn verbrannt, als sie einen Religionsspötter in die Hölle gebracht. Hierauf bezieht sich der folgende Brief des Prof. Gesenius an Altenstein.

„Berlin (Stadt Rom), 18. Februar 1830.

Ew. Excellenz beehre ich mich ein neues Aktenstück unseres hallischen Anklägers zu übersenden, in vielen Einzelheiten nicht minder hämisch und giftig, zugleich berechnender gefaßt als die früheren.

Um jedem neuen nachtheiligen Eindruck so viel als möglich zuvorzukommen, habe ich die beifolgende Berichtigung aufgesetzt, welche ich, wenn Ew. Excellenz es genehmigen, dem Redaktor der Ev. Kirchen-Zeitung zur Einrückung in dasselbe Blatt übersenden wollte. Verweigert er dieselbe, so bliebe die Einrückung in ein anderes Blatt unbenommen, und würde ich mich dann höheren Orts zu beschweren haben.

Hätten Hochdieselben wohl die Gnade, mir nur mit einem beigezeichneten Worte Deroselben Meinung, Genehmigung oder Verwerfung des Aufsatzes, anzudeuten. Wiewohl mir alles wenigstens unverfänglich erscheint, habe ich doch nicht das Geringste ohne Ew. Excellenz weisen Rath unternehmen wollen. Ehrfurchtsvoll habe ich die Ehre mich zu unterzeichnen" 2c.

Was Altenstein hierauf geantwortet, kann nicht gesagt werden; ebenfalls nicht, ob die in der Februarnummer des hallischen „Intelligenzblatt der Allg. Literatur-Zeitung" sich findende „Berichtigung" von Gesenius, datirt Berlin 20. Februar, unverändert geblieben ist.[1] Darüber bleibt nach dem Schluß des Briefes kein Zweifel, daß Gesenius die Ueberzeugung mit heimgenommen, soviel an dem Minister liege, werde der Angriff trotz des königlichen Zornes ein Schlag ins Wasser bleiben.

Altenstein, der die Gewohnheit hatte, bei heftiger Gemüthsaufregung zur Beruhigung und Klarwerdung seine erregten Gedanken mit Bleistift in sehr schwer zu entziffernden Hieroglyphen auf Zettel zu schreiben, schrieb in wol nicht viel späterer Zeit: „Hengstenbergische Sachen. Das Empfindlichste ist für mich, daß der König mir, der ich alles opfere, daß sein Wille — nicht der meinige — gegen anderer Widerstreben durchgeführt werde, mir zutraut, daß ich seine Befehle nicht ausführen werde; daß er mich kompromittirt gegen Menschen, die alle, welche nicht ihres Glaubens sind, für des Teufels halten; der jetzt wieder für die Aufrechterhaltung der schroffen Augsburgischen Konfession kämpft, also gegen die Agende [2c. unleserlich]".

Es kann nach diesem Selbstgespräche keinem Zweifel unterliegen, daß Altenstein, der z. B. gegen die turnerische und burschenschaftliche Bewegung und nicht minder für Union und Agende mit äußerster Selbstverleugnung nur als gehorsamer Diener seines Königs gewirkt hat, sich nicht bewußt gewesen ist, im hallischen Streit die Ausführung einer königlichen Willensmeinung vereitelt zu haben; es wäre dies bei seiner altpreußischen Auffassung von Beamtenpflicht und Be-

1) Ergänzung des bei Bachmann, „E. W. Hengstenberg", II, 2, S. 203. 204 Angeführten.

amtenehre ein Majestätsverbrechen gewesen. Wol aber hielt er sich als treuer königlicher Diener für verpflichtet und berechtigt, bei Aeußerungen des absoluten Monarchen, welche ihm als Ausflüsse augenblicklicher Gefühlserregung und der theologischen Liebhaberei des Fürsten erschienen, wenn er von ihrer Ausführung eine große Erregung und Schädigung des Allgemeinwohles befürchtete, durch Hinhalten und Geltendmachung aller bedenklichen Umstände eine Milderung und Ableitung zu erzielen. Gelang ihm dies nicht, so fügte er sich dem erneut ausgesprochenen königlichen Willen, und hielt es um so mehr für Pflicht, auf seinem Posten zu bleiben, um Härten zu mildern und Ecken abzuschleifen. Gelang ihm wegen direkter Kabinetsbefehle, die selbst in ganz geringfügigen Sachen ergingen, auch solche Milderung in der Ausführung nicht, so trug er schweigend und ließ Zorn und Haß der öffentlichen Meinung über sich ergehen, seinen königlichen Herrn deckend. Und bis heute deckt Altenstein's Name viele ganz spontane Handlungen des absoluten Königs. Wie viele Professoren und Pfarrer hätten 1830 extra statum nocendi mit Wegscheider und Gesenius gesetzt werden müssen? Schwerlich nur „ein Dutzend Rationalisten"; nein, so viele, daß selbst der energische Frhr. vom Stein, der von der Absetzung keine Unruhen und keine Gärung befürchtete und dem damals der „trübe, unentschlossene" Altenstein als Schwachkopf galt,[1] wenn er in dem verantwortlichen Ministeramt gestanden hätte, wol zurückgeschreckt wäre, und wenn nicht, so wären Absetzungsdekrete ein eben solches Unglück für die Kirche gewesen, wie einst das wohlgemeinte, sachlich durchaus gerechtfertigte Wöllner'sche Edikt. Für die Persönlichkeit des Königs und für die damalige Zeit war Altenstein gerade der rechte Kultusminister; schwerlich wäre er auch sonst trotz vieler Krisen in diesem Amte gestorben wenige Tage vor seinem König.

Mit Recht hat Bachmann auf die zwischeneingefallene Julirevolution und den polnischen Aufstand hingewiesen als Ereignisse, die bei der höchsten entscheidenden Stelle Abneigung gegen scharfe Maßnahmen verursacht haben mochten, und hat zugestanden, daß der Austrag, welchen die officielle Behandlung des Ministers erzielte, unter obwaltenden Umständen kaum ein anderer sein konnte. Der Immediatbericht, welchen Altenstein endlich am 8. August als Resultat der von Delbrück geführten Untersuchung einreichte, bezweckte eine amtliche Erklärung, daß die erhobene Beschuldigung bei der angestellten Untersuchung nicht als wahr erfunden worden. Diese Erklärung war vom König nicht zu erlangen. Selbst als im Entwurf der Kabinetsordre, die vom 23. September 1830 datirt, geschrieben stand: „daß die Lehrvorträge der beiden Professoren nicht solchen Vorwürfen unterliegen, die ein Einschreiten erfordern", änderte der König[2] in: „nicht von der Art sind, daß ein Einschreiten der Regierung hier an seinem Ort wäre". Wenn danach der königliche Entscheid als Sieg ausposaunt wurde, so

1) Bachmann, „E. W. Hengstenberg", II, S. 266. 267. Was für harte und ungerechte Beurtheilungen über seinen König übrigens Stein als leitender Minister an seinen damaligen Rath und Referenten Altenstein geschrieben hat, entzieht sich hier der Wiedergabe.

2) „Von des Königs Majestät Allerhöchsteigenhändig hinzugefügt", ist auf Altenstein's Privatabschrift zu den die Abänderung ausmachenden unterstrichenen Worten bemerkt.

hat man schon 1845 die Kenntniß einer am gleichen Tage erlassenen Kabinetsordre erhalten, welche diesen absichtlich genährten Wahn völlig zerstörte. Der König hat danach nur den Vorstellungen nachgegeben, welche direkte Maßregeln der landesherrlichen Gewalt bedenklich fanden. Er erklärt Lehrvorträge, die von den Dogmen als anerkannten Glaubenswahrheiten abweichen, für sehr gefährlich und bedenklich. Er verlangt für die Besetzung der theologischen Lehrstühle zwar wissenschaftlich gebildete Männer, aber nur solche, von deren Anhänglichkeit an den Lehrbegriff der evangelischen Kirche „im Sinne der Augsburgischen Konfession“ der Minister sich hinreichend überzeugt habe. Wir geben den Schluß der Kabinetsordre wörtlich mit dem Notabene, das auch schon für die Worte „im Sinne der Augsburgischen Konfession“ gilt.

„NB. Das Unterstrichene ist von des Königs Majestät Allerhöchsteigenhändig hinzugefügt, das Eingeklammerte gestrichen“:

„Wenn es daher auch nicht Meine Absicht ist, die auf den Universitäten bereits angestellten Professoren der Theologie, deren Ansichten, laut ihrer Schriften und ihrer mündlichen Vorträge mit dem kirchlichen Lehrbegriff nicht übereinstimmen, blos deshalb immediat von den Lehrstühlen zu entfernen, so gibt dies wenigstens [so begründet doch die Verdienstlichkeit, die sie anderweit durch ihre Kenntnisse und gründlichen Forschungen im Gebiete der Gelehrsamkeit erworben haben] im Interesse des Staats keinen Anlaß, ihre Erhaltung zu begünstigen, falls ihnen [ohne Zuthun der Regierung] eine Gelegenheit zu einer Verbesserung ihrer persönlichen Verhältnisse auf auswärtigen Universitäten oder sonst dargeboten wird. Sie haben dieses bei sich ereignenden Fällen genauer als bisher zu berücksichtigen. Die sonstigen in Ihrem Bericht bemerkten Leistungen, die jungen Geistlichen zu ihrem Lebensberufe würdig vorzubilden, erkenne Ich gern an und hege das Vertrauen, daß es Ihrer Vorsorge im Verein mit den Bemühungen der General-Superintendenten gelingen werde, Meinen Wünschen hierin zu entsprechen.

Berlin, den 23. September 1830. Friedrich Wilhelm.

Es bleibt unverantwortlich, wie man den Einen dieser vorbenannten Männer, dem vor einigen Jahren ein Ruf nach Göttingen zutheil ward, durch Gehaltserhöhung zum Bleiben vermocht hat.“ [1]

Kann schon nach dem Bisherigen kein Zweifel sein, daß die königliche Entscheidung nichts weniger als ein Sieg von Wegscheider und Gesenius und des ihre Sache führenden Kultusministers bedeutet, so kommt nun noch hinzu, daß trotz der größten persönlichen Bemühungen Altenstein's ein ihnen günstigeres Resultat nicht zu erreichen war. Außer dem schon bei Bachmann veröffentlichten Immediatbericht vom 8. August war am 10. August ein zweiter Immediatbericht als durchweg recht eigentlich des Ministers eigene persönliche Arbeit abgegangen, und der Erfolg, daß außer einer wohlwollenden Anerkennung zum Schluß, ähnlich der zum Schluß der lange geheim gehaltenen zweiten Kabinetsordre vom 23. September 1830, in der zweiten Hälfte ein abweisendes königliches Marginal dem anderen folgt. Wir geben das Aktenstück als Altenstein's Weise charakterisirend und wichtig für die gegenwärtig viel verhandelte Frage nach der praktischen Ausbildung der Theologen vollständig.

1) Gesenius hatte einen Ruf nach Göttingen.

Einige Betrachtungen über den Zustand der evangelischen Kirche in dem Preußischen Staate in Beziehung auf Rechtgläubigkeit der Geistlichen und vorzüglich über die wegen der Bildung dieser Geistlichen auf den Universitäten angeregten Bedenklichkeiten.

Ich habe mich in dem, über den Angriff auf einige Professoren der Theologie in Halle in der evangelischen Kirchenzeitung ehrerbietigst erstatteten Berichte über den Zustand der evangelischen Kirche in dem Preußischen Staate in Beziehung auf Rechtgläubigkeit und vorzüglich auch über die Bedenklichkeiten geäußert, welche über die Bildung der Geistlichen auf den Universitäten angeregt worden sind. Inzwischen war es mir nicht möglich, diesen letzteren Gegenstand bei jener Gelegenheit so erschöpfend und übersichtlich zu behandeln, wie es dessen Wichtigkeit erheischen dürfte. Es schien mir wichtig, mich bei jener Berichtserstattung zunächst nur auf die Frage zu beschränken, was sich von jenen Angriffen auf die Professoren Wegscheider und Gesenius in der evangelischen Kirchenzeitung als von dem Verfasser der Anklage erwiesen dargestellt habe, und was zunächst deshalb zu veranlassen sein dürfte, um nicht die an sich weitläufige Berichtserstattung noch mehr auszudehnen. Es könnte leicht sein, daß ich deshalb aber auch meine Ansicht über den Gegenstand im allgemeinen, über das, was wirklich Besorgnisse für die Kirche erregen könnte, und über das, was vorzüglich geeignet sein dürfte, um solche zu beseitigen und den besseren Zustand zu sichern, nicht so umfassend, klar und konsequent geäußert hätte, als es die Wichtigkeit des Gegenstandes erfordert. Es liegt mir sehr daran, meine Ansicht und Ueberzeugung ganz klar und offen auszusprechen. Bei diesem Gegenstande sowie bei allen denen, welche sich zunächst mit der Leitung geistiger Kräfte beschäftigen, beruht die Hauptstärke des Eingreifens und der Leitung nicht sowol in einzelnen auffallenden Schritten, als in dem unmerklichen stillen unablässigen Verfolgen eines Zieles, in der Benutzung jeder dazu auch dem Anschein nach nur entfernt gehörigen Mittel und in der ganzen Haltung bei dem Verfahren in der Sache. Es ist für mich von der größten Wichtigkeit, der Allerhöchsten Billigung meiner Ansicht versichert zu sein, weil ich nur dann für die einzelnen Schritte und die ganze Richtung meines Verfahrens, welche so leicht einer Mißdeutung von allen Seiten nach individueller Auffassung unterworfen sein können, auf das erforderliche Vertrauen auch da rechnen darf, wo es der Natur der Sache nach nicht zulässig ist, sich über die Gründe des Verfahrens öffentlich zu rechtfertigen. Ich wünsche, daß es der folgenden Zusammenstellung gelingen möge, die mir gestellte Aufgabe zu lösen.

Bei der Erörterung der Besorgnisse über den Zustand der evangelischen Kirche in dem Preußischen Staate in Beziehung auf die Feststellung bestimmter Dogmen des evangelischen Glaubens und die Bildung der Geistlichen in dieser Rücksicht auf Universitäten kommt es vorzüglich auf folgende Fragen an:

I. Was steht von dem, was als Grund der Besorgniß angeführt wird, faktisch fest; wie muß das faktisch Festgestellte in Beziehung auf die Kirche betrachtet werden, und inwieweit liegt in diesen beiden die Veranlassung zu einem Eingreifen von seiten des Staates?

II. Welches Einschreiten von seiten des Staates ist nach dem, was faktisch feststeht, und nach dem Urtheile der Kirche über die sich daraus ergebenden Erfahrungen für den evangelischen Glauben erforderlich, und welche Maßregeln rechtfertigt das Vorstehende, welches sind die sichersten und wirksamsten Maßregeln, und was erheischt ihre Durchführung?

Es ist höchst wichtig, diese Fragen ganz geschieden zu halten, und solche nur in der angegebenen Ordnung zu erörtern. Nicht leicht ist überhaupt etwas gefährlicher, als sich mit Mitteln gegen Uebel zu beschäftigen, welche in ihrem Grunde und Umfange nicht gehörig untersucht sind, da sehr leicht dadurch ein bloses Gespenst oder wenigstens eine ganz unrichtige Gestaltung verfolgt, und dabei das wahre Uebel übersehen oder ein ganz neues erst durch dessen Voraussetzung geschaffen wird. Ganz

vorzüglich gefährlich ist dieses Herumgreifen nach Mitteln gegen Uebel, die noch nicht gehörig festgestellt sind, in Religionssachen. Es werden dadurch erst Ideen über verkehrte Richtungen hervorgerufen oder in das Volk gebracht. Die strenge Festhaltung des Grundsatzes in Beziehung auf die Erörterung solcher Gegenstände ist vorzüglich dann von großer Wichtigkeit, wenn es wahrscheinlich wird, daß eine Partei durch keckes Beschuldigen die Aufmerksamkeit von der genaueren Erörterung dieser Beschuldigung durch Schilderung der dringenden Gefahr sogleich auf das Einschreiten und die deshalb erforderlichen Maßregeln zu lenken, und sonach zu veranlassen sucht, daß wenigstens durch dieses Einschreiten etwas veranlaßt werde, was die bestehende Ordnung auflöse. Es war dieses von jeher die Taktik derer, welche ihre Ansicht mit Hülfe des Staats oder des großen Haufens durchsetzen wollten. Die Beispiele liegen in politischer Beziehung sehr nahe. Das richtige Gefühl, daß es unrecht sei, einem solchen Parteibeginnen nachzugeben, veranlaßt aber sehr oft ein entgegengesetztes Uebel, nämlich das, gar nicht auf die Sache zu achten und alle Spuren derselben zu verachten. Dieses ist ebenso bedenklich; denn daß die Sache zur Sprache kommt, zeigt schon, daß etwas zu Beachtendes da sei, wenn es gleich vielleicht noch in ganz anderer Beziehung Aufmerksamkeit verdient, sowie denn oft ein Geschrei über die der Kirche drohende Gefahr blos ein Versuch ist, beabsichtigte andere Angriffe auf die Kirche zu maskiren.

Es hat

ad I große Schwierigkeiten im allgemeinen und auch in der jetzigen Zeit dasjenige genau faktisch festzustellen, was als Grund der Besorgniß in Beziehung auf die Festhaltung der zum evangelischen Glauben gehörigen Dogmen oder die Bildung der Geistlichen für die Kirche angegeben wird, und noch größere Schwierigkeit, ein Urtheil über den Grund der Besorgniß, wozu das faktisch Ermittelte Veranlassung gibt, festzustellen.

1. Die Ausmittelung des Faktischen betreffend, so fehlt es gewöhnlich ganz an einem gehörig festgestellten Begriffe für die Bezeichnung der Hauptrichtungen, welche hier zur Sprache kommen. Auch in dem vorliegenden Falle tritt solches ein. Unter der Benennung Rationalismus, Supernaturalismus, Pietismus rc. werden die verschiedenartigsten Richtungen eines gänzlichen Unglaubens und eines blosen Hinweisens auf die Vernunft, sowie im Gegensatze einer gänzlichen Verwerfung aller Vernunft und einer blosen Hingebung an den Glauben und alle nur erdenkliche Mittelzustände der Unterordnung des Glaubens unter die Vernunft, insoweit solche nicht vereinigt werden können, oder der Vernunft unter den Glauben, wenn die Vernunft die Entscheidung nicht dem Glauben übereinstimmend abgibt, begriffen. Es ist in den meisten Fällen gar nicht möglich zu einem klaren Begriffe zu gelangen, da alle Parteien absichtlich solchen im Dunkel halten. Durch dieses ins Dunkle stellen des Begriffes gelingen die Parteiangriffe gewöhnlich. Läßt es sich auch in einzelnen Fällen so weit bringen, daß ein gewisser Begriff aufgestellt wird, so entsteht wieder die Frage, wie diese Richtung festgehalten wird, ob als Lehre oder blos als wissenschaftliche unbeendigte Untersuchung; und sollte auch feststehen, daß sie als abgeschlossene Untersuchung aufgestellt wird, so entsteht die Frage, auf welchem Gebiet, auf dem der philosophischen Untersuchung und blos wissenschaftlich, mit ausdrücklicher Verwahrung, daß solche dem Glauben nicht nachtheilig werden könnte, weil die Religion nur dem Glauben und nicht der wissenschaftlichen Spekulation angehöre; oder mit mehr oder weniger Einfluß auf Berichtigung des Glaubens, welcher wenigstens mit der Vernunft und ihren Ergebnissen nicht in Widerspruch stehen könne; und zwar wieder, blos als wissenschaftliche Aufgabe betrachtet, oder zur Feststellung des Dogma in der Kirche; sowie endlich wieder mit gänzlicher Beseitigung eines bestehenden Dogma oder mit bloser Berichtigung und Erklärung desselben.

Die Schwierigkeiten der faktischen Feststellung häufen sich, wenn von dem Einflusse die Rede ist, welchen ein System des Lehrers auf der Universität hat. Er

kann als Schriftsteller Meinungen äußern, die er für den Vortrag bei den Studenten nicht geeignet hält, und die er wenigstens in Beziehung auf das Verhältniß zur Kirche modificirt. Es tritt dieser Fall zum Theil bei dem Professor Wegscheider ein. Ist eine solche Meinung nicht ganz abgeschlossen und ein Gegenstand fortgesetzter wissenschaftlicher Erörterung, so ändert sich der Standpunkt mit jedem Vortrage, und es fällt sehr schwer faktisch festzustellen, was er geäußert habe oder noch äußere. Auch dieses hat sich bei der Untersuchung in Halle vielfach ergeben. Endlich bleibt in dieser Beziehung der Vortrag eines Lehrers immer nur ein Theil der ganzen Erörterung des theologischen Wissens. Er kann einen Standpunkt wählen, durch den er die anderen Lehrer zu ergänzen sucht, und mit Rücksicht hierauf äußern, was er gar nicht in anderer Art äußern würde, wenn er nicht darauf rechnen könnte, daß es mit Berücksichtigung der Vorträge anderer Lehrer auch in anderer Art werde aufgefaßt werden, und daß es so erst ein Ganzes ausmachen und sich berichtigen werde. Zu allen diesen Schwierigkeiten gibt die nähere Prüfung der über den Zustand der evangelischen Kirche überhaupt und namentlich die Bildung der künftigen Geistlichen in der berliner Kirchenzeitung angeregten Besorgniß Belege. Selbst die eingeleitete Untersuchung hat die Schwierigkeiten nicht gelöst. Es ist weder das, was der Benennung Rationalismus eigentlich und bestimmt zum Grunde liegt, noch auch das, was nach der Ansicht derer, von welchen der Angriff erfolgte, in den Lehrvorträgen eigentlich Anstoß gibt, faktisch ausgemittelt, und ebenso wenig, daß die Lehre auf das künftige Verhältniß der Studirenden als Diener der Kirche nach der Absicht der Lehrer Einfluß haben soll, nachgewiesen, und noch weniger, daß der Vortrag diese Wirkung haben kann oder wirklich habe, ins Licht gesetzt.

Solange dieses aber nicht der Fall ist, kann auch

2. ein Urtheil nicht gefällt werden, inwieweit von seiten der Lehrer das Dogma der Kirche an sich oder die Bildung der künftigen Geistlichen gefährdet werde.

Ein Urtheil über ein Dogma scheint gewöhnlich höchst einfach und leicht, es erfordert aber ein tief begründetes theologisches Wissen. Die Erfahrung bei der Einführung der neuen Agende und das Durchführen der Union hat hinlänglich gezeigt, wie schwer es ist, dogmatische Zweifel und Spitzfindigkeiten richtig zu würdigen, und wie sehr mit Unrecht vieles für die Verletzung eines Dogma ausgegeben wird, was mit solchem noch wohl bestehen kann, während im Gegentheil vieles, was sehr gleichgültig scheint, in dieser Beziehung von großer Bedeutung ist. Das Urtheil über solche Fragen, steht das Faktische gehörig fest, fällt der Kirche unter landesherrlicher und oberbischöflicher Genehmigung anheim, die theologischen Fakultäten und die Konsistorien, vorzüglich die General-Superintendenten sind zunächst zur Begründung des Urtheils der Kirche geeignet. Dieses Urtheil erfordert aber eine doppelte Richtung und Begründung, ob nämlich die Erscheinung das Dogma der Kirche verletze, und ob solche so beschaffen sei, daß sie selbst außerhalb der Kirche, bei dem Vortrag der Theologie vorkommend, eine besondere Bestimmung, damit sie nicht als unabweisbarer Zweifel stehen bleibe, erheische. Das Erfordern eines solchen Urtheils der Kirche bedarf großer Vorsicht, da hierdurch der Zweifel erst in der Kirche förmlich zur Sprache kommt, und dieser unglaublich verstärkt wird, wenn das Urtheil der Kirche nicht gegen solchen ausfällt. Entscheidet sich aber auch die Kirche gegen solchen Zweifel und verwirft sie ihn als Irrlehre, so entsteht dann leicht in der Kirche selbst über die Anerkennung des Urtheils eine Spaltung. Deshalb ist bei dem Schritte, ein solches Urtheil zu fordern, so viel Vorsicht nöthig, wenn auch wirklich eine Veranlassung zu solchem durch die faktische Ausmittelung vorliegt. Es läßt sich ein solcher Schritt, ist er einmal geschehen, nicht mehr zurücknehmen, und die Folgen sind, wie die Kirchengeschichte zeigt, schwer zu berechnen. Ganz klar ist es inzwischen, daß wenn die faktische Ausmittelung wirklich eine nahe erhebliche Gefahr für die Kirche und in Ansehung der Bildung der Geistlichen für die Kirche zeigt, aller-

dings alle diese Bedenklichkeiten nicht abhalten dürfen, das Erforderliche vorzukehren und also das Urtheil der Kirche über das, was zur Sprache kommt, zu erfordern.

Nach alledem, was die Untersuchung in Halle ergeben hat, liegt aber die Sache nicht so faktisch begründet, daß sich zur Einholung eines solchen Gutachtens schreiten läßt.

3. Wenn sich aber auch aus einer solchen allgemeinen Untersuchung über den Zustand der Rechtgläubigkeit der Kirche, sowie in dem vorliegenden Falle, faktisch nicht ergibt, daß eine Verletzung des Dogma faktisch wirklich in der Kirche herrschend sei, oder daß bei der Bildung der jungen Theologen darauf hingearbeitet werde, daß sich ein solches in die Kirche einschleicht, und es daher gar nicht möglich ist, das Urtheil der Kirche darüber zu veranlassen, so ist doch so viel klar, daß etwas vorhanden ist, was Aufmerksamkeit verdient und nicht blos auf sich beruhen bleiben kann. Es läßt sich nicht ableugnen, daß in der Theologie als Wissenschaft wenigstens eine Bewegung vorhanden ist, welche leicht zu einem Mißverständnisse Veranlassung geben kann, und welche als der Kirche mehr oder minder, theils durch Verfälschung des Glaubens an Dogmen, theils durch Vorbildung der künftigen Geistlichen, Gefahr drohend, wenn auch von einer kleinen Partei dargestellt wird. Der Gegenstand ist so ernst und wichtig, daß schon dieses Resultat die größte Aufmerksamkeit verdient, und es durchaus erforderlich ist, eine feste Ansicht darüber zu fassen. Hierbei nun verdient Erwägung:

a. daß die eigentliche Aufforderung, drohender Gefahr entgegenzutreten, nicht aus der Kirche selbst hervorgeht. Es findet sich keine Spur, daß die Kirche, die theologischen Fakultäten, die Konsistorien und General-Superintendenten und selbst nicht, daß ausgezeichnete recht- und strenggläubige Geistliche in der Mehrheit diese Ansicht theilten. Die Aufforderung geht von einer Richtung in der Kirche aus, von dem sogenannten Pietismus und dem Konventikelwesen, welche die Kirche als gleichfalls selbst in Irrlehre befangen betrachtet, von einer Richtung, welche die bestehende Kirche selbst, wenn sich solche nicht unbedingt zu den Lehren des Pietismus bequemen will, mehr oder weniger der Abweichung von dem Dogma und des Rationalismus beschuldigt und deren Vertreibung verlangt. Die Aufforderung zur Abwendung der Gefahr von der Kirche ist mehr oder weniger ein Angriff auf die Kirche selbst, insoweit sich solche nicht an jene Richtung des Pietismus und Konventikelwesens anschließt, sondern solcher entgegentritt.

b. Die Erscheinung, daß wissenschaftliche Untersuchungen in der Theologie auf den Hochschulen von vielen rechtgläubigen Geistlichen, auch solchen, die nicht dem Pietismus und Konventikelwesen hingegeben sind, und vorzüglich von Laien, als mit der Aufrechterhaltung des Dogma nicht vereinbar angesehen werden, ist keine neue Erscheinung, sondern eine zu allen Zeiten vorhanden gewesene. Auch die, welche solche mißbilligen und nicht ohne Besorgniß sind, müssen aber doch zugeben, daß solche theils nach der Beschaffenheit der Lehre, soweit sich dieselbe ohne gehörige faktische Feststellung beurtheilen läßt, theils nach der Art des Vortrages, des Anstandes und der Schonung des kirchlichen Glaubens dabei, nicht schlimmer als in früheren Zeiten, sondern eher milder und weniger bedenklich sind. Nur die dem Glauben überhaupt mehr zugewandte Zeit und Kirche macht die Erscheinung jetzt auffallender als das frühere Hervortreten eines gänzlichen Unglaubens und einer Verspottung der Glaubenswahrheiten und veranlaßt daher auch leichter ein Mißverständniß.

c. Der Zustand der Kirche verbessert sich sichtbar. Es ist nicht zu leugnen, daß sich in der Beförderung der Union, in der Annahme und dem Gebrauche der neuen Agende und in der ganzen Behandlung der Seelsorge, eine durchaus würdige mehr dem echt evangelischen Glauben zugewendete Gestaltung ausspricht, und es ist nur eine Stimme darüber, daß die in den letzten Decennien gebildeten jungen Geistlichen nicht blos durch vollendete wissenschaftliche Bildung, sondern auch durch mehr Glaubens-

festigkeit den in der früheren Periode gebildeten nicht nachstehen und im Gegentheil solchen sogar vorzuziehen sind.

Wenn alles dieses zusammengenommen wird, so ergibt sich, daß es allerdings nicht an Grund zur Achtsamkeit auf die wissenschaftliche Behandlung der Theologie auf den Universitäten fehlt, daß aber die Besorgnisse doch nicht durch die Stimme aus der Kirche selbst begründet werden, daß im Gegentheil auch von solchen anerkannt wird, daß der Zustand eher besser als schlimmer als früher ist, und daß nach dem ganzen Zustand der Kirche und der Beschaffenheit der angehenden Geistlichen die Besorgnisse nicht so dringend sind, daß solche zu einem schnellen und gewaltsamen Eingreifen auffordern dürften. Der Standpunkt der Sache ist hiernach, daß nicht gegen ein schon vorhandenes wirkliches Uebel ein Einschreiten, sondern Achtsamkeit, um zu verhüten, daß nicht ein Uebel sich ausbilde, erforderlich erscheint. Es ist ein Abwehren eines möglichen Uebels. Nicht gegen etwas Ausgebildetes und Abgeschlossenes sind Maßregeln nöthig, und es wird Achtsamkeit auf das, was sich bildet und gestaltet, und gegen Ausartung zu schützen ist, erforderlich.

Hieraus ergibt sich, daß die Maßregeln, auf die es ankommt, nicht auf ein besonderes Eingehen in das Vorhandene und ein faktisches Ausmitteln desselben und in dessen Verfolg auf das Veranlassen eines Urtheils der Kirche darüber, zu richten sind, sondern auf ein gehöriges Beobachten, auf die Sorge für alles, was einer Ausartung widerstehen und die Bürgschaft für das Gedeihen der Kirche durch Bildung der Geistlichen befördern kann.

Hierauf führt nun ganz vorzüglich die nähere Betrachtung ad II der Frage, welches Einschreiten ist von seiten des Staates, nach dem, was faktisch feststeht, und nach dem Urtheile der Kirche über die sich daraus ergebende Gefahr für den evangelischen Glauben erforderlich, und welche Maßregeln rechtfertigt die Lage der Sache überhaupt, wenn auch nach solcher kein durchgreifendes oder gar gewaltsames Einschreiten an der Zeit ist. Ungeachtet in dem vorliegenden Falle wol nur von dem letzteren die Rede sein kann, so scheint es doch zweckmäßiger auch ersteres zu prüfen. Eine solche Prüfung der Schritte, welche eine wirklich vorhandene Gefahr erheischt oder zulässig macht, zeigt, was von solchen zu erwarten ist. Ergibt sich, daß wenig darauf zu rechnen ist, so erhöht solches die Wichtigkeit der für den Fall einer bloßen Abwehr von Besorgnissen sich empfehlenden Mittel und beruhigt um so eher bei diesem Zustande auch in dem Falle, daß das Gefühl geneigt sein sollte den Fall anzunehmen, daß wirklich schon eine Gefahr vorhanden sei, an deren Nachweisung und Erörterung es blos fehle.

Wenn sonach

A. im Allgemeinen faktisch ausgemittelt und durch das Urtheil der Kirche mit Zustimmung des Staates feststehen sollte, daß durch die dogmatische Auffassung eines wichtigen evangelischen Glaubenssatzes das Dogma der Kirche verletzt und der Glaube in der Kirche vernichtet werde, so fragt es sich, ob es räthlich und Pflicht sei, dieser Entartung in der Kirche durch eine Verordnung entgegenzutreten. Die bejahende Beantwortung dieser Frage scheint auf den ersten Blick ganz unbedenklich, bei einer genauen Prüfung derselben ergeben sich aber erhebliche Bedenken, nicht sowol über das Recht zu einer solchen Verordnung als über deren Räthlichkeit. Es kommt dabei sehr viel auf die Verbreitung dieses ketzerischen Dogmas in der Kirche an. Bei einer sehr großen Verbreitung wird der Schritt bedenklich, da es so sehr schwer ist, den nothwendigen Strafbestimmungen, die Entsetzung der Geistlichen, Folge zu geben. Ist die Verbreitung aber nicht sehr allgemein und nur bei wenigen erst das Uebel hervorgetreten, so entsteht die Frage, ob es rathsam sei, das Dasein der Irrlehre durch eine Verordnung erst zur allgemeinen Kenntniß zu bringen, und bei Einzelnen, die als Opfer fallen müssen, ein Märtyrerthum zu veranlassen. In beiden Fällen entsteht die Frage, ob es nicht rathsamer sein dürfte, durch andere Mittel der Ver-

breitung der Irrlehre entgegenzutreten, um im ersteren Fall die Zahl der Anhänger zu vermindern, im letzteren solche ohne Aufsehen zu entfernen.

Eine sehr wichtige Rücksicht verdient der Umstand, daß es zu den Seltenheiten gehört, daß ein Geistlicher die Irrlehre, das verunstaltete oder ganz vernichtete Dogma förmlich auf der Kanzel vorträgt Was Besorgniß erregt und Abhülfe erheischt, ist die Ueberzeugung, daß er der Irrlehre anhänge, und daß also dadurch, auch wenn er solche nicht ausspreche, doch sein ganzer Lehrvortrag vergiftet oder befleckt werde. In dem vorliegenden Angriffe auf die Glaubensrichtung der evangelischen Geistlichen wird nicht sowol der Vortrag des falschen Dogma z. B. der Ableugnung der Gottheit Christi als Gegenstand der Besorgniß vorgegeben, sondern daß von einem solchen Geistlichen der Vortrag aller anderen Heilswahrheiten des echt christlichen Glaubens entbehre. Durch eine Verordnung wird diesem Uebel nicht gesteuert, sondern im Gegentheil es wird ein um so verderblicheres Verbergen des Grundes des Uebels herbeigeführt. Man beschuldigt solche Verordnungen daher auch gewöhnlich, daß sie blos Heuchler machen und das nicht bewirken, was durch sie beabsichtigt wird. Es ergibt sich aus Vorstehendem schon die große Schwierigkeit, welche es hat, mit Verordnungen von seiten des Staates in einem solchen Falle einzugreifen. Die Geschichte aller Zeiten bestätigt solches. Inzwischen läßt sich hiernach doch nicht behaupten, daß Verordnungen ganz unzulässig seien, es ergibt sich blos, daß solche nur bei gewissen, und zwar höchst dringenden Veranlassungen mit großer Vorsicht platzgreifen können, und daß von solchen allein das Heil nicht zu erwarten ist, welches gewöhnlich von denselben erwartet worden ist. Ist das Faktische richtig ermittelt, das Urtheil der Kirche unbefangen und richtig und die Verordnung sonach zeitgemäß, dem Zustande der Kirche mit Berücksichtigung aller Verhältnisse angemessen, so liegt in solcher auch eine gewisse Gewalt der Wahrheit, die nicht zu gering anzuschlagen ist. Wird durch solche mehr nur die Mißbilligung ausgesprochen als ein Strafverfahren angeordnet, so wirkt sie in den meisten Fällen sicherer als wenn das letztere hinzukommt. Ferner,

B. wenn durch die faktische Ausmittelung und durch das Urtheil der Kirche feststehen sollte, daß eine solche Irrlehre der Kirche schon Gefahr drohe, wenn sie auf Universitäten gelehrt würde und dadurch die künftigen Geistlichen der Gefahr ausgesetzt sein würden solche aufzufassen, so entsteht gleichfalls die Frage, ob hier durch eine direkte Verfügung des Staates diese Irrlehre zu verbieten oder wenigstens zu beschränken sei. Das Recht dazu kann keinem Zweifel unterworfen sein, allein die Ausführung erscheint als sehr bedenklich und mißlich. Ist eine solche Irrlehre nicht sehr verbreitet und finden sich nur Einzelne, von welchen sie ausgeht, so wird diesen durch das Verbot und die Beschränkung erst Wichtigkeit gegeben und oft der Zweifel veranlaßt, ob nicht aus Mißtrauen gegen die Stärke der Gründe der entgegengesetzten Lehre eingegriffen werde. Es liegt die Ansicht sehr nahe, daß die Wahrheit in der freien Erörterung siege und des weltlichen Armes nicht bedürfe, um sich geltend zu machen. Ist die Irrlehre sehr verbreitet, so nützt eine Beschränkung auf der inländischen Universität nichts, solange nicht auch der Besuch ausländischer Universitäten verboten wird. Ein solches Verbot von Lehren oder deren Beschränkung hat eigenthümliche Schwierigkeiten, an sich und selbst in Ansehung der Fassung. Das Erwähnen der Lehre kann nicht verboten werden; denn dadurch würde eine Lücke im Unterricht bleiben. Das Gebot kann sich daher nur darauf beschränken, daß die Lehre nicht als das Wahre und die Gründe für solche nicht als die siegreichen vorgetragen werden soll, sondern daß ausgeführt werden soll, daß die Lehre schwach begründet und falsch sei. Daß dieses verfügt werden kann, leidet keinen Zweifel; allein in der Wirkung hängt doch alles von dem guten Willen des Lehrers und von dem Zustande der Zuhörer ab. Die Gründe, man mag über sie ein Urtheil fällen, welches man will, überzeugen oder widerstehen der Ueberzeugung durch ihre eigene Kraft.

Auch bei diesem Eingreifen durch Verordnungen findet dasjenige statt, was bei der Kirche in dieser Beziehung geäußert worden ist. Ein zeitgemäßes Aussprechen über den Gegenstand muß dabei die Hauptwirkung hervorbringen. Die Geschichte der Universitäten bestätigt, daß durch dergleichen Verordnungen der Zweck nie ist erreicht worden, daß aber diejenigen noch am meisten gewirkt haben, welche den Gegenstand weniger mit Strafbefehlen zu erzwingen, als durch Ermahnung zu fördern gesucht haben. Eine solche leise Anmahnung wirkt bei Anhänglichkeit an den Landesherrn und Achtung gegen die vorgesetzte Behörde, sowie gegen die Kirche gewöhnlich mehr als strenge Strafbefehle.

Wenn endlich

C. das Faktische nicht so feststeht, daß ein positives Einschreiten nicht gerechtfertigt erscheint und es nicht für räthlich gehalten werden kann, in die Kirche oder in den Unterricht auf den Universitäten durch Verordnungen einzuschreiten, so kommt es darauf an, da aller Grund zur Besorgniß doch nicht ganz unterdrückt, und daß etwas Bedenkliches vorwalte, nicht geleugnet werden kann, die Mittel, welche zur Sicherung der evangelischen Kirche und der Bildung der Geistlichen für solche vorhanden sind, genau ins Auge zu fassen, zu erwägen, was von solchen zu erwarten steht, und zu untersuchen, ob eine verstärkte Wirkung durch eigene Veranstaltungen oder eine besondere Achtsamkeit auf den Gegenstand hervorzubringen sei.

Vor allen Dingen ist es wichtig

1. die Studirenden genau ins Auge zu fassen und zu untersuchen, wie für ihren religiösen Glauben gesorgt ist.

a. Die Studirenden der Theologie sollen ihren Glauben nicht erst auf der Universität erhalten, wie solches von denen, welche Besorgnisse über ihre Bildung auf der Universität zu erregen suchen, fälschlich dargestellt wird. Sie werden auf den Gymnasien nicht blos bis zu ihrer Konfirmation in der Religion unterichtet, sondern auch zu ihrem besonderen Berufe nachher noch und bis zu ihrem Abgange von der Universität vorbereitet. Sie erhalten zu dem Ende nicht nur einen fortgesetzten angemessenen Religionsunterricht, welcher nach den Dogmen der evangelischen Kirche ertheilt wird, sondern sie beschäftigen sich auch damit, das Alte und das Neue Testament im Grundtext zu lesen. Es wird schon auf den Gymnasien darauf gehalten, daß sie sich die einem Geistlichen angemessene Haltung aneignen. [Es läßt sich daher mit Sicherheit annehmen, daß solche mit einem vorzüglich christlich-evangelisch ausgebildeten Glauben auf die Universität kommen.][1] In neueren Zeiten ist diesem Gegenstande eine besondere Aufmerksamkeit auf den Gymnasien gewidmet worden, und es wird unabläßig darauf hingearbeitet den Erfolg zu erhöhen. [Es kann daher nicht davon die Rede sein, daß den Studirenden erst auf der Universität der christliche Glaube beigebracht werde, was der Zweck der Universität nicht ist.][2] Es kommt darauf an, daß sie dort eine wissenschaftliche theologische Bildung, wie solche der Dienst der Kirche erheischt, erhalten. Der evangelische Glaube kann dadurch bei ihnen, ist er rechter Art, nicht leiden, da er auch gegen die Zweifel vorhalten muß, welche sich ihnen bei wissenschaftlichen Erörterungen aufdringen. Sie lernen solche abzuweisen, wenn sie sich ihrer Ausbildung nach allen Richtungen mit Ernst hingeben und ihr kirchliches Verhältniß festhalten

b. Ueberdies sind in neueren Zeiten auf den Preußischen Universitäten Anstalten getroffen, die Studirenden der Theologie in ihrem kirchlichen Glauben festzuhalten. Der Studirende der Theologie war sich sonst ganz selbst überlassen und stand in keiner engeren Verbindung mit der Kirche. Jetzt muß er sich einen Beichtvater

1) Fragezeichen des Königs zu der eingeklammerten Stelle.

2) König zum Eingeklammerten: „Nein! er wird aber dort wieder herausgebracht“.

wählen und sich bei seiner Prüfung, daß er sich während seiner Studienzeit zur Kirche gehalten habe, ausweisen. Es wird mit ungleich mehr Strenge als früher darauf gehalten, daß die Studirenden der Theologie auch in ihrem äußeren Leben ihrer künftigen Bestimmung entsprechen. War es früher auch vielleicht möglich, daß der Studirende der Theologie von wissenschaftlich bei ihm angeregten Zweifeln, in seinem Glauben erschüttert, sich selbst überlassen dem Glauben entfremdet und gegen die kirchlichen Lehrbegriffe gleichgültiger würde, so ist solches jetzt bei seiner genaueren Verbindung mit seinem Seelsorger und bei der Fortsetzung seiner Gemeinschaft mit der Kirche nicht wahrscheinlich.

Endlich

c. ist dem Studirenden bekannt, daß er bei seinen Prüfungen in den Dogmen der evangelischen Kirche ganz fest sein muß, und daß die Prüfung nicht nach besonderen wissenschaftlichen Richtungen, sondern nach den Lehrbegriffen der Kirche erfolgt. Alle Zweifel, die darüber, ob letzteres der Fall sei, angeregt worden sind, beruhen auf einer Unkenntniß der Verhältnisse oder einer absichtlichen hämischen Mißkennung derselben. Der Studirende muß sich ganz genau mit den Dogmen der Kirche bekannt machen und soll nicht an der Kraft der Wahrheit in den ihm sonach bekannten Lehren gezweifelt werden; [so läßt sich nicht annehmen, daß die Irrlehre, von welcher er Kenntniß erhalten hat, seinen Glauben an das Dogma so erschüttert haben könne, daß eine bleibende Gefahr für ihn zu befürchten sein sollte].[1]

In dieser Vorbildung der Theologiestudirenden schon vor der Universität, in der Einwirkung auf ihre Glaubensfestigkeit während ihrer Studienzeit und in der Nothwendigkeit sich für die Prüfung in den Dogmen der evangelischen Kirche Festigkeit zu verschaffen, [liegt eine vorzügliche Bürgschaft für ihre angemessene Bildung als künftige Geistliche, und sollte die Gefahr für die Rechtgläubigkeit wirklich momentan größer erscheinen],[2] so würde es darauf ankommen durch die vorbemerkten Anstalten dieser Besorgniß noch mehr entgegenzuwirken und solchen noch mehr Ausdehnung zu geben. [Ganz vorzüglich gehört hierher die größtmöglichste Sorgfalt für die Prüfungen und die Hinwegräumung mancher Hindernisse, welche blos durch die Ersparniß eines größeren Kostenaufwandes in Beziehung auf deren Vollständigkeit und Strenge veranlaßt werden.][3]

Zunächst der Studirenden kommt

2. die Verfassung und der Zustand der Universitäten in Betracht.

So richtig es ist, daß die Universitäten einen bedeutenden Einfluß auf die Kirche durch die Bildung der Theologiestudirenden haben, so sicher ist es auch, daß die Universitäten unter dem allgemeinen Einflusse der Kirche stehen. Daß seit den letzten Decennien sich ein ungleich kräftigerer religiöser Geist in der Kirche geltend gemacht und der evangelische Glaube sich befestigt hat, ist nicht von den Universitäten allein ausgegangen. Die großen Erschütterungen, welche diesen Erfolg hervorbrachten, haben auch auf die Universitäten eingewirkt, und die wissenschaftlichen Untersuchungen haben offenbar auf solchen an Tiefe in der Einwirkung des Glaubens auf selbige und an besserer Haltung gewonnen, sowie durch diese Gestaltung auf den Universitäten, allerdings auch die Befestigung und weitere Ausbildung eines besseren Zustandes der Kirche und der Geistlichen gewonnen hat. Es ist dieses sehr wichtig und verdient vorzüglich Beachtung, wenn ohne ein positives Eingreifen auf die Sicherung des Lehrvortrages im Geiste der evangelischen Kirche gewirkt werden soll. Alles, was zur Sicherung des Lehrbegriffes in der evangelischen Kirche erfolgt, wirkt auch auf die Universitäten zurück. [Die Verbesserung der Liturgie, die Einführung der

1) König: „Diese Voraussetzung scheint nicht haltbar".
2) König: „Das unterliegt wohl keinem Zweifel".
3) König: Fragezeichen.

neuen Agende und die große Wirksamkeit der Konsistorien durch die General-Superintendenten verfehlt sicher ihre Rückwirkung nicht.][1]

Ein direktes Einwirken auf die Lehrer hat große Schwierigkeit. Es hält sehr schwer, ihre Richtung genau zu kennen und versichert zu sein, daß sie sich in ihrer Ausbildung nicht spä'er in einer Richtung, die an sich unverwerflich ist, einem Extrem hingeben, welches Besorgniß erregen kann. Namentlich ist bei der größten Gelehrsamkeit oft ein Hingeben an Untersuchungen und Ansichten, welche bedenklich erscheinen, und bei vorherrschendem Glauben ein Hinneigen zu dem, was als Pietismus und Hang zum Separatismus erscheint, zu besorgen. [Inzwischen läßt sich bei der Wahl der Professoren der Theologie, so selten auch ausgezeichnete Männer sind, doch viel zur Sicherung der Bildung der jungen Theologen auch in den Glaubenswahrheiten der evangelischen Kirche wirken.][2] Das Wichtigste ist, bei der Anstellung aller Professoren der Theologie ernstlich darauf zu halten, daß sie mit Gelehrsamkeit [auch kirchlichen Sinn verbinden, sodaß man von ihnen versichert sein kann, daß sie, wohin auch ihre Richtung sie führe, der bestehenden Kirche keinen Nachtheil zu bringen beabsichtigen].[3] Es ist dieses für das Beste der Kirche ungleich wirksamer, als man glaubt, und gibt eine Sicherheit im Ganzen, als die Richtung des Lehrers in wissenschaftlicher Beziehung. Ein ganz vorzüglicher Werth ist aber auf die allerdings sehr selten vorkommenden Männer zu setzen, welche mit umfassender Gelehrsamkeit auch entschieden dem Dogma der Kirche und dem evangelisch-kirchlichen Glauben so zugethan sind, daß dessen Beförderung ihnen vor allem am Herzen liegt, und daß solches ihre ganze wissenschaftliche Richtung durchdringt und belebt. Die Erfahrung hat zu allen Zeiten gezeigt, wie wohlthätig auch nur ein solcher Mann auf die jungen Theologen wirkt, und in welchem schönen Verhältnisse Professoren der verschiedensten Richtungen mit einem solchen Mann in der Regel stehen, sodaß durch dieses Verhältniß selbst schon sehr wohlthätig auf die Studirenden eingewirkt wird. [Die Entfernung eines Lehrers, von welchem gehörig erwiesen wäre, daß er gegründete Besorgniß in Beziehung auf die Bildung der jungen Theologen für die Kirche durch seine wissenschaftliche Richtung veranlasse, wenn solche auch auf die mildeste Art bewirkt wird, verfehlt gewöhnlich den Zweck, indem diese Maßregel immer als ein Mißtrauen in die siegreiche Kraft der solchen gegenüberstehenden Lehre erscheint[4], wodurch die Irrlehre selbst vorzüglich in den Augen der Studirenden, einen höheren Werth erhält. Nur wenn sich ein solcher Lehrer verwerflicher Mittel bedienen sollte, seinen Irrlehren Gewicht zu geben, wird sich die allgemeine Stimme für seine Entfernung erklären. Weit wirksamer ist es, wo letzteres nicht der Fall ist, dafür zu sorgen, daß Lehrer der erst angegebenen Art in größerer Zahl womöglich, der Fakultät hinzutreten. Es ist solches nicht leicht und wird jetzt oft durch die Beschränktheit der Fonds unendlich erschwert. Sollte aber wirklich eine Besorgniß rücksichtlich einer Fakultät vorhanden sein, solche nicht klar vorliegen, aber auch nicht ganz abzuweisen sein, so wird es darauf an-

---

1) König hinzu: „Nur müssen die Konsistorial-Räthe nicht selbst offenbare Rationale ꝛc. sein, wie es der Fall bei vielen ist“.

2) König: „Allerdings, es kommt aber hierbei vor allem darauf an, daß nur solche Männer zu Professoren der Theologie gewählt werden, von denen man schon die Gewißheit hat, daß sie nicht in offenbar rationalistischem System lehren werden“.

3) König: „Darüber kann wohl kein Zweifel obwalten“.

4) König: „In dieser Voraussetzung könnte also ebenso gut zugegeben werden, daß man katholische Theologie, den Indicismus oder dergleichen mehr lehren dürfe“.

kommen von diesem Mittel, soviel es nur immer die Umstände gestatten, Gebrauch zu machen. [Es ist in dieser Beziehung für Halle das Erforderliche durch die Festhaltung des Professor Tholuck mit einem bedeutenden Opfer und durch die Beförderung des Professor Guerike geschehen][1] und nur zu bedauern, daß beide Männer, indem sie für den Pietismus und das Konventikelwesen Partei und an den Angriffen auf die theologische Fakultät zu Halle versteckt und daher diesen unangenehmen Antheil genommen haben, ihre Wirksamkeit störten. Es wird sich aber solches bei gehöriger Festigkeit in der Leitung dieser Angelegenheit wieder wenigstens in Beziehung auf den Professor Tholuck, der wirklich Gelehrsamkeit besitzt und dem es nur noch zuweilen an äußerer Haltung fehlt, besser gestalten, und dann auf eine angemessene Wirkung zu rechnen. Ein Mann von dem wissenschaftlichen Werthe wie der Professor Tholuck wird von Verirrungen, die seine Wirksamkeit schwächen, zurückkommen, wenn er sieht, daß die Verirrung gemißbilligt wird.

Endlich

3. verdient es auch eine genaue Prüfung, ob die evangelische Kirche und der Zustand ihrer Institutionen geeignet ist, Besorgnisse über die Verletzung des Dogma und namentlich über die Richtung angehender Geistlichen zu erregen, oder ob solche nicht vielmehr Beruhigung gewährt. Ein Ueberblick der Kirche in dieser Beziehung ergibt Folgendes

a. Der erste Schritt zur Erlangung des geistlichen Amtes ist das Bestehen der beiden theologischen Prüfungen. Es ist schon im Vorhergehenden bemerkt worden, daß solche eine gehörige Ausbildung des Kandidaten im Dogma der Kirche erfordert. Ist es auch richtig, daß das Innere des Glaubens des zu Prüfenden bei dieser Gelegenheit nicht erforscht werden kann, so spricht doch alles für die Annahme, daß es ihm mit dem, was er äußere, auch Ernst sei, und daß er, wenn er vom Glauben nicht durchaus ergriffen ist, doch auch nicht im entschiedenen Unglauben befangen etwas äußere, was nach seiner Ueberzeugung durchaus falsch sei. Es gehört zu den gewagtesten und wahrhaft unchristlichsten Beschuldigungen, daß junge Theologen, welche das Gewicht der Zweifelsgründe bei verschiedenen Dogmen anerkennen, deshalb weil sie sich bei der Prüfung doch für die kirchliche Annahme des Dogma erklären, Heuchler seien. Bei jungen Männern, die von dem Gefühle für Wahrheit erfüllt zu sein pflegen, hat solches gar keine innere Wahrscheinlichkeit. Es läßt sich blos annehmen, daß solche junge Männer nicht so entschieden in ihren Ansichten sind, als es wünschenswerth erscheinen könnte, und es dürfte allerdings Grund zu einiger Besorgniß bleiben, wenn nicht von der zunehmenden Reife auch der Sieg der Wahrheit erwartet werden könnte, und wenn nicht die Institutionen der Kirche dazu mitwirkten. Die Kandidaten der Theologie sind mehr als früher zum größten Ernst bei ihren Prüfungen in Beziehung auf die Glaubensdogmen veranlaßt, da sie sich über die Annahme der Union und Agende erklären müssen, und vorzüglich die letztere sich so bestimmt über die Hauptdogmen ausspricht.

b. Die Kandidaten der Theologie stehen unter der Aufsicht der Superintendenten. Es sind einige Anstalten vorhanden, welche der Ausbildung der Kandidaten für die Kirche gewidmet sind. Das wittenberger Seminar steht in dem Rufe der Rechtgläubigkeit. Es wäre zu wünschen, daß die Kandidaten der Theologie nicht so schnell, als es oft der Fall ist, zum Predigeramte befördert und einige Jahre wenigstens unter der Aufsicht ausgezeichneter frommer und würdiger Geistlichen zur Seelsorge angeleitet und in solcher sehr genau kontrolirt würden. Ein Plan dazu, welcher auch für die bessere Gestaltung der Superintendenturen wirksam werden würde, liegt

1) König: „Warum aber hat man im Gegensatz vor einigen Jahren mit einem bedeutenden Opfer einen der berüchtigtsten Professoren zum Bleiben vermocht?“

vor, und es würde blos darauf ankommen, den erforderlichen Kostenaufwand beizuschaffen, um eine Einrichtung zu treffen, wonach alle künftigen Geistlichen eine Zeit lang bei den ausgezeichnetsten gebildeten, im Glauben festen Geistlichen der Diöcese eine vollendetere Ausbildung erhalten. [Diese Einrichtung wird mehr als wie irgend eine andere geeignet sein, eine sichere Bürgschaft für die Tüchtigkeit der jungen Geistlichen vorzüglich auch in Beziehung auf Festigkeit in dem Glauben zu geben.][1] Sollten daher wirklich sich Besorgnisse über die Bildung der jungen Theologen auf den Universitäten aufdringen, so würde es wichtig sein, diese Einrichtung zur Sicherung gegen jeden Schaden um so schneller und kräftiger ins Leben zu rufen. [Auf jeden Fall ist in neuerer Zeit die Aufsicht der Superintendenten auf die Prediger und auf die ganze Richtung und Haltung der sich in ihrer Diöcese aufhaltenden Kandidaten der Theologie gegen frühere Zeiten sehr verschärft worden und wird es immer mehr werden, je mehr die Generalsuperintendenten in Wirksamkeit treten und hierunter die Superintendenten kontrolliren.][2]

c. Die neu angestellten Geistlichen stehen gleichfalls unter der speciellen Aufsicht der Superintendenten, und namentlich wird die Art, wie sie Gottes Wort von der Kanzel verkünden, kontrolirt. Es wird darauf gehalten, daß sie die Predigten gehörig ausarbeiten, sodaß sie solche zur Prüfung auf Verlangen einreichen können, und es ist in neueren Zeiten jede Spur eines Mißbrauchs der Kanzel durch eine verkehrte Richtung des Geistlichen oder durch seine Ungeschicklichkeit ernstlich beachtet worden. Auch hier wird die Aufsicht der Superintendenten in dem Grade verschärft werden, als die Kontrole der Generalsuperintendenten gegen die Superintendenten sich verstärkt.

d. [Unendlich wichtig ist endlich auch in Beziehung auf die Sicherung der Glaubenswahrheiten der evangelischen Kirche im Vortrag der Geistlichen auf der Kanzel und für die ganze Bildung, vorzüglich jüngerer Geistlicher, die Einführung der neuen Agende. Es läßt deren Gebrauch gar nicht zu, daß der Geistliche in seinen Predigten im Widerspruche damit, was er aus der neuen Agende feierlich als Glaubenswahrheiten vorgetragen hat, offenbare Irrlehre offen und frei verkünde.][3] Sollte er solches wagen wollen, so müßte er die Mißbilligung der Gemeinde und gar bald eine Anklage erwarten Auch daß er, was er in der Agende bestimmt und offen ausgesprochen, in der Predigt verstockt leugnen oder entkräften sollte, läßt sich nicht annehmen, da es offenbar von wenig oder gar keinem Erfolge sein könnte, und er dabei die größte Gefahr laufen würde. Es läßt sich weit eher annehmen, daß der Geistliche selbst durch diese Beschäftigung mit den festen Glaubenswahrheiten, wenn er in seinem Glauben gewankt haben sollte, die Gewalt des Hingebens an den Glauben in sich fühlen und selbst fester werden wird. Die neue Agende ist ebendeshalb von so großer Wichtigkeit für die Kirche, weil sie diesen inneren Zwang ausübt, deshalb hat ihre Annahme auch vielfach Widerstand gefunden und die Ueberwindung desselben wird nicht ohne segensreichen Erfolg für das innere Wesen bleiben, wenn sie auch nur als die Form feststellend betrachtet worden ist. Allerdings ist einige Zeit erforderlich, bis diese Wirkung hervortritt.

Alles dieses zusammengenommen sichert wohl den Zustand der evangelischen Kirche des Preußischen Staates in Beziehung auf die Glaubenswahrheiten, und verbürgt die angemessene Bildung der jungen Geistlichen in dieser Hinsicht so sehr, daß

---

1) König: „Eine solche Einrichtung kann zum Zweck führen“.

2) König: „Allerdings“.

3) König: „Da der Inhalt der Agende, wie aus guter Quelle hervorgeht, oft sehr verstümmelt wird durch Weglassungen, so ist hierin keine sonderliche Sicherheit. Nur durch die Vigilanz der Herren Superintendenten kann diesem offenbaren Uebel gesteuert werden“.

es, wäre auch die Besorgniß faktisch und im Urtheil über ihren Werth mehr begründet, als es der Fall ist, doch kaum nöthig sein dürfte, zu außerordentlichen Maßregeln zu schreiten, welche in ihrer Wirksamkeit so mehr mißlich und in ihrem Erfolge so sehr zweifelhaft sind.

Es tritt inzwischen auch noch außerdem eine wichtige Betrachtung ein. Schon im Laufe der vorstehenden Untersuchung ist des sehr erheblichen Umstandes gedacht, daß sich in der Zeitgestaltung der letzten Decennien ein kräftigerer religiöser Sinn entwickelt hat. Ist solcher auch vorzüglich durch die großen Zeitereignisse und sonach durch die unmittelbare Einwirkung Gottes in den Menschen angeregt worden und von einem kaum bemerkbaren religiösen Gefühle zum festen evangelischen Glauben übergegangen, so hat derselbe doch auch eben so auf die Gesammtkirche und auf die Theologie als Wissenschaft eingewirkt, und es ist durch das in der Kirche bewirkte kräftige Leben und die Verbesserung ihrer Institutionen, sowie durch eine dem Glauben mehr zugewandte Wissenschaft das, was die große Zeit anregte, festgehalten und seine fernere wohlthätige Entwickelung gesichert worden. Als Begründer dieser glücklichen und segensreichen Gestaltung wird nicht blos in dem Preußischen Staate, sondern in der ganzen evangelischen Kirche, besonders der evangelischen Kirche Deutschlands des Königs Majestät betrachtet und wahrhaft innigst verehrt. Wenn auch, wie es bei religiösen Gegenständen in der Natur der Sache liegt, abweichende Ansichten und Richtungen sich nicht schnell umgestalten und einzeln mehr oder minder festgehalten werden, so ist doch auch bei solchen das Vertrauen zu des Königs Majestät fest begründet. Allgemein wird der große Ernst und die weise Mäßigung und Milde, mit der des Königs Majestät die Union und die Annahme der neuen Agende bewirkt haben, die unablässige Sorgfalt, den Bedürfnissen der Kirche nach allen Richtungen großmüthig zu Hülfe zu kommen und der hierdurch bewirkte gegen frühere Zeiten so ausgezeichnete Zustand der evangelischen Kirche im Preußischen Staate mit Bewunderung und Dankbarkeit anerkannt. Es ist die Wichtigkeit dieses Zustandes nicht leicht zu hoch anzuschlagen und verdient die höchste Beachtung, vorzüglich wenn von weiteren Schritten Seiner Majestät des Königs in Beziehung auf die evangelische Kirche die Rede ist. Auch in dem vorliegenden Falle glaube ich hierauf das größte Gewicht legen zu müssen.

Es ergibt sich nämlich aus einer richtigen Würdigung dieses Verhältnisses, daß auch eine nur leise Andeutung und Aeußerung Seiner Majestät des Königs über diesen Gegenstand von großer Wirkung ist. Wenn es bedenklich scheint, mit bestimmten Verordnungen einzugreifen, so wird bei diesem Verhältniß auch schon das bloße Aussprechen der Ansicht Seiner Majestät von bedeutender Wirkung sein. Die Art des Aussprechens der Ansicht erhält dadurch aber auch eine unendliche Wichtigkeit. Es ist unverkennbar, daß die Art, in welcher Seine Majestät der König Allerhöchst Sich bei Gelegenheit der Feier der Uebergabe der Augsburgischen Konfession über deren Werth und über die Union ausgesprochen haben, sehr viel dazu beigetragen hat, diese Feier so allgemein und so würdig zu gestalten und dogmatische Streitigkeiten, welche bei dieser Gelegenheit sich nachtheilig geltend zu machen beabsichtigten, zurückzudrängen. Auch bei dem vorliegenden Gegenstande wird bei gleichem Gange auch ein gleicher Erfolg zu erwarten sein. Es kommt hier nicht darauf an, eine Richtung, die Besorgnisse zu erregen scheint, zu vernichten, sondern der entgegengesetzten Richtung durch das Gewicht des Hinneigens Seiner Majestät des Königs ein Uebergewicht zu verschaffen, welches sich unmerklich, aber nur desto sicherer zur Bewirkung der gewünschten Sicherheit geltend macht.

Ich werde mich unendlich glücklich schätzen, wenn Seine Majestät der König die Ansichten desjenigen, welchen Allerhöchstdero Gnade und Vertrauen an die Spitze der Leitung der kirchlichen Angelegenheiten gestellt haben, über den Zustand der evangelischen Kirche in Beziehung auf die Festhaltung wichtiger Glaubensnormen und auf die Bildung der Geistlichen für den Dienst der Kirche huldreichst zu billigen

geruhen sollten, [und schmeichle mir wenigstens durch diese Zusammenstellung zu bethätigen, daß ich mich bemüht habe eine umfassende Uebersicht des Ganzen und Einzelnen zu erhalten, daß es mir Ernst ist, dem Zwecke Seiner Majestät des Königs zu entsprechen, und daß ich dringend wünsche Allerhöchstdemselben meine Ansichten, mein Verfahren, und deren Motive so offen und klar als möglich ehrfurchtsvollst vorzulegen].[1]

Berlin, den 10. August 1830. von Altenstein.

Daß Altenstein wie an den beiden Kabinetsordres vom 23. September, so an diesen Marginalien viel zu überwinden hatte, läßt sich begreifen, und wenn dann officielle Kundmachungen der königlichen Entscheidung erst am 21. December nach Halle und an die Konsistorien und theologischen Fakultäten ergingen, so zwingt die lange Frist zu der Annahme, daß mancherlei Erwägungen, vielleicht auch Verhandlungen, über die Form und den Inhalt der Eröffnungen vorausgegangen sind.

Es dürfte nicht ohne Interesse sein, schließlich noch die Antwort der beiden angegriffenen Theologen auf jene Notifikation des Ministeriums vom 21. December 1830 zu vernehmen.

Hochgeborener Freiherr
Hochgebietender Herr Geheimer Staatsminister!

Ew. Excellenz haben den Unterzeichneten am 21. d. M. die officielle Benachrichtigung über die in der Gerlach'schen Denunciationssache erfolgte Allerhöchste Entscheidung Sr. Majestät zugehen zu lassen geruht. Da es uns nicht unbekannt ist, wie diese ebenso gerechte als weise Entscheidung und überhaupt die glückliche Wendung, welche der Kampf mit einer so übelwollenden, herrschsüchtigen und fanatischen Partei genommen, ausschließlich der Weisheit, dem Wohlwollen und der Energie Ew. Excellenz verdankt wird, so fühlen wir uns für unsere Person und im Namen zahlreicher Freunde geläuterter religiöser Wahrheit, die in dieser Angelegenheit mit freudigem Vertrauen auf Ew. Excellenz hingeblickt haben, gedrungen, Hochdemselben die Gefühle einer dankbaren Verehrung auszusprechen, welche uns bis zum letzten Athemzuge erfüllen wird.

Ew. Excellenz dürfen mit Sicherheit darauf zählen, daß wir aus eigenem Pflichtgefühl wie aus Rücksicht auf das uns geschenkte Vertrauen uns zur Gewissenssache machen werden, Hochderoselben uns ertheilten Weisungen zufolge in Materie und Form unserer Vorträge sorgfältig alles zu vermeiden, was irgend jemandem Anstoß oder unseren verfolgungssüchtigen Gegnern die vielleicht auch ferner aufgesuchte Veranlassung zu Verleumdungen geben könnte.

Je mehr wir uns überhaupt bewußt sind uns in dieser ganzen Angelegenheit einer gemäßigten und leidenschaftslosen Haltung befleißigt zu haben, um so eher dürfen wir uns wohl erlauben Ew. Excellenz darauf hinzuweisen, wie zum allgemeinen Befremden unsere Gegner sich noch immer erlauben können, unsere Namen auf jede Weise vor dem Volke zu verunglimpfen, wie es z. B. neulich durch eine wahrhaft gotteslästerliche Zusammenstellung unserer Namen in Gesellschaft mit Freimund, Lichtfreund und Konsorten und dem — Erlöser geschehen ist.

Indem wir es dem weisen Ermessen Ew. Excellenz anheimstellen, inwiefern vielleicht nunmehr nach geschlossenen Akten die Verhütung solcher stets neue Leidenschaft erregenden Ausfälle verhütet werden könnte, schicken wir am Schlusse dieses für uns mit wichtigen Erfahrungen verbunden gewesenen Jahres unsere Gebete

1) König: „Dies ist allerdings anzuerkennen und darf nicht in Zweifel gezogen werden".

zum Himmel empor, daß er in dem nächsten mit Gottes Hülfe nächst zu beginnenden Jahre und in vielen folgenden in Ew. Excellenz der Kirche und den Wissenschaften unseres theueren Vaterlandes ihren erleuchteten Beschützer und das sicherste Unterpfand einer mit Lehrweisheit verbundenen Lehrfreiheit erhalten, und Hochdieselben mit Gesundheit und Kraft reichlich segnen wolle.

Ehrfurchtsvoll unterzeichnen wir uns

Halle, den 26. December 1830. Ew. Excellenz unterthänigste Diener
An Herrn Geh. St.-M. Dr. Gesenius pro Dr. Wegscheider
Freih. von Altenstein. in dessen Namen und Auftrag.

Wenn unmittelbar nach Absendung dieses Schreibens Gesenius Ende December auf Citation und Kosten des Ministeriums in Berlin anwesend ist, und wenn dann am 31. Januar und 2. Februar 1831 noch einmal Immediatvorstellungen beider Professoren an den König eingingen, auf welche endlich am 20. März ein nicht blos die ausgesprochenen Gesinnungen anerkennendes, sondern auch ermahnendes Kabinetsschreiben erfolgte, so sieht dies alles nicht nach Sieg aus, sondern läßt mit Bachmann vermuthen, daß auch noch immediat ernste Worte nach Halle gerichtet sind, obwol aktenmäßiger Anhalt dafür nicht gegeben ist.

Gegenwärtig braucht es keine weiteren Ausführungen zum Erweise, daß mit Bachmann zu reden in dem „vielberufenen, vielbedeutsamen hallischen Streit" eine entscheidende Schlacht gegen den hallischen und den rationalistischen Unglauben gewonnen ward. Nur die Ahnung, daß trotz vollen äußerlichen Besitzes die Tage der Herrschaft des Rationalismus gezählt seien, und daß unaufhaltlich ein neuer Tag anbreche, erklärt die außerordentliche Heftigkeit der Gegenwehr. Freilich verging noch eine ganze Anzahl Jahre, bevor in Halle selbst der Umschwung zum alten Glauben als die Gemüther beherrschend sich kundgab; vielmehr wurde wenige Jahre später der Hauptgewährsmann für den Gerlach'schen Artikel, der außerordentliche Professor Guericke, dessen Kollegienhefte in der Untersuchung eine so große Rolle spielten, in sehr summarischer Weise und in auffälligem Gegensatz zu den Sammethandschuhen, mit welchem das Ministerium Gesenius und Wegscheider angefaßt hatte, seines Amtes entsetzt.

Guericke hatte am 29. September 1833 „als handschriftliche Mittheilung für Freunde und Bekannte" eine Erklärung verfaßt und wollte dieselbe für diesen bezeichneten Kreis drucken lassen, in der er sich von der unirten Kirche lossagt und zur ev.-lutherischen Kirche bekennt. Die Sprache ist durchaus mild und von ruhiger Objektivität. Er erklärt darin: „Ich verabscheue Separatismus und Sektirerei von Grund meines Herzens" und verspricht: „Die Pflichten meines mir so theueren Berufs, wie sie insgesammt vor eingeführter Union ohne alle Verbindlichkeit gegen die unirte Kirche mir übertragen worden, will ich, so wahr Gott mir helfe, nur immer treuer und treuer erfüllen. Fort und fort endlich bin und bleibe ich Sr. Majestät meines allergnädigsten Königs und Herrn allergetreuester und allerdevotester Unterthan, Gut und Blut ihm zu lassen bereit, so die Noth der Zeit es fordert, die Gott, ist's möglich, verhüten wolle, in der es sich aber zeigen würde, wie die auch ihrem Könige und der irdischen Obrigkeit, die von Gott ist, die getreuesten, die zuerst ihrem Gott und ihrer Kirche die Getreuesten sind. Im übrigen setze ich meine ganze Hoffnung und mein ganzes

Vertrauen auf den König aller Könige und den Herrn aller Herren, der Seine Wahrheit auch in meinen Mund gelegt hat, und dessen Knecht, dessen geringster, nicht widersetzlicher Knecht zu sein, meine wahre Ehre, mein heißestes Gebet sein soll".

Guericke bat in loyaler Weise unter Einreichung beim Oberpräsidium um die für den Druck im Inlande erforderliche Druckgenehmigung, und dieser einfache loyale Akt — denn erst am 18. Januar 1834 zeigte er in Gemeinschaft mit einigen Hausvätern den Austritt aus der unirten Kirche und die Bildung einer ev.-lutherischen Gemeinde an, die in seinem Hause gottesdienstliche Versammlungen mit Gesang und Gebet durchaus nach der alten wittenberger Agende halten wollten — genügte für den Minister bereits am 11. November 1833 die Entlassungsandrohung und für den Fall der Nichtfolgsamkeit die Ermächtigung zur Entlassung zu beantragen, wie folgt:

Ew. Königlichen Majestät überreiche ich anliegend ehrfurchtsvollst Abschrift einer Erklärung über die Union, welche der außerordentliche Professor der Theologie Dr. Guericke zu Halle zur Mittheilung an seine Freunde und Bekannten abdrucken zu lassen beabsichtigt. Der Oberpräsident Staatsminister von Klewitz trägt Bedenken, den Druck und die so leicht ausführbare Verbreitung einer so groben Verunglimpfung gegen die Union neben zelotischen Angriffen der reformirten Konfession enthaltenden Schrift zu gestatten, während er andererseits anführt, daß der Druck im Auslande dennoch zu erwarten sei und solche Verkehrtheiten durch die zu erwartende öffentliche Widerlegung sicher zu Schanden gemacht und so die Wahrheit nur noch mehr bekräftigt werde.

Nach meinem allerunterthänigsten Dafürhalten unterliegt die Untersagung des Drucks keinem Zweifel; es bedarf aber außerdem das Verhältniß des Professors Guerike als Staatsdiener rücksichtlich des von ihm beabsichtigten Schrittes einer besonderen Erwägung. Es handelt sich hier nicht um eine Glaubensansicht, für welche die durch die Landesgesetze allen Unterthanen zugesicherte Gewissensfreiheit in Anspruch genommen werden dürfte, sofern die kirchliche Ordnung nicht verletzt ist; denn die Meinungen, welche der Professor Guericke über die Union und über die reformirte Konfession haben mag, sollen keinem Zwange unterworfen werden. Ebenso wenig kann die Absicht dahin gehen die wissenschaftliche Richtung dieses Lehrers der Theologie an und für sich durch die Staatsgewalt bestimmen zu wollen. Seine Aeußerungen in wissenschaftlicher Beziehung bei dem mündlichen Vortrag sowol als in Druckschriften, solange sich solche in den Schranken wissenschaftlicher Untersuchung halten und weder die Ehrfurcht gegen die Anordnungen und Einrichtungen des Staats oder den Anstand verletzen, welche Beschränkung selbst die Würde der Wissenschaft gebietet, sollen nicht beschränkt werden. Solche Eingriffe und Beschränkungen haben, wie die Geschichte warnend lehrt, niemals ihren Zweck erfüllt, vielmehr stets der guten Sache geschadet, welcher auf diesem Gebiete der ohne Kampf nicht denkbare Sieg zu keiner Zeit gefehlt, das Parteinehmen der Regierungen durch andere Mittel, als die der Ueberzeugung aber stets die größten Nachtheile gebracht hat. Allein wesentlich hiervon verschieden ist die Opposition, in welche sich der Professor Guericke durch den beabsichtigten Schritt gegen die Anordnungen Ew. Königlichen Majestät stellt. Es sind nicht die theologischen Meinungen, welche hier in Frage kommen, sondern deren Anwendung auf die aus von ihm verworfenen Grundsätzen hervorgegangenen Maßregeln der Regierung und sein Schritt öffentlich mit solchen in Kampf zu treten. Eine Verpflichtung des Staats, einen Beamten und besonders einen öffentlichen Lehrer, welcher unverhohlen mit den Gegnern seiner Einrichtungen Partei macht und seine Mißbilligung derselben von freien Stücken auf verwerfliche

Weise veröffentlicht, dennoch beizubehalten, läßt sich nach meinem unterthänigsten Ermessen nicht anerkennen. In diesem Falle befindet sich aber der Professor Guericke, indem er sich durch die beabsichtigte Erklärung der Scheibel'schen Partei beigesellt, über die Verwerflichkeit des Inhalts dieser Erklärung aber kann kein Zweifel stattfinden, wenn die ungebührlichen Aeußerungen über das Verfahren beim Unions-Werke und über die Reformirten erwogen werden. Daß der Grund des von dem p. Guericke unternommenen Schrittes in irrigen Glaubensansichten liegt, kann in der Sache selbst nichts ändern. Die Veröffentlichung und das Handeln im Interesse einer sich gegen die Regierung auflehnenden Partei ist davon ganz verschieden. Wird er durch die Befangenheit oder Schwäche seines Urtheils zu einem Benehmen hingeführt, welches mit seinen Verhältnissen und Pflichten als Staatsdiener, vorzüglich in seiner Eigenschaft als öffentlicher Lehrer unverträglich ist, so muß er von selbst aus dem Staatsdienst austreten, kann aber nicht fordern, daß er dort geduldet und die gemeinschädliche Wirkung seiner Handlungen, um ihrer Quelle willen, durch das Ansehen erhöht werde, welches einem öffentlichen Lehrer der Theologie bei religiösen Gegenständen zur Seite steht. Ich verkenne die bei der Schwierigkeit der Grenzlinie, innerhalb welcher mit den Pflichten des Staatsdieners und besonders des öffentlichen Lehrers der Theologie das Aussprechen einer besonderen religiösen Ueberzeugung noch vereinbarlich ist, für die möglichste Milde in der Beurtheilung vorkommender Fälle sprechenden Gründe keineswegs, allein der vorliegende Fall überschreitet die Grenze so augenscheinlich, und die Zeitverhältnisse erfordern die Bethätigung des größten Ernstes zur Verhütung schädlicher Auswüchse so sehr, daß ich mich hier nicht für die mildere Ansicht zu erklären wage.

Dies sind die Gründe, durch welche ich mich verpflichtet fühle bei Ew. Königlichen Majestät ehrerbietigst darauf anzutragen:

mich huldreichst zu ermächtigen dem Professor Guericke anzudeuten, daß ihm als Staatsdiener der Erlaß der Erklärung an seine Freunde und Bekannte über die Union, für welche er die ihm jedenfalls zu versagende Druckerlaubniß nachgesucht hat, nicht verstattet, vielmehr er, wenn er der Opposition gegen die von Ew. Königlichen Majestät in Betreff der Union ausgegangenen Anordnungen nicht entsagen wolle, zunächst seine Entlassung aus dem Königlichen Dienste nachzusuchen habe.

Für den Fall, daß der Professor Guericke dieser Weisung nicht gebührend nachkommen sollte, bitte Ew. Königlichen Majestät ich zugleich allerunterthänigst mich zu beauftragen, ihm seine Entlassung aus dem Staatsdienste zu ertheilen und ihm nur nach Maßgabe seines Benehmens hierbei und im weiteren Verfolg, wenn er dessen bedarf, auf Höhe seiner jetzigen Besoldung von 200 Thalern Unterstützungen aus Ersparnissen bei dem mir allergnädigst anvertrauten Ministerio nach den Umständen zu gewähren; indem es mir wünschenswerth erscheint mit dem erforderlichen größten Ernst in der Sache selbst die Milde zu vereinigen, welche von Ew. Königlichen Majestät den Irrenden, besonders in religiösen Angelegenheiten, stets zutheil geworden ist.

Berlin, den 11. November 1833. von Altenstein.

Für die weitere Entwickelung dieser Angelegenheit liegen neue urkundliche Anhaltspunkte nicht vor.[1] Es fügte sich seltsam, daß Delbrück, der für die Mißhandlung der Bibel durch Gesenius und Wegscheider ein so weites Herz gehabt hatte, als Universitätskurator am 21. Januar 1835 von Guericke die unbedingte Erklärung verlangte, „daß er sich jeder Polemik und sonstigen Widersetzlichkeit

1) Die Geschichte der Entwickelung gibt Wangemann kurz in „Sieben Bücher Preußischer Kirchengeschichte" (Berlin 1859–61), II, 109—116.

gegen die auf Allerhöchsten Befehl in der Agende- und Unions-Angelegenheit erlassenen Anordnungen, sowol in Schriften als auf dem Lehrstuhl, und in seinem wegen des Beispiels für die Jugend hier in Betracht kommenden Privatleben, mit Vorbehalt seiner abweichenden theologischen Ansichten über diese Gegenstände enthalten und den Verfügungen der Obrigkeit gewissenhafte Folge leisten wolle". Nach Ablauf der 24stündigen Bedenkzeit erklärte Guericke, durch das göttliche Wort, die Bekenntnißschriften der lutherischen Kirche und sein Gewissen gebunden, könne er diese unbedingte Erklärung nicht geben.

Sofort erhielt er seine Entlassungsurkunde, und es stand nun Tholuck allein auf dem Plan. Als dann im nächsten Jahre der drohende Abgang des milden Ullmann seine Schatten vorauswarf und der Ersatz schon in amtlichen Kreisen wie in der kirchlichen Presse erwogen wurde, hielt es der frühzeitig von seinem königlichen Vater in die kirchlichen und politischen Arbeiten einbezogene Kronprinz für Pflicht, dem Minister Wünsche und Mahnungen für die hallische theologische Fakultät zu eröffnen. Es geschah dies durch folgendes Kabinetsschreiben:

Der Zustand der Universität Halle hat in theologischer Hinsicht wohl seit lange gerechte Besorgnisse erregt. Seitdem der Prof. Dr. Tholuck in Verkündigung des schriftgemäßen Wortes dort aber ganz allein steht, ist die Gefahr noch bedeutend vermehrt worden. Mehr als zwei Drittheile der jungen Studenten saugen Grundsätze ein, die dem Rationalismus (dem Machwerk menschlicher Satzungen und Meinungen), nicht aber dem lauteren Worte Gottes angehören, und verpesten mit diesen ausgesendet und angestellt als Boten des Heils das ganze Land. Obgleich weit entfernt, so wie die Sachen jetzt stehen, den geistigen Kampf entgegengesetzter Meinungen auf den Universitäten hindern zu wollen, weil darunter leicht die Tiefe gründlicher Forschung leiden könnte, so glaube ich doch, daß es Pflicht ist, mindestens auch die Reihen derer zu verstärken, welche den alten seit 18 Jahrhunderten bewährten Glauben mit Geist, Feuer und Kraft vertheidigen. In dieser Beziehung wünschte Ich wohl, daß Sie auf die Professoren Olshausen, Harleß oder auch den Prediger Rothe in Wittenberg Rücksicht nehmen und mindestens zwei dieser Herren nach Halle beriefen, wenn sich die Gelegenheit irgend dazu darbietet. Daß es Ihre Absicht sein kann, den Professor Baur dahin zu berufen, kann Ich unmöglich glauben, oder Sie müssen nicht wissen, daß er sich neuerdings den Ansichten eines Dr. Strauß ganz angeschlossen hat, deren theologischen Werth in Bezug auf die Schrift Neander in seinem Gutachten vom 15. November v. J. nur zu deutlich bezeichnet hat. Einer gefälligen Aeußerung hierüber werde Ich dankbar entgegensehen.

Berlin, den 20. April 1836. Friedrich Wilhelm, Kronprinz.

Altenstein scheint auch diesem kronprinzlichen Schreiben gegenüber seine alte Taktik befolgt zu haben, ihm unangenehme Zumuthungen durch Erhebungen hinzuhalten und in ihrer Wirkung abzuschwächen; wenigstens läßt das nachfolgende Schreiben, welches von keinem anderen als dem Regierungsbevollmächtigten an der Universität Halle inhaltlich verfaßt sein kann, wie es denn auch denselben Geist athmet wie Delbrück's Untersuchungsbericht über Gerlach's Angriff auf Gesenius und Wegscheider, die Einforderung eines Stimmungsberichtes von dem

Universitätskurator voraussetzen. Das Schreiben, welches zu Ende eines der ersten Sommermonate 1836 verfaßt sein muß, ist geeignet, da es sich unter Rückblicken über die Thätigkeit aller theologischen Professoren und ihren Einfluß auf die Studenten ausläßt, diese Beiträge zur Geschichte der hallischen theologischen Professuren während einer wichtigen Entwickelungsperiode (1830—36) abzuschließen:

„Dem von Ew. Excellenz mittelst hochgewogenen Schreibens vom 13/18 d. Mts. mir ertheilten Auftrage eile ich durch den nachfolgenden ehrerbietigen Vortrag Genüge zu leisten.

Bei dem Urtheile über die Ew. Excellenz zugegangenen Beschuldigungen gegen das hiesige theologische Studium glaube ich in letzteren Zweierlei voneinander trennen zu müssen, nämlich:

1. daß seit der Consistorial-Rath Tholuck in Verkündigung des schriftgemäßen Wortes hier ganz allein stehe, mehr als zwei Drittel der jungen Studirenden hier Grundsätze einsaugten, die dem Rationalismus angehören, und

2. daß diese Grundsätze nicht dem lauteren Worte Gottes angehörten, daß der Rationalismus vielmehr ein Machwerk menschlicher Satzungen und Meinungen sei, und daß daher jene jungen Leute, mit den Grundsätzen desselben ausgesendet und angestellt, als Boten des Heils das ganze Land verpesteten.

Die Beschuldigung ad 2 wendet sich gegen die Grundsätze des Rationalismus überhaupt. Gesetzt auch, daß ich mich rühmen dürfte über den Grund oder Ungrund dieser Beschuldigung für mich selbst im Klaren zu sein, so würde ich mich doch außer Stande befinden, und es mir an der Befähigung gebrechen, die etwa gewonnene individuelle Ueberzeugung gehörig zu begründen und wider die entgegengesetzte Meinung zu vertheidigen. [Hier folgt eine längere Auseinandersetzung über den Rationalismus und das Fließende der theologischen Richtungen.]

Wende ich mich hiernach zur Prüfung der oben ad 1 herausgehobenen Behauptung, so darf ich als bekannt annehmen, daß unter den hiesigen theologischen Docenten der CR. Gesenius und der Professor Wegscheider entschieden als Anhänger des Rationalismus betrachtet werden, und daß der CR. Tholuck ebenso entschieden zur entgegengesetzten theologischen Richtung sich bekennt. Daß sich dem letzteren der Professor Ullmann der Hauptsache nach anschließe, dürfte, wenn es auch nicht von allen Seiten vollständig anerkannt werden sollte, dennoch nicht zu bezweifeln sein, sowie ich es meinerseits für entschieden halte, daß der CR. Thilo und der Professor Marks, wenn überhaupt nur von zwei Richtungen die Rede sein soll, nicht der rationalistischen, sondern der entgegengesetzten beizuzählen sind. Der Professor Fritzsche tritt zu wenig hervor, als daß er bei Untersuchung der vorliegenden Frage von besonderem Gewicht sein könnte.

Der C.-R. Tholuck und die Professoren Wegscheider und Ullmann scheinen diejenigen zu sein, deren Wirksamkeit in der hier in Rede stehenden Beziehung zunächst zu würdigen ist. Ich darf es als eine entschiedene Thatsache behaupten, daß in den letzten 5 bis 6 Jahren der Prof. Wegscheider unter den Studirenden je mehr und mehr an Geltung verloren, und daß, insofern die Zuhörerzahl einen Maßstab abgeben soll, sich für die hier in Betracht kommenden Vorlesungen das Verhältniß so gestaltet hat, daß auf den Professor Wegscheider ein Drittel und auf den CR. Tholuck und den Prof. Thilo zwei Drittel der hiesigen jungen Theologen zu rechnen sein würden. Wäre also die Ew. Excellenz zugekommene Mittheilung: „daß mehr als zwei Drittel der jungen Studirenden hier Grundsätze einsaugten, die dem Rationalismus angehören“, auf die Vergangenheit und auf den bezeichneten Zeitabschnitt gerichtet, so muß ich derselben als geradehin unbegründet nach Pflicht und Gewissen widersprechen. Denn soll es jener Beschuldigung nicht an all und jeder Basis ge-

brechen, so kann sie nur auf die Zuhörerzahl Wegscheider's gegründet worden sein; dies vorausgesetzt, könnte ich sie aber nach Obigem nur auf Ein Drittel der hiesigen jungen Theologen gelten lassen. Selbst dies jedoch halte ich nach pflichtmäßiger Ueberzeugung für bedenklich, und zwar weil es nicht nur schon an sich mißlich ist, von den Zuhörern eines Rationalisten geradehin anzunehmen, daß auch sie Rationalisten seien, sondern weil auf der hiesigen Universität mehrere Umstände vereint gewirkt haben können, den Einfluß der Wegscheider'schen Lehre auf seine Zuhörer zu schwächen, wohin ich die praktischen Vorlesungen und Uebungen des Prof. Marks und seine, sowie des CR. Tholuck Predigten beim akademischen Gottesdienste zu nehmen mich für berechtigt halte, indem Ew. Excellenz ich schon bei anderem Anlasse die immerfort gesteigerte Theilnahme der Studirenden an jenem Gottesdienste zu schildern nicht unterlassen habe. Es hat mithin auch den Wegscheider'schen Zuhörern nicht an Gelegenheit gemangelt, und sie ist auch von einem großen Theil derselben gewiß nicht unbenutzt geblieben, die von ihm vorgetragenen Grundsätze prüfen zu lernen.

Mit geringerer Entschiedenheit kann ich behaupten, aber ich habe doch überwiegende Gründe vorauszusetzen, daß der Prof. Wegscheider die Grundsätze des Rationalismus keineswegs mit derjenigen Anpreisung der Unfehlbarkeit und noch weniger mit der Verketzerungssucht vorgetragen hat, an welcher der CR. Tholuck sowol in seinen Vorlesungen als in seinen Predigten, obgleich er bei diesen in der letzteren Zeit sich vorsichtiger gehalten, nicht frei zu sprechen, daß überhaupt der Erstere nicht in dem Maße als eigentlicher Parteiführer aufgetreten ist, in welchem Letzterer, wenn auch mit großer Gewandtheit und Umsicht rastlos sich thätig beweist. Daß beide einander in ihren Grundsätzen schroff gegenüberstehen, daß diese klar hervortretenden Gegensätze viele junge Theologen in einen Zustand des Zweifelns und Schwankens versetzt haben mögen, der um so peinlicher war, je greller der Unterschied beider Richtungen, zwischen denen die Wahl getroffen werden sollte, sich zeigte, ist nicht zu verkennen. Um so willkommener war die Vermittelung, welche in den Lehrvorträgen des Prof. Ullmann sich darbot, und hieraus vornämlich erklärt sich die Thatsache, daß unter den drei genannten Docenten er es war, der verhältnißmäßig die größte Anzahl von Zuhörern um sich sammelte. Für gewiß halte ich daneben, daß durch ihn alle diejenigen, und ihrer mag keine kleine Zahl gewesen sein, welchen das Tholuck'sche System zu starr erschien, und welche deshalb beim Mangel eines Ausweges dem Wegscheider'schen Rationalismus sich zugewendet haben würden, diesem entschieden entzogen worden sind.

Gerade in dieser Beziehung halte ich den nun als gewiß zu betrachtenden Abgang Ullmann's für einen überaus großen Verlust für die hiesige Universität.

Dies führt unmittelbar zu der wichtigen Frage, welche nachtheiligen Veränderungen durch diesen Abgang in dem hiesigen theologischen Studium zu besorgen seien, eine Frage von doppelter Wichtigkeit für den vorliegenden Zweck, insofern bei der Ew. Excellenz zugegangenen Mittheilung nicht sowol von der Vergangenheit und unmittelbaren Gegenwart als von der Zukunft die Rede hätte sein sollen. Ich würde in Betracht des soeben erst über die Wirksamkeit des Prof. Ullmann gefällten Urtheils mit mir selbst in Widerspruch kommen, wenn ich die Hoffnung aussprechen wollte, daß durch sein Ausscheiden keine, dem Rationalismus günstige Wendung auf der hiesigen Universität eintreten werde. Auch muß ich hierbei eines anderen Umstandes Erwähnung thun. Die höchst ärgerlichen und beklagenswerthen Vorgänge in Königsberg werden von Vielen als ein Beweis, wie wenig dem sogenannten pietistischen Treiben wahre Frömmigkeit und Gottseligkeit zur Grundlage dienen, sondern wie es nur durch gehaltlose Formeln und scheinheilige Aeußerlichkeiten getragen werde, betrachtet; sie werden seitens der rationalistischen Partei als ein glänzender Sieg ihrer — aus ihrem Standpunkte — guten Sache geltend gemacht,

und es ist selbst hier nicht unbemerkbar geblieben, daß die rationalistische Partei sich dadurch gewissermaßen für berechtigt hält, kräftiger und zuversichtlicher hervorzutreten. Kein wahrhaft Unbefangener wird sich durch Zwischenereignisse der Art eigentlich irremachen und vom geraden Wege zu dem als richtig erkannten Ziele ablenken lassen; er wird zu unterscheiden wissen, was dabei der Sache selbst und was den Verirrungen der Individuen zur Last zu legen sei; aber auch er wird sich dadurch aufgefordert fühlen, vorsichtiger vorwärts zu schreiten und jedenfalls seinen Blick zu dem Ende zu schärfen, um Freund und Feind deutlicher zu unterscheiden. Es kommt noch hinzu, daß die Zahl der wahrhaft Unbefangenen nicht groß ist, und so dürfte es nicht befremden, wenn in der That jene Vorgänge eine Verminderung der Anhänger derjenigen theologischen Richtung, welche sich — um bei dem Ausdruck der Ew. Excellenz zugegangenen Mittheilung stehen zu bleiben — die Verkündigung des schriftgemäßen Wortes zum Gesetz macht, zur Folge hätte, namentlich auch auf der hiesigen Universität, wenn daselbst eine Vermittelung fehlt, wie sie durch den Prof. Ullmann bewerkstelligt wurde. Denn das glaube ich nach allen Wahrnehmungen nicht genug hervorheben zu können, daß es nicht die eben erwähnte theologische Richtung an sich, wenn sie in milden Formen mit der Kraft innerer Ueberzeugung für sich wirkt, ist, welche in dem Kampfe mit dem Rationalismus nicht ein immer größeres Feld zu gewinnen hoffen dürfte, sondern daß es die Partei dieser Richtung ist, wo sie als Partei mit allen Waffen leidenschaftlicher Verketzerungs- und Verfolgungssucht angethan, jeden als Widersacher achtend, der nicht dem Buchstaben nach zu ihr sich hält, und auch wohl unlautere Mittel nicht verschmähend, den Kampfsplatz betritt, daß es, sage ich, diese Partei ist, welche eben dadurch Gefahr läuft, dem Rationalismus den Sieg in die Hände zu spielen. Hier ist es, wo, wie mir scheint, die Gefahr liegt, nicht nur überhaupt, sondern auch auf der hiesigen Universität insbesondere.

Deshalb scheint es mir allerdings von ungemeiner Wichtigkeit, auf eine Ausfüllung der Lücke, die durch Ullmann's Abgang entsteht, Bedacht zu nehmen; aber ich würde es — das urtheile ich nach Pflicht und Gewissen — für in sehr hohem Grade bedenklich halten, wenn er durch einen eigentlichen Parteimann ersetzt werden sollte. Die Richtung würde, das ist meine innigste Ueberzeugung, dadurch nicht an Kraft gewinnen; sie würde, je mehr sie sich in schroffen Gegensätzen wider den Rationalismus hervorzuheben, je hartnäckiger sie sich geltend zu machen strebt, unter den obwaltenden Umständen, bei der dermalen herrschenden Stimmung, je mehr und mehr von sich wegscheuchen und die Zurückgescheuchten, denen es an einem anderen Anhalt gebräche, dem Rationalismus in die Arme führen.

Wie ungemein schwierig es sei, einen Nachfolger Ullmann's, von welchem einer der seinigen, wenn auch nicht gleiche, doch ähnliche Wirksamkeit zu hoffen wäre, zu finden und wirklich zu gewinnen, ist wohl nicht zu verkennen.

Bereits in meinem ganz gehorsamsten Bericht vom 5. d. M. Nr. 960 habe ich mir in dieser Beziehung ehrerbietige Vorschläge erlaubt und mir unter Anderen Nitzsch in Bonn, Lücke in Göttingen und Baur in Tübingen zu nennen gestattet. Die Schwierigkeit, einen dieser drei Gelehrten herzuziehen, mag sich in Absicht aller ziemlich gleich sein, könnte aber doch in Betreff Baur's, wenn auch mit bedeutenden Opfern, vielleicht beseitigt werden. Soweit mir darüber eine Meinung zusteht, würde er zwar hinsichts der theologischen Richtung nicht ganz Ullmann zu ersetzen vermögen, aber demnach wohl im Verein mit Tholuck, Thilo und Marks eine Mischung repräsentiren, welcher ein Uebergewicht über den Rationalismus zu versprechen wäre, was auch die dem letzteren gegenüberstehende Partei als solche gegen Baur einzuwenden haben möchte und wider ihn einzufädeln bereits begonnen hat,

Bei dieser letzteren Aeußerung habe ich den kürzlich in der evangelischen Kirchenzeitung wider Baur gerichteten Angriff im Auge. Dieser wird von vielen der Absicht jener Partei Baur's Herberufung, falls sie beabsichtigt gewesen sein sollte, zu hintertreiben beigemessen und hat, aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, ziemlich allgemein Indignation erregt. Dies nicht unangezeigt zu lassen, bin ich ebenso sehr der Offenheit schuldig, welche von Ew. Excellenz mir zur Pflicht gemacht worden, als ich damit einen ferneren Beweis zu liefern meine, wie sehr die Partei durch unwürdiges und leidenschaftliches Treiben der Art, der Richtung, welche sie vertritt, und der guten Sache, welche sie fördern will, schadet und Abbruch thut. Diese Erwägung führt mich nochmals darauf zurück, welchen in der That unübersehbaren Nachtheil es hervorbringen könnte, wenn zu Ullmann's Nachfolger ein eigentlicher Parteimann, um mich dieser Bezeichnung noch einmal zu bedienen, gewählt werden sollte, und es würde mir statt dessen, falls ein Ersatz in dem weiter oben angedeuteten Sinne nicht zu erlangen wäre, angemessener und rathsamer erscheinen, die Ullmann'sche Stelle zur Zeit noch unbesetzt zu lassen und abzuwarten, ob der CR. Tholuck zu der Einsicht gebracht werden könne, daß er der Sache, für welche er erwärmt ist, eine immer kräftigere Stütze sein werde, je weniger er sie als Parteisache verficht, sondern je selbständiger, ruhiger und nachsichtsvoller er für sie durch ihr selbst inwohnende Kraft zu gewinnen trachtet. Gelangte er zu dieser Einsicht und handelte er beharrlich ihr gemäß, so würden seine Bemühungen wahrscheinlich auch von einem segensreichen Erfolge begleitet sein, und er würde des Beistandes, auf welchen er an der hiesigen Universität durch die Mitwirkung des C.-R. Thilo und des Professors Marks immer zählen kann, sich immer mehr und in verstärktem Maße zu erfreuen haben, da diese beiden Männer durch jene Annäherung an Vertrauen zu sich selbst und an Kraft, ihre Ueberzeugung geltend zu machen und zu vertreten, gewinnen würden.

Schließlich darf Ew. Excellenz ich, wenn dies auch mit dem Gegenstande dieses ehrerbietigen Vortrages nur entfernt in Verbindung steht, ganz gehorsamst anzuzeigen nicht unterlassen, daß der Prof. Ullmann, wie ich zufällig erfahren, die Absicht hegt, im Laufe dieses Sommers, vielleicht schon im nächsten Monate, auf einige Tage nach Berlin zu gehen, vorzugsweise in der Absicht, Ew. Excellenz für die ihm erzeigte vielfache Gewogenheit persönlich seinen Dank darzubringen. Er würde ohne Zweifel im Stande und nach seiner biederen Gesinnung gewiß bereit sein, über die wichtige Angelegenheit, worüber ich im Vorstehenden meine von Ew. Excellenz hochgeneigtest erforderte Ansicht darzulegen mich bestrebt habe, das Mangelhafte meines Vortrages zu ergänzen."

Man denkt bei diesen und ähnlichen Berichten, in denen dem Minister seine eigenen Meinungen und Wünsche unterbreitet wurden, an die Klage aus der apostolischen Zeit: „Sie werden ihnen selbst Lehrer aufladen, nach dem ihnen die Ohren jucken", und angesichts der Erfahrung, daß wohlwollende Pläne und Beschlüsse der mächtigsten Fürsten abgelenkt und alterirt werden können durch ihre nächsten Räthe, an das Psalmenwort: „Verlasset euch nicht auf Fürsten; sie sind Menschen, die können ja nicht helfen."

August von Arnswaldt.

Ein Beitrag zur Geschichte des Wiedererwachens des kirchlichen Lebens in Hannover.

Von **R. Bendixen**, Diakonus in Colditz.

August v. Arnswaldt ist am 12. August 1798 in der Stadt Hannover geboren. Was sein Vater als langjähriger Kultusminister, sein Großvater als Kurator der göttinger Hochschule wirkten und galten, ist noch unvergessen. Von dem Enkel ist nur selten die Rede. Was die Literatur von ihm und über ihn bietet, beschränkt sich auf weniges. Gering ist auch die Zahl derer, die aus persönlicher Erinnerung von ihm erzählen. So gehört Arnswaldt zu den stillen Größen, deren Wirkung weit größer ist als die Rede davon. Er ist für das Wiedererwachen des evangelischen Glaubenslebens in seinem Heimatlande von hervorragender Bedeutung. Sein Name ist mit dem Leben L. A. Petri's eng verwachsen. Petri ist durch ihn geworden was er war; wenigstens hat er es selbst nicht anders gewußt. Arnswaldt galt ihm als der gelehrteste, wol auch als der bedeutendste Theolog Hannovers. Oft nannte er ihn, nach Freytag's Zeugniß, einen der tiefsten Theologen, die er gekannt habe („Zu Petri's Gedächtniß", S. 16). Wenn Harleß und Hengstenberg in kirchlichen Entscheidungen Treffendes hören wollten, wandten sie sich mit ihren brieflichen Anfragen an Arnswaldt. Er war der begehrteste Rathgeber für die ersten evangelischen Kirchenmänner seiner Zeit. Nur aus einer Reihe zusammenwirkender Umstände läßt es sich wenigstens annähernd erklären, daß ein so bedeutender Mann so selten genannt wird. Er war kein Mann des Wortes, auch kein Mann der Feder. Er trug den Reichthum seines inneren Lebens für gewöhnlich verborgen in sich. Man hat ihn mit einem Felsen verglichen, welchem erst der Stab des Mose's Wasser entlockte. Er hatte eine schwere Zunge. Erst wenn mächtige Erregungen auf ihn einwirkten, entquoll ihm in lang anhaltender, kräftiger und unwillkürlich schön gesetzter Rede ein Strom von Beredsamkeit. Auch entschloß er sich schwer, die Feder zu ergreifen. Wenn er sinnend in die Tiefen der Theologie hinabstieg, so schien ihm das, was er hiervon niederschreiben könnte, doch nur ein Radebrechen zu sein. Nachträglich wunderte er sich dann wol, wenn er in einer tiefsinnigen Abhandlung Schöberlein's fertig ausgeführt und vollgestaltet fand, was er bisher zu einem großen Theil heimlich in sich getragen und als Bruchstück aus seiner eigenen Werkstatt gering geachtet hatte. Nur einmal entschloß er sich, seine Anschauungen über „Die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Sakrament des heil. Abendmahls" anonym zu veröffentlichen (Hamburg [Gotha] 1834, F. A. Perthes). Diese Schrift hat stärkend und erbauend gewirkt, wiewol Spitta z. B. sie wiederholt lesen mußte, um sie verstehen zu lernen; so tiefsinnig war die Natur des geistlichen Leibes darin behandelt.

Ferner war Arnswaldt gerade in seinen reifsten Jahren durch langanhaltendes Leiden verhindert, sowie er es gewünscht hätte, durch fortgesetzte

Berufswirksamkeit ins Leben einzugreifen. Er sah sich lange Zeit hindurch fast ganz auf sein Zimmer beschränkt. In seiner Jugend aber gingen Jahre vorüber, bevor er sich aus allem Sorgen und Grübeln zur evangelischen Glaubensfreudigkeit hindurchrang. Dann vertrat er den Standpunkt eines lutherischen Kirchenmannes in einer Weise, die sich vielfach mit Petri's Anschauungen deckte. Je mehr hiermit seine Richtung zur Geltung kam, mochte der Werth seiner Eigenthümlichkeit für viele zurücktreten.

Auch hatte diese Eigenthümlichkeit einiges an sich, was mindestens seltsam war. Nicht genug, daß Arnswaldt sich einen katholischen Lutheraner nannte; er vermählte sich mit einer Katholikin. Es geschah das im J. 1830. Der Gegensatz zwischen den Konfessionen wurde damals weniger scharf empfunden als heute. In der westfälischen Familie v. Haxthausen lebten noch die Erinnerungen an die Fürstin Gallitzin und ihren aus verschiedenen Konfessionen gemischten Freundeskreis. Anna v. Haxthausen ist niemals eine römische Katholikin gewesen in dem Sinne, wie man gegenwärtig von römischen Katholiken spricht. Als sich später die Gegensätze verschärften, blieb sie, was sie gewesen war. Zur Zeit der Unfehlbarkeitserklärung konnte sie sagen: Der arme Papst! Jetzt fällt er vollends in die Hände der Jesuiten! Trotzdem muß es befremden, daß dieser strenge Lutheraner eine Katholikin zum Weibe nahm. Von denen, welche sie kannten, wird ihr Wesen als durchaus poesievoll geschildert, im Sinne der naiven Poesie, wie sie denn den Brüdern Grimm manchen Beitrag zum großen Märchenschatze geliefert haben soll. Nun ist es der naiven Poesie eigen, daß sie Gegensätze verträgt, die sonst unversöhnlich sind. Frau v. Arnswaldt ging früh in die Messe, beim Vormittagsgottesdienst hörte sie eine Predigt von Petri. Auch soll sie erklärt haben: Ich bin froh, daß ich die Religion meines Mannes und meiner Kinder verstehen kann; ich würde freilich niemals Protestantin werden. Ihre Töchter waren katholisch erzogen, ihre Söhne hatten einen evangelischen Hauslehrer, an dessen Geschichtsstunden die Töchter auch für das Reformationszeitalter theilhaben sollten auf ausdrücklichen Wunsch des Vaters. Zunächst trat die älteste zur lutherischen Kirche über, ihr folgte die zweite. Die Morgenandacht war evangelisch, und wurde dabei aus dem „Unverfälschten Liedersegen“ gesungen; es kam vor, daß Frau v. Arnswaldt in Abwesenheit ihres Mannes und des Hauslehrers selbst die Gesänge bestimmte; dann suchte sie immer eines der Kernlieder aus. So ging durch Gottes Gnade der Unsegen so mancher Mischehen an diesem Hause vorüber. Vielmehr ging ein Segen von diesem Hause aus. Auch Petri kam hier „mit lebendig christlichen Seelen aus der katholischen Kirche in Berührung und schmeckte dort mit Freuden etwas von dem Wesen der wahren Union und Einigkeit des Glaubens“ („Zu Petri's Gedächtniß“, S. 16).

Aber auch zu einer so edlen und unbefangenen Katholikin hätte Arnswaldt sich schwerlich hingezogen gefühlt, wenn er nicht von der Universitätszeit her eine starke Neigung zur Mystik und zur romantischen Dichtung in sich verspürt hätte; denn durch diese doppelte Richtung wurde sein lutherisches Bewußtsein nach der katholischen Seite hin gelinder gestimmt. Eine andere Frage ist aber, ob es recht ist, in Arnswaldt auch eine katholisirende Strömung vertreten zu finden. Münkel

scheint hierauf hinzudeuten, wenn er in seiner Biographie Spitta's sagt, letzterer habe nie ein Kirchenmann wie Arnswaldt werden können; er sei nie gesonnen gewesen, das Ansehen der Kirche an die Stelle des Wortes Gottes zu setzen. Dagegen erklären Männer, die mit Arnswaldt in mehrjährigem häuslichem Umgang gestanden haben, diesen Vorwurf für unbegründet. Er habe mit innigster Freude in der H. Schrift geforscht, im griechischen Neuen Testamente gelebt und gewebt, noch in späteren Jahren Hebräisch gelernt und seinen wohlbewanderten Lehrer bald überflügelt. Er habe auch bei protestantischen Streitfragen das evangelische Prinzip hervorgehoben und alles Katholisirende abgewehrt. So habe er z. B. bei der Frage über das geistliche Amt, wie sie um 1850 lebhaft geworden, für Höfling und gegen Löhe Partei ergriffen. Jedenfalls ist August v. Arnswaldt eine höchst merkwürdige, lehrreiche Persönlichkeit. Es ist zu bedauern, daß die Quellen über ihn so spärlich fließen. Suchen wir das Wenige auszubeuten.

Neben einer einzigen um anderthalb Jahre älteren Schwester, einer „ahnenden Seele“ „voll dunkler Sehnsucht“ wuchs der Knabe im älterlichen Hause heran. Zur Zeit des Befreiungskrieges besuchte er das gothaer Gymnasium, ohne von dem Rationalismus des Generalsuperintendenten Löffler tiefer berührt zu werden. Sein inneres Leben hatte sich noch nicht erschlossen, doch wurden seine hervorragenden Talente schon damals erkannt. Als er im J. 1815 mit siebzehn Jahren die göttinger Hochschule bezog, begrüßte er unter denen, welche die ersten Semester hinter sich hatten, den zwanzigjährigen Umbreit. Von der Schule her einander bekannt, wurden sie jetzt die vertrautesten Freunde, beide darauf bedacht, wie sie die wahre Poesie schätzen und die rechte Theologie finden möchten. Umbreit hörte namentlich bei Eichhorn, der neben den biblischen Vorlesungen auch orientalische Vorträge hielt. Daß in Lücke die Morgenröthe einer neuen Theologie aufleuchtete, wußte er wohl, ohne doch dieses aufdämmernde Licht recht zu begreifen. Ehrenfeuchter hat später erklärt, Lücke's Stelle in der Theologie unseres Jahrhunderts sei mit dem Schimmer der ersten Liebe geschmückt gewesen. Dieser Schimmer der ersten Liebe lag namentlich auf der Einleitungsrede „über das Studium der Hermeneutik des Neuen Testaments und ihrer Geschichte“, die später als Anhang zum „Grundriß der neutestamentlichen Hermeneutik und ihrer Geschichte“ (Göttingen 1817) herausgegeben wurde. Für die Bedeutung dieser am 2. November 1815 gehaltenen und gewiß allgemein besprochenen Rede scheint Umbreit kein Ohr gehabt zu haben; sie war für die damalige Zeit ein Ereigniß. Lücke gab darin zu erkennen, daß der Pulsschlag einer neuen Zeit in ihm rege war; so wenn er sagte: „Die neue Geburt, auf welche Vaterland und Kirche jetzt harren, kann auch in der Exegese nur aus Gott kommen, wie Christus sagt: durch Wasser und Geist. Aber ein Theil der Kraft, durch welche ein neues Leben in der Exegese gewirkt werden soll, liegt gewiß, zumal für die Anfänger, in einem ernsten und streng wissenschaftlichen Studium der Hermeneutik“ (a. a. O., S. 50). Es ist begreiflich, daß Lücke von diesem tiefberechtigten Standpunkt sich nicht damit zufrieden geben konnte, wenn Eichhorn z. B. in der Auslegung der Paulinischen Briefe unter dem heiligen Geiste immer wieder „die moralischen Grundsätze des Christenthums“ verstand. Lücke brachte den starken Gegensatz auf einen scharfen

Ausdruck. Es lag dies daran, daß er, wie Umbreit sagt, das J. 1813 an der Stirn trug.

Umbreit mußte das anerkennen und konnte sich doch nicht darein finden. Doch sollte er nicht bei dieser unfertigen Halbheit stehen bleiben. Als Arnswaldt, welcher neben seiner Jurisprudenz noch dieses und jenes trieb, im Herbste 1816 von einer altdeutschen Studienreise aus Heidelberg zurückkehrte, rüttelte er den schlummernden Freund aus seinen Träumen auf. In Heidelberg hatte Arnswaldt schöne Wochen verlebt. Unter denen, die sich gleich ihm vorübergehend dort aufhielten, war er mit Marheineke und zu seinem Ergötzen auch mit Wegscheider zusammengetroffen. Von den Lehrern der Hochschule hatten der Philolog Creuzer und der Theolog Daub ihn besonders angezogen. Bei seiner Rückkehr nach Göttingen machte er seinen Freund Umbreit auf den „Judas Ischarioth“ des dunklen Dogmatikers aufmerksam. Dieser gewann aus dem befremdlichen Buche zunächst den Eindruck, daß noch eine andere Theologie vorhanden sei als die ihm bisher bekannte. Umbreit beschäftigte sich damals fast ausschließlich mit orientalischer Sprachforschung. Aber Arnswaldt wußte ihm die wahre Theologie immer lieber zu machen. In vertraulichen Abendgesprächen wies er den einseitigen Forscher nicht nur auf deutsche Parallelen zur orientalischen Dichtung hin, sondern auch auf Männer wie Hamann, Schubert und Friedrich v. Meyer. Aus Hamann's tiefsinnigen Schriften suchte er Fingerzeige dafür, daß die Poesie des Alten Testamentes mehr als Poesie sei. Meyer's „Blätter für höhere Wahrheit“ liebte er sehr; von Schubert ließ er sich hinführen auf die „schaffenden und webenden Kräfte hinter der greifbaren und sichtbaren Natur“.

Die Art, wie sich das Christenthum in Arnswaldt ausprägte, war auf die wirkliche Erfahrung des höheren Lebens gerichtet. In der nächsten Zeit ging eine große Veränderung in ihm vor; er litt unter Anfechtungen und Gewissenskämpfen, fühlte den Zorn Gottes, stand unter Wolken von Schwermuth, war vom Gefühl seiner Sünden tief ergriffen und las vorwiegend christliche Erweckungsgeschichten. Dabei erschien dieser düstere Zug wie etwas Fremdes in seinem Wesen; er hatte nach seiner ganzen Anlage und Erscheinung nichts von einem Kopfhänger an sich; tiefer Ernst, hohe Lauterkeit, inniges Streben nach Wahrheit sprachen freilich schon aus dem Jüngling, aber zugleich eine herzliche Freude am Humor, lebendiges Geistesfeuer und ruhige, nicht selten schneidige Urtheilskraft. Wie aber alles, was er an geistigem Eigenthum in sich barg, auf einem tiefen Grunde zu ruhen schien, trieb ihn sein eindringendes Suchen nach eigener Lebenserfahrung immer weiter. Und wie er späterhin einmal schreibt: „Der Deutsche muß nach seiner Art immer über sich hinaus“, so wurde er auch über sich selbst hinausgetrieben bis an die Grenzen der Schwärmerei.

So schien es, als sollte sein Leben verkümmern. Zeitweilig wurde er wieder heiterer, namentlich im Verkehr mit dem geistesfrischen Philologen Ottfried Müller, der von Breslau nach Göttingen berufen war. Arnswaldt sagte von ihm: „Da ist nun doch einer, in dem der neue Geist der Zeit sich regt“. Ottfried Müller summte gelegentlich die Frage des Novalis vor sich hin: „Wird sich nicht das Blatt bald wenden und das Reich der Alten enden?“ Damit hatte es nun freilich

in Göttingen noch gute Wege. Ohnehin waren für Arnswaldt und Umbreit die Tage ihres Aufenthaltes bereits gezählt; im Sommer 1820 feierten sie ein Abschiedsfest auf der Plesse. Umbreit siedelte im Herbst 1820 nach Heidelberg über. Hier wirkte er im Sinne Herder's, um der menschlichen Seite des Alten Testaments ohne Verkennung der göttlichen zur rechten Würdigung zu verhelfen. So kann Delitzsch von ihm sagen: „Wir sind alle die Kinder der Zeit, die er heraufgerungen".

Umbreit dachte oft an Arnswaldt zurück. Durch ein Exemplar von Kempen's „Imitatio Christi" sah der heidelberger Professor sich oft an den Hannoveraner erinnert, der es ihm überreicht und zuvor hineingeschrieben hatte: Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te. Manches mal hat ihn Arnswaldt in Heidelberg besucht, wenn er in die Schweiz oder nach Italien reiste, zuerst im J. 1822, zuletzt im J. 1853. Umbreit schreibt darüber in seinem „Denkmal der Freundschaft" („Theologische Studien und Kritiken", XXX [1857], 397 ff.): „In meiner kleinen stillen Zelle am Fuße des Schlosses, dicht vor dem Angesichte der eindrucksvollsten und schönsten Predigt von der Eitelkeit aller Dinge, war es ihm immer besonders wohl". Als er im J. 1822 bei Umbreit einkehrte, war er bereits in den Staatsdienst getreten, hatte aber einen längeren Urlaub genommen. Nach seiner Rückkehr wurde er zum Legationsrath ernannt. Seine praktischen Arbeiten und seine diplomatischen Aktenstücke wurden von Kennern als trefflich gepriesen. Als er aber einen Gesandtschaftsposten in Paris übernehmen sollte, bat er seinen Vater um sofortige Wiederentlassung, weil er es vorzog, daheim die deutsche Bibel zu lesen. So leicht es ihm wurde, fremde Sprachen zu lernen, so schwer wurde es ihm, sie zu sprechen. Zum Diplomaten fehlte ihm jedenfalls die Lust, und er war doch mehr Theolog als Jurist. Er arbeitete von 1828—30 als Legationsrath in Rom, vermählte sich im J. 1830 und trat bereits vier Jahre später aus dem Staatsdienst aus.

Wann sich Arnswaldt mit dem drei Jahre jüngeren Philipp Spitta befreundet hat, läßt sich nicht mehr mit Bestimmtheit sagen. Sie standen seit dem J. 1824 in brieflichem Verkehr. Seit Michaelis 1823, am Schlusse seiner Universitätszeit, war Spitta ein anderer geworden, als er früher war. Zuvor war ihm das Christenthum erschienen wie ein „mildes Mondlicht in der Mainacht seines Lebens", und er hatte darin gestanden „wie ein seliger Schwärmer voll Wehmuth und Thränen", ohne den rechten Grund für seine Wehmuth und seine Thränen zu wissen. Als er aber zu vertiefterer Sündenerkenntniß durchdrang, gab er dem überschwänglichen Spiel mit Worten den Abschied. Von besonderem Segen war ihm eine Schrift Tholuck's geworden, die im J. 1823 erschienene „Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder die wahre Weihe des Zweiflers". Bekanntlich wies dieses erweckliche Buch durch seinen zweiten Titel über den „Theodor" de Wette's hinaus. Erfaßt wurde Spitta namentlich durch die hierin von Tholuck ausgegebene berühmte Losung: „Nur durch die Höllenfahrt der Selbsterkenntniß führt der Weg zur Himmelfahrt der Gotteserkenntniß". Zu den äußeren Einflüssen waren innere Erfahrungen gekommen. Spitta deutet in Briefen aus jener Zeit auf einen Vorgang hin, bei welchem sich ihm drei Fragen aufdrängten:

Was war ich, was bin ich und was werde ich sein? Wie die beiden ersten Fragen zur Demuth trieben, so die letzte zum lebendigen Glauben an die in Christo geschehene Erlösung. Inwieweit Arnswaldt an diesen Fragen theilnahm, wissen wir nicht. Genug, beide waren bald vertraut und mußten sich schreiben. Diese rasche Innigkeit des Verkehrs war der Erweckungszeit eigen.

So folgte denn Arnswaldt im Geiste seinem neuen Freunde nach Lüne bei Lüneburg, wo dieser im Mai 1824 als Hauslehrer der Amtmannskinder eintraf. Der kleine Kreis von Erweckten in jener Gegend sammelte sich um die Prediger Deichmann in Lüneburg und Steinhöfel in Scharnebeck; einige Familien aus dem Volke schlossen sich in herzlicher Liebe an die Predigerfamilien an. Zwar war bei einigen der Gesichtskreis eng, die Vorliebe für Erweckungsgeschichten einseitig und ermüdend, aber zugleich zeigte sich ein tiefes inneres Leben. Spitta fühlte sich bedeutend angeregt. Ringsumher fehlte es natürlich an Kälte und Gleichgültigkeit so wenig wie an Feindschaft und Spott. Doch wagte er bereits die Worte Tholuck's zu unterschreiben: „Die Kirche Christi hat den zweiten Tod überwunden und feiert die zweite Auferstehung". Aus der Gemeinschaft kehrte Spitta immer wieder in die Stille zurück. Gern las er in Schubert, auf den erst Arnswaldt ihn hingewiesen haben mochte; was er aber las und trieb, das theilte er diesem Freunde mit. Er freute sich namentlich am Wandsbecker Boten und fand die Briefe an Andres unvergleichlich schön. Zugleich strebte er, unter Gebet, Betrachtung und Anfechtung, in die H. Schrift einzudringen. Er hatte erfahren, wie ihm die Betrachtung zur Anfechtung wurde, weil es am Gebet fehlte. Er war in seinen Betrachtungen über das Johannesevangelium (namentlich 6, 29) zuletzt dahin gekommen, den Grund seiner Beseligung wieder in sich selbst zu finden, den Glauben als Grund seiner Begnadigung anzusehen, und zweifelte nun, ob er denn auch des Glaubens Werk vollendet habe. Aus solcher Anfechtung wurde er ins Gebet getrieben und fand in den Psalmen reichen Trost, während Melanchthon's Apologie ihm zu klarerer Erkenntniß des Heilsweges verhalf.

Durch diese vertrauten Mittheilungen aus seinem inneren Leben war er seinem Freunde Arnswaldt, den er im J. 1825 eine Zeit lang besuchte, immer näher getreten. Arnswaldt war wieder in tiefe Grübeleien versunken und rang nach Frieden der Seele, aber bei aller Arbeit an seiner Heiligung wußte er ihn nicht zu finden. Von der Art, wie Spitta mit ihm verkehrte, gibt ein Brief Zeugniß, in dem es heißt: „Mein von Herzen Geliebter, ich weiß nicht, ob Sie das angeht, aber bei dem Ihnen vom Herrn geschenkten großen Ernst, der Heiligung nachzujagen, könnte sich ja zu dieser göttlichen Gabe vielleicht der ungöttliche Stolz gesellt haben, der uns eine Zeit lang in Selbstwirken und Selbstheiligen hinhält und uns dann boshaft ins Angesicht und ins Glaubensauge schlägt, daß uns die Sinne vergehen, und wir an uns verzweifelnd auch den Zugang zu der Gnade verlören". Insbesondere suchte Spitta dem Freunde, der sich in seinen Heiligungsgedanken zerarbeitete, zur klaren und gewissen Aneignung der evangelischen Heilslehre zu verhelfen. Allerdings verlangte Arnswaldt sehr viel von sich, wenn er zugleich der vollen Heilsgewißheit und der völligen Heiligung froh zu werden bestrebt war. Spitta hielt ihm mit Recht das Wort des Herrn

vor: „Laß dir an meiner Gnade genügen“. Es dauerte lange, bis Arnswaldt in die evangelische Gnadenerkenntniß eindrang und das „Aus Gnaden soll ich selig werden“ recht erfaßte. Doch trugen seine Freunde ihn mit Geduld, bis die Zeit kam, wo er sie förderte und stärkte, wie Spitta das weiterhin auch erfuhr.

Als er im J. 1828 in Begleitung seines Vaters nach Rom reiste, hielt er sich wieder bei Umbreit in Heidelberg auf. Lange saßen die Freunde in einer hellen Sommernacht auf der Terrasse des vom Monde beleuchteten Schlosses beisammen. Auf Arnswaldt machte diese Herrlichkeit damals keinen Eindruck. Was Rom ihm aus Alterthum und Gegenwart bieten würde, ließ ihn kalt; er meinte, die einzige werthvolle Anregung von Tholuck's Predigten sich versprechen zu dürfen. Er befand sich damals in einer mystischen Erregung und hoffte, die Gemeinschaft mit seinem Erlöser in einem unmittelbaren Akt ohne die Gnadenmittel von Wort und Sakrament zu erleben. Umbreit hat später ganz andere Eindrücke von ihm empfangen; so im J. 1837, als er mit großer Frische auf die Gegenwart einging und zugleich mit großer Wärme für die schlesischen Lutheraner eintrat. Gesund und heiter verlebte er mit seiner Familie köstliche Tage in Umbreit's Hause. Auch war er friedevoll, als er im September 1853 zum letzten mal wiederkehrte und, von einem schmerzhaften Uebel ergriffen, nicht nur voll tiefer Geduld standhielt, sondern auch mit hoher geistiger Regsamkeit sich an der Berufung Rothe's freute, wie er denn bekannte, neben der Bibel aus Rothe's Ethik das meiste gelernt zu haben, wennschon in der steten Reibung gespannter Gegensätze. Bei seinem Besuch im Sommer 1828 schien er am wenigsten glücklich. Mit Wehmuth bemerkte Umbreit den düsteren Zustand des Armen, der bei überschwänglichen Wünschen und überspannten Anforderungen unbefriedigt geblieben war.

Der zweijährige Aufenthalt in Rom machte seinem verzehrenden Subjektivismus ein Ende. Was die Kirche als Gemeinschaft für den einzelnen Christen bedeutet, das trat ihm hier in überwältigender Weise entgegen. Die Kirche, welche er meinte und wollte, war natürlich nicht die Kirche Roms. Gerade in dieser Zeit, da die Realität der Kirche ihm Halt bot und ihn von seiner grübelnden Versenkung ins eigene Innenleben abzog, vertiefte er sich in die H. Schrift, verkehrte viel mit evangelischen Freunden und studirte die Schriften Luther's. Die Art, wie er den Uebergang aus dem Stande christlicher Erweckung zur bewußten Kirchlichkeit vollzog, war also jedenfalls nicht ganz unvermittelt; wie sich diese Vermittelung im einzelnen anbahnte, läßt sich nicht mehr nachweisen. Aber Tholuck's Predigten haben es schwerlich gethan; eher der Anblick der ewigen Stadt, aus der ja doch auch die alte Kirche zu uns redet, mit ihren Basiliken und Katakomben. Jedenfalls kehrte Arnswaldt als ein Kirchenmann zurück. Denen, die ihm das vorhielten, gab er zur Antwort: Ich hab' es erfahren, daß es so sein muß. Von jetzt an war im Leben Arnswaldt's wie in seinen Briefen die Freudigkeit vorherrschend. Was ihm Freude machte, war das Wiedererwachen des Glaubens in der Kirche. Dabei hielt er den Subjektivismus für eine gefährliche Krankheit. So freute er sich insbesondere, wo die Verbindung des Einzelnen mit Christo dem Haupte auch geschätzt und verstanden wurde als Gliedschaft am Leibe Christi. Am theuersten war ihm die Kirche des reinen Wortes

und lauteren Sakramentes. Innigen Antheil nahm er an den Bewegungen unter den Lutheranern in Preußen. Er machte seinen ganzen Einfluß geltend, um die Verbindung zwischen den Separirten und den lutherischen Landeskirchen aufrecht zu erhalten; er steuerte jährlich aus seinem Vermögen eine größere Summe zur Deckung der kirchlichen Bedürfnisse in den schlesischen Kreisen, wie er auch in seinem Vermächtniß den „lutherischen Gotteskasten“ reichlich bedachte.

Es war um das J. 1835, daß Arnswaldt einmal mit tiefer Ergriffenheit zu Petri sagte: „O, es wird Frühling in der Kirche“. Petri hat sich daran erinnert, als er zwanzig Jahre später, am 2. Juli 1855, seinem Freunde die Grabrede hielt, in welcher er die Sprache der Liebe vortönen ließ („Zum Bau des Hauses Gottes“, S. 131 ff.). Da hob er in festen Zügen das Bild der Persönlichkeit hervor. Er nannte die großen Gaben des Geistes, den seltenen Reichthum menschlicher Erkenntnisse, den erschlossenen Sinn und das eingehende Verständniß für alle wichtigen Angelegenheiten des Lebens. Er verweilte bei dem tiefen und starken Gemüth, das ganz dazu geschaffen war die verschiedensten Personen anzuziehen und in einem weiten Kreise der bedeutendsten und edelsten Zeitgenossen nah und fern Liebe zu geben und zu empfangen. Er gedachte ferner an den großen Ernst und an die oft ängstliche Gewissenhaftigkeit in den großen oder kleinen Angelegenheiten des Lebens und an die häufige Klage dieser reichen Persönlichkeit, daß ihr die Gabe des thätigen Schaffens und Wirkens in der Welt nicht verliehen gewesen sei. Aber Petri hat am Grabe seines Freundes zugleich bekannt, daß die Erfahrung von der Liebe Gottes der Kern dieses Lebens gewesen war, daß mittels dieser Erfahrung der Reichthum seines Geistes befruchtet, die Fülle seines Herzens zum Fluß gebracht, der Ernst seines Willens geheiligt wurde. Er hat weiter darauf hingewiesen, wie Arnswaldt diesen Glauben bekannte zu einer Zeit, als das Wort Gottes theuer war im Lande, wie er das Wachsen dieses Glaubens mit inniger Freude betrachtete, wie er in seiner Weise ein wirksamer und gesegneter Lehrer dieses Glaubens für viele war, wie er in diesem Glauben sein Haus baute und regierte, wie von seinem Haupte eine Macht ausging, und wie er sich als ein Herr großer Güter um so gewissenhafter in den Dienst der Liebe stellte.

Arnswaldt und Petri hatten in mehr als zwanzigjähriger Freundschaft so manches Wort miteinander geredet, aber am Grabe da zeigt es sich wol, welches Wort des Entschlafenen dem Ueberbleibenden das theuerste war. Hier war es das Wort: „O, es wird wieder Frühling in der Kirche“. Das mußte Petri noch einmal wiederholen, nachdem der Mund verstummt war, der es vor so langer Zeit ausgesprochen hatte. Auch Petri hat an dem wiedererwachenden Glaubensleben seine helle Freude gehabt. Er hat noch späterhin in den sorgenvollen Tagen des J. 1866 eine Ansprache an die Amtsbrüder damit eingeleitet, daß er die ersten sechzig Jahre dieses Jahrhunderts mit den sechzig letzten Jahren des vorigen in Parallele stellte und den Aufschwung hervorhob. Aber schwerlich hätte dieser Ausspruch seines Freundes auf ihn einen so großen Eindruck gemacht, wenn ihm nicht Arnswaldt wie ein Bringer des Kirchenfrühlings erschienen wäre. Zwar

war Petri bereits Prediger an der Kreuzkirche in Hannover, bevor Arnswaldt aus Rom zurückkehrte. Aber als er am 6. September 1829 in sein Amt als Kollaborator eingeführt wurde, war er noch nicht der gläubige Bibelchrist oder gar der konfessionelle Lutheraner, der er später war. Manches wirkte zusammen, um ihn innerlich umzuwandeln; nicht nur die kirchliche Zeitbewegung, nicht die theologische Streitliteratur allein, auch nicht der Name und die Zeitung Hengstenberg's waren es in erster Linie. Tiefer wirkte auf ihn die Pastoraltheologie von Harms, nicht ohne Einfluß waren die Predigten Niemann's, mehr noch förderte ihn sein griechisches Neues Testament. Aber menschlich angesehen, ist er nach seinen eigenen Worten durch Arnswaldt geworden, was er war. Ein gläubiger Bibelchrist mochte er zuvor geworden sein, die Richtung eines konfessionellen Lutheraners mochte er bereits eingeschlagen haben; dagegen dürfte es auf den Einfluß von Arnswaldt zurückzuführen sein, daß Petri früher und stärker als viele andere die Bedeutung der Kirche betonte. Er that es schon in den dreißiger Jahren, wie zwei seiner Schriften beweisen. So schreibt er im J. 1838 im Vorwort zu seinen Predigten „Vom Wort des Lebens“: „Gegenwärtige Predigten machen keinen anderen Anspruch, als den ihr Titel ausdrückt; sie wollen Mittheilungen vom Wort des Lebens sein, wie ich mit der gesammten ev.-lutherischen Kirche, deren Diener ich bin, dasselbe verstehe“. Und ein Jahr später sagt er im Vorwort zu seinem „Lehrbuch der Religion“ die oftgenannten Worte: „Von vornherein stand es bei mir fest, daß die vorzutragende christliche Heilswahrheit durchweg als hervorgewachsen aus der Schrift und auf das innigste an sie angeschlossen erscheinen, alle selbstgemachten Spekulationen aber von dem Lehrstoffe ausgeschieden bleiben müßten. Diese Schriftwahrheit konnte und sollte aber auch nicht in ihrer Unmittelbarkeit, sondern nur in der organischen Entwickelung und allseitigen Bestimmtheit auftreten, welche sie im Gange von achtzehn Jahrhunderten unter dem Einflusse des heiligen Geistes gewonnen hat. Ich hatte also den Glauben der Kirche, natürlich m e i n e r Kirche zu lehren. Diesem Grundsatze bin ich mit der mir möglichen Konsequenz treu geblieben; ich halte ihn aus mehr als einem Grunde für richtig. Denn einmal, wenn es auch eine allgemein christliche, nicht kirchlich bestimmte Wahrheit gäbe, so soll doch die Schule innerhalb der Kirche stehen; sie soll eine der Stätten, einer der Herde sein, auf welchen der Glaube und das Leben der Kirche sich entbindet, um in weitere Kreise überzugehen. Der Schule darf daher die kirchliche Lehre nicht vorenthalten werden, wenn das innere Band des Zusammenhangs zwischen ihr und der Kirche nicht zum größten Schaden beider zerschnitten und der einen die Heilsmittel, der anderen die Heilsmacht verkümmert werden sollen. Sodann läßt sich nur dadurch von dem unsere Zeit immer noch beherrschenden Subjektivismus loskommen, der Glauben und Leben in ein selbstbeliebtes Wesen verwandelt, den Felsen Christus hinwegschiebt und das Dasein auf den wandelbaren Sand der Meinungen und Einbildungen gründet. Aus diesem alle Wahrheit zersetzenden, alles Recht in Frage stellenden, alle auch bürgerliche Ordnung untergrabenden, halt- und charakterlosen Zustande läßt sich eine neue, heilsame, kraftvolle Gestalt der Dinge nur hoffen, wenn durch treues Festhalten der gegebenen Prinzipe in ihrer historischen Ent-

wickelung die zerfließenden und ineinander verschwimmenden Richtungen gesondert und in feste Bahnen gewiesen werden".

Diese ausgesprochen kirchliche Richtung tritt bei Petri zuerst im J. 1832 hervor. Damals veröffentlichte er eine Broschüre unter dem Titel „Die Bedürfnisse und Wünsche der protestantischen Kirche im Vaterlande". Um diese Zeit war der Entwurf eines Staatsgrundgesetzes veröffentlicht. Der Entwurf enthielt u. a. auch Bestimmungen über das Verhältniß der Kirche zum Staat. Daraufhin sprach Petri bezüglich einer landeskirchlichen Verfassung seine Wünsche aus und machte Forderungen geltend, die später vielfach berücksichtigt wurden, wenn man auch zu den angedeuteten Zielen meist andere Wege eingeschlagen hat (vgl. E. Petri in der „Real-Encyklopädie" XVIII, 458). In derselben Broschüre trat er auch dem liturgischen Subjektivismus entgegen. Namentlich forderte er eine Bestimmung der Behörde darüber, was als wesentlich wirksam in liturgischen Dingen nicht abgeändert werden dürfe, sondern in allen Kirchen des Vaterlandes auf dieselbe Art erscheinen solle. Es ist kaum anders anzunehmen, als daß der Einfluß Arnswaldt's in dieser Abhandlung hervortritt. Arnswaldt war von Hause aus Rechtsgelehrter; er kam damals aus Rom zurück. Der gläubige Rechtsgelehrte konnte dem jungen 29jährigen Theologen zur Beurtheilung von Fragen der Kirchenverfassung der erwünschteste Beistand sein. Ebenso ist es wahrscheinlich, daß dieses Bedürfniß nach Einheitlichkeit der Liturgie zuerst in einem evangelischen Christen erwachte, der in Rom zum kirchlichen Bewußtsein gekommen war. Das damalige Auftreten Petri's wird sich schwerlich aus seiner bisherigen Entwickelung oder aus den sonst auf ihn zuströmenden Einflüssen des Umgangs und der Lektüre erklären lassen. Mag auch jene Broschüre das Gepräge seiner ganzen Eigenart an sich tragen, so mußte ja doch auch diese Eigenart erst geweckt werden. Daß dies durch Arnswaldt geschah, deutet Petri selbst an. Darum mußte es in der That einen unvergeßlichen Eindruck auf ihn machen, daß Arnswaldt um die Mitte der dreißiger Jahre sich des wiederkehrenden Kirchenfrühlings mit ihm freute.

In der Stille seines Privatlebens beschäftigte sich Arnswaldt eifrig mit theologischen Studien, namentlich mit der Mystik des Mittelalters. Seine Stellung zur Mystik war eine ähnliche wie die Luther's, die durch die „Theologia deutsch" hindurchging, aber nicht an ihr haften blieb. Der Zusammenhang mittelalterlicher Mystik mit dem Werden der Reformation war zu Anfang der vierziger Jahre in dem schönen Werke Ullmann's („Reformatoren vor der Reformation") zu gründlicher Behandlung und anmuthiger Darstellung gekommen. Arnswaldt fand an dieser anregenden Arbeit um so mehr Interesse, als er den Verfasser bei seinem heidelberger Aufenthalt im Sommer 1822 persönlich schätzen gelernt hatte. Er nannte die Leistung Ullmann's ein „vollkommen schönes" Werk und zählte es zu den werthvollsten Gaben der neueren Theologie. Arnswaldt beschäftigte sich insbesondere mit dem Niederländer Ruysbroek und ließ vier seiner besten Schriften in einer von Kennern als sehr sorgfältig gerühmten Ausgabe (Hannover 1848) erscheinen. Ullmann schrieb die Vorrede dazu und betonte den persönlichen Ein-

fluß Ruysbroek's in seiner Wirkung auf geistesverwandte Männer, fast als wäre damit zugleich die Stellung Arnswaldt's gekennzeichnet. Daß letzterer in den „Theologischen Studien und Kritiken" eine Abhandlung über Ruysbroek erscheinen ließ, geschah wol nur auf besondere Aufforderung der damaligen Redakteure Ullmann und Umbreit.

Schon war die Zeit gekommen, in welcher man den Gegensatz zwischen Mystik und Orthodoxie schärfer empfand. In schmerzlicher Weise kam dieser Gegensatz z. B. zum Ausdruck in den „Kleinen Monologen über die Religion unserer Zeit" von C. A. Valentiner (Hamburg 1854). Answaldt wußte nichts von diesem Gegensatz; man kann das naiv nennen, wenn man will. Aber eben durch solche Naivetät gehörte Arnswaldt noch durchaus in die Zeit des wiedererwachenden Glaubenslebens. Es dürfte freilich wol zu viel gesagt sein, wenn Thomasius in seinem bekannten Buche („Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns") an der Erweckungszeit eine Gleichgültigkeit gegen konfessionelle Unterschiede hervorhebt; gewiß, diese Gleichgültigkeit kam auch vor. Aber in lutherischen Kreisen war doch der Stand häufiger und hielt sich länger, den Ludwig Harms im J. 1837 mit den Worten beschreibt: „Wir bekannten uns vor dem Herrn als Mitglieder der lutherischen und reformirten Kirche, deren Unterschiede wir nicht ineinander verfließen lassen, als deren Kinder wir uns dankbar für ihre mütterliche Pflege bekennen wollen; aber wir verbanden uns als Mitglieder dieser verschiedenen, aber in den Hauptpunkten übereinstimmenden Kirchen in gemeinsamer Liebe zu arbeiten". Arnswaldt wußte seine Liebe zur Mystik und seine Liebe zur Katholikin mit seiner lutherischen Rechtgläubigkeit und seiner damals fast einzig dastehenden Kirchlichkeit wohl zu verbinden, vermöge einer naiven Innerlichkeit und mittels einer romantischen Ueberschwänglichkeit, wie beides eben auch mit zum Charakter der Erweckungszeiten gehört.

Bei aller Selbständigkeit war Arnswaldt ein Kind seiner Zeit, in der sich nationales Hoffen und religiöses Ringen auf eigenthümliche Weise verschmolz. Es zeigte sich das nicht nur in der Erhebung, welche dem Befreiungskriege voranging; es zeigte sich auch nachher, z. B. in Holstein. Ohne die Waterloo-Rede Dahlmann's hätte Klaus Harms in seiner Heimat gewiß weit weniger Verständniß gefunden. Er redet ja auch in seiner kieler Wahlpredigt im J. 1816 von Befleckung der Ehre, von Verletzung der Freiheit. Er redet von der gegenseitigen Feindschaft, von der vorhandenen Beleidigung, von der fehlenden Vergebung. Mancher Zuhörer mochte damals in einer Stadt wie Kiel an Nationales und Politisches erinnert werden. Dadurch wurde von Anfang an das allgemeine Interesse an dieser Predigt erweckt. Daraus erklärte sich wenigstens zum Theil ihr gewaltiger Eindruck, ihr unerhörter Einfluß. Aehnliches findet sich auch sonst, z. B. in Berlin und Bremen. So verband sich beides im Leben von Stein und Arndt, von Steffens und Perthes. Bei Arnswaldt scheint es ähnlich gewesen zu sein. Im Herbste 1816 treibt er auf Veranlassung seines Lehrers Beneke in Heidelberg altdeutsche Studien. Bei seinem Verständniß für Sprachen können wir denken, daß er in der Handschriften-

sammlung mehr fand als vergilbte Blätter. Ihm wird der altdeutsche Sprachgeist bei dieser Betrachtung neu erstanden sein. Gerade damals zog es ihn in die undurchdringlichen Tiefen einer Theologie, welche die Zukunft in sich trug. Er war als Germanist nach Heidelberg gegangen und kam als Theolog zurück. Aber in den reiferen Jahren seines Lebens wurde es noch deutlicher, wie er Deutschthum und Lutherthum zusammenschaute. Er hat sich über diesen Punkt ausführlich ausgesprochen in einem Briefe aus den Maitagen des J. 1848. Christus gilt ihm hier als der Heiland der Völker. Aber die Ordnung Christi erkennt er darin, daß Er im Ganzen der Menschheit nur ist, sofern er in seiner Kirche ist. Und wie Er in der Kirche den Einzelnen dargereicht wird in Wort und Sakrament, so auch den Völkern. Arnswaldt faßt dann den Zeitpunkt der Weltgeschichte ins Auge, wo die Völkerkirchen sich aus der Einheit der Menschenkirche lösen. Er sagt, in solchem Zeitpunkt habe sich jedes Volk zu fragen nach seinen Gaben und nach seinem Beruf. Dem deutschen Volke sei diese Erkenntniß schwerer geworden als irgendeinem anderen. Es liege das in der Allgemeinheit seiner Bestimmung, deren Kehrseite sei, daß es fortwährend das ihm Eigenthümliche an das ihm Fremde verliere. Die römische Eigenthümlichkeit suche von alters her alles Fremde in sich zu verschlingen; das germanische Wesen dagegen mache in der Mischung seiner Freiheit mit römischer Einheit andere Nationen stark, während das deutsche Volk, wenn es sich nicht an dem ihm von Gott beschiedenen Theil genügen lasse, nur des Auslandes Affe sein könne. Seit der Reformation sei die römische Kirche zunächst die Kirche der romanischen, die protestantische Kirche die der germanischen Völker. Wie aber das Germanenthum, so müsse auch die protestantische Kirche ein Centrum im deutschen Volke haben. Und welches diese Volkskirche sei? „Die ganze Geschichte seit dreihundert Jahren, die tiefste Eigenthümlichkeit des deutschen Volkslebens, sofern es von der Gnade geheiligt ist, unsere deutsche Bibel, unsere Gesangbücher, das Bedeutendste und Originalste in der ganzen Entwickelung unserer Theologie, zugleich von dem größten Einfluß auf die gesammte Wissenschaft, ja die historischen Phasen unseres Kirchenrechts mit all ihrem Jammer — dies alles ruft uns laut zu: diese deutsche Volkskirche ist die lutherische Kirche, und dieses ist die Kirche, die mit dem deutschen Volk dreihundert Jahre gelebt, geliebt, gesungen, gedacht, sich gefreut und gelitten hat“. Die römische Kirche in Deutschland erkläre sich aus der Polarität des römischen und des germanischen Charakters. Die reformirte Kirche sei zwar in deutscher Zunge hervorgerufen, habe aber kirchlichen Bestand durch ein festes Bekenntniß gewonnen auf die Predigt, welche in welscher Sprache ergangen sei. Ja, auch jener erste Hervorruf sei an einem Orte geschehen, der sich vorlängst vom deutschen Reich und von der deutschen Monarchie losgesagt habe; und nur an solchen Orten und unter den Mischvölkern genau in dem Maße, als das germanische Element das andere zu besiegen stark genug gewesen, habe sie ihre eigenthümliche scharfe Geistesmacht und ihre besondere organisirende Kraft entwickeln können, während sie in Deutschland stets ein Fremdling geblieben sei. Ein Zusammenhang dieser Ausführungen mit den um jene Zeit von

Petri für die Pastoralkonferenz in Hannover vorbereiteten acht Kirchenthesen dürfte schwer nachweisbar sein. Wol aber tritt der Unterschied beider Männer in diesen ihren gleichzeitigen Auffassungen hervor; bei Arnswaldt das tiefe Sinnen und der weite Blick, bei Petri (über seine Thesen vgl. „Ev. Kirchen-Zeitung" 1848, S. 607) die nüchterne Schärfe und die sichere Hand.

So lehrreich und anregend diese völkerpsychologische Betrachtungsweise Arnswaldt's für das Verständniß der kirchengeschichtlichen Entwickelung ist, so wenig fruchtbringend ist sie für die rechte Werthschätzung des Wahrheitsgehaltes, den eine Kirche zu bieten hat. Betrachten wir die deutsche Heldengestalt Luther's, so könnte es scheinen, als wäre seine Eigenthümlichkeit gleich sehr ein nationales und ein religiöses Gut. Betrachten wir aber seine deutsche Bibelübersetzung, so sehen wir, wie das Nationale nur die Form ist für einen ewigen Inhalt. Völker sind Gefäße von verschiedener Form. Es mag so scheinen, als formte sich die Wahrheit ihnen zu Liebe in verschiedener Weise. Auch hört ein jeder das Evangelium in der Sprache, darinnen er geboren ist. Aber wie sich die Sprachen umgeformt haben durch den Geist des Christenthums, das Altdeutsche nicht minder als die Profangräeität, so sollen auch die verschiedenen Völkergefäße ihre rechte Form erst gewinnen durch den Geist von oben. So ist die Schwärmerei für Nationalkirchen ein Stück Romantik. Daß Arnswaldt sich in diesen Gedanken noch späterhin so sehr versenkte, beweist doch wol, daß er trotz seiner festen kirchlichen Haltung einer Uebergangsstufe angehört.

In den letzten Jahren seines Lebens hielten ihn körperliche Gebrechen fast ganz ans Zimmer gefesselt. Im Juli 1851 traf ihn der Verlust seiner einzigen Schwester. Doch wurden ihm diese Tage voll Schmerzen durch lichte Erinnerung und goldene Hoffnung aufgehellt. Von einem langjährigen asthmatisch gichtischen Siechthum sollte er seit Ostern 1855 nicht wieder aufstehen. Er sagte zu denen, die ihn besuchten, sein einziger Gottesdienst sei nun zu leiden. Aber „sein Lager war auch eine erbauliche Predigt". Am letzten Morgen ermahnte und segnete er alle seine Kinder. Dann schied er klaren Geistes aus dieser Welt. Es war am 27. Juni 1855. Umgeben von allen Seinigen ging er unter den Gebeten des Glaubens und unter dem Ausruf: Ja, komm, Herr Jesu! zur ewigen Heimat hinüber. Unter den Zeichen des Antheils bei seinem Begräbniß befand sich auch ein Palmenzweig der Königin. Wie Umbreit widmete ihm auch Huschke einen Nachruf, zum Zeugniß dessen, was er gewesen war. Letzterer war sein Jugendfreund schon von der gothaer Schule her; sie waren sich unter den kirchlichen Wirren Schlesiens immer näher getreten. Huschke's wenig bekannter Nachruf befindet sich in dem „Kirchenblatt für die ev.-lutherischen Gemeinden in Preußen" (1855, Nr. 17). Es heißt darin: „Unsere Kirche darf sich aus allen Jahrhunderten ihres Bestehens einer Anzahl von Männern rühmen, welche ohne in einem öffentlichen oder kirchlichen Amte zu stehen, doch in ihrer Zeit zu den einflußreichsten Trägern des kirchlichen Lebens gehörten, weil der Herr ihnen ein reiches Pfund in himmlischen oder irdischen Gaben und dazu, was das Wichtigste,

ein williges Herz damit zu seiner Ehre zu wuchern gegeben hatte. Zu diesen ist nun auch unser v. Arnswaldt unbedenklich zu zählen. Sein stilles Haus, in dem aber das Wort und das Lob Gottes reichlich wohnte, ward bald ein schattiger Quell von Lebenswassern, dessen Bächlein nach allen Seiten hin Segen verbreiteten, 'und der immer mehr Wanderer der Wüste an sich zog, sich daraus zu laben".

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Pauli Missionsarbeit und Missionsgrundsätze.

Von Lic. Dr. **Georg Schnedermann** in Basel.

Mit welchem Rechte nennt man den Apostel Paulus einen Missionar und seine Arbeit Missionsarbeit? Sagen wir zunächst: mit dem Rechte eines synthetischen, nicht eines analytischen Urtheils. Mit anderen Worten: der Name und Begriff der Mission ist ein verhältnißmäßig junger, um nicht zu sagen moderner, jedenfalls nicht ein unmittelbar biblischer noch auch insbesondere von dem Apostel Paulus selbst gebildeter oder angewendeter. Jedesmal also, wenn wir ihn mit einer Person aus dem Bereiche der H. Schrift, namentlich mit dem Namen Pauli, in Verbindung bringen, stellen wir die Behauptung auf, daß jene von uns betriebene und geliebte Arbeit im wesentlichen biblisch, insonderheit aber von Paulus begründet und betrieben worden sei.

Man könnte sich wundern, daß wir dergleichen eine Behauptung nennen. Denn was wir in solchem Falle behaupten, das ist auf den ersten Blick so einleuchtend und erscheint auf den zweiten Blick so fast selbstverständlich, daß wir den Ausdruck Behauptung lieber für fragwürdigere Aufstellungen zurückbehalten möchten. Ebendeshalb mag es gut sein, einmal zu betonen, daß trotzdem in jenen Sätzen eine je und je zu beweisende Behauptung eingeschlossen liege. Es wird uns und unserer Arbeit überhaupt, also auch der Missionsarbeit, gewißlich von Nutzen sein, wenn wir uns gestehen, daß immerhin unsere Sache und die Sache des Herrn nicht schlechthin zusammenfallen, daß auch eine Arbeit des 19. Jahrhunderts von einer solchen des ersten Jahrhunderts sich wesentlich unterscheiden werde. Gerade bei einer solchen besonnenen Betonung des Unterschiedes bei aller Uebereinstimmung wird sich uns Freiheit und Freudigkeit mehren.

Wol berichtet uns das Evangelium Matthäi an seinem Ende, daß der scheidende Heiland seinen Jüngern die Weisung gab, hinauszugehen, zu lehren, zu Jüngern zu machen, zu taufen alle Völker; und wenn wir gleich nicht ohne weiteres diese Jünger sind, so enthält doch dieses Wort nebst vielen anderen des N. T. hinreichende Weisung für die Missionsarbeiter auch noch des 19. Jahrhunderts. Daß dieser Missionsbefehl auch für die erste Zeit von maßgebender Bedeutung gewesen sein wird, auch für den Apostel Paulus, sei hier sogleich angemerkt, um so mehr, als im Folgenden auf diese Beziehung nicht wird ausdrücklich eingegangen werden können. Aber den Namen Mission wendet der Herr nicht an. Es liegt freilich nahe genug, an die Worte Apostel und Apostolat zu

erinnern. Zwar, diese Worte sammt ihrem Stammverbum ἀποστέλλειν, welches ja mittere, entsenden, heißt, mögen uns beruhigen hinsichtlich des Gebrauchs jenes Wortes. Dennoch ist verschiedenes hier anzumerken. Erstlich gehört der Ausdruck Apostel viel mehr der apostolischen als der evangelischen Literatur an, wird aber in dieser auch von Jesu Christo selbst gebraucht. Wollen wir nun etwa auch Jesum Christum selbst als Missionar bezeichnen? Dies hätte doch erst recht den Charakter einer Behauptung. Es wird aber überdies niemand die Lust empfinden oder an die Christenheit den Antrag stellen wollen, den Amtsnamen Apostel künftighin mit Missionar wiederzugeben; das unmittelbare Gefühl sagt uns, daß wir sonst eigenartige Vorstellungskreise in die Schrift eintragen würden. Zum Ueberfluß wird ἀποστολή, auf das Bestimmteste eingeschränkt, im N. T. nur gebraucht von der Sendung und dem Amte der Apostel, ist also nicht durch Mission zu ersetzen. Und nun erhebt sich die nicht belanglose Frage, wie denn eigentlich der Name und Begriff der Mission im rein biblischen Sprachgebrauch laute, beziehentlich wie er dort umschrieben sei, und warum er dort sich nicht so ausdrücklich finde, wie wir sozusagen wünschen möchten. Zur Umschreibung bieten sich insonderheit drei Ausdrücke: Reich Gottes, Werk Gottes und Evangelium. Der erste wird in unserer Zeit am liebsten gebraucht; wir nennen wol gern die Missionsarbeit in einem engeren Sinne die Sache des Reiches Gottes. Doch liegt auch hierin eine Behauptung eingeschlossen. Wenn Jesus Christus und seine Apostel vom Reiche Gottes reden, das da kommen soll, so bezeichnen sie die Ordnung der Dinge, da alles und alle Gott unterstellt wird und werden. Das ist also immerhin ein weiterer, und jedenfalls ein andersartiger Begriff als derjenige der Mission. Dagegen wird der zweite, von der missionirenden Christenheit der Gegenwart nicht in diesem Sinne aufgenommene, in der Apostelgeschichte (13, 2) ausdrücklich von demjenigen gebraucht, was wir nun Mission nennen: „Sondert mir aus Paulum und Barnabam zum Werke Gottes“ (vgl. V. 41; Hebr. 1, 5). Und Paulus braucht wiederholt einfach das Wort εὐαγγέλιον in ähnlicher Weise; vgl. nur Phil. 4, 3. 15.

Wir meinen, wir sollten diesem Thatbestande eine Belehrung und eine Warnung entnehmen, die wir brauchen können. Der Umstand nämlich, daß wir einen eigenen Namen für eine Sache haben, die früher keinen solchen hatte, ist weder zufällig noch ohne eigenthümliche Wirkungen. Die praktische Gegenwart ist oft ein wenig zu sorglos in der Bildung und Verwerthung von Namen. Man lächelt etwa als Praktiker über die grauen Theoretiker, die an Namen hangen bleiben. Da muß nun aber doch einer, der nicht in erster Linie für die Praxis da ist, zuweilen betonen, daß Name und Sache, Theorie und Praxis zusammenhängen, ja daß Name und Theorie oft gerade dann die Sache und Praxis am meisten und am unliebsamsten beeinflußt, wenn die Vertreter der Praxis ein wenig siegesgewiß auf Namen und Theorie herabsehen. Es kommt uns nun nicht entfernt bei, den ehrwürdigen Namen Mission beseitigen zu wollen. Wol aber darf auf jenen Sachverhalt hingewiesen werden. Wir haben einen eigenen Namen, seitdem wir die in Rede stehende Arbeit als ein eigenthümliches Arbeitsgebiet haben. Dies ist der Fall, seitdem die durch die Reformation von der römischen

Bevormundung emancipirte Christenheit das Vorhandensein neu entdeckter Erdtheile in ihr christliches Bewußtsein aufgenommen hatte. Es galt da wirklich, eigenthümliche Arbeit in eigenthümlicher Weise nach eigenthümlichen Erfahrungsgrundsätzen zu treiben. Andererseits aber bemächtigte sich insonderheit der Pietismus (geschichtlich gemeint) dieser Arbeit; und da die so gearteten Missionskreise in der Heimat eine Zeit lang so etwas wie die ecclesiola in ernster Zeit darstellen halfen, wirkte der neue Name dahin, daß jenes Werk wie eine selbständige Größe, ja in der Ausdrucksweise unseres Jahrzehntes als eine „Großmacht" hingestellt wurde. Dies nun scheint nicht ohne eine gewisse Gefahr zu sein. Indem wir diese Arbeit, diese so ehrwürdige und in ihrer Art allerdings, wie jede echt christliche Thätigkeit, großartige Arbeit, in einer nicht immer ganz evangelischen Weise ausschmücken, nehmen wir auf der einen Seite doch vielleicht der missionirenden Christenheit durch Erweckung von Verdienstgedanken etwas von ihrer Einfalt und ziehen andererseits einen Zaun um das Missionswerk, der manchen anderen Christen abhält. Denn es ist nicht jedermanns Sache, etwas Besonderes zu thun; das Selbstverständliche dagegen thäte er vielleicht gern. Dies ist der Sinn unserer Vergegenwärtigung des Thatbestandes in der neutestamentlichen Schrift, daß die Mission im Grunde keine selbständige Größe oder Großmacht ist, und daß man sie nicht groß genug faßt, wenn man sie so denkt. Wer da weiß, daß er der neuen Ordnung des „Gottesreiches" eingefügt ist, der wird und muß an seinem Theile an dem weiteren Kommen des Reiches Gottes arbeiten, so oder so. Wer da erkennt, daß „Gott sein Werk" hat an den Menschenkindern, und daß er alle Menschen als seine, als Gottes-Menschen sehen und haben will, der wird und muß sich fragen, wie er solches Gotteswerk mit treiben könne. Wer da erfährt, daß das „Evangelium" von Jesu Christo ihn selbst beseligt und an alle Menschen gerichtet ist, der wird von der Frage bewegt werden, wie er dazu beitragen könne und solle, daß es zu allen Menschen „laufe", mit dem Apostel zu reden. Aller lebendigen Christen ganzes Leben wird irgendwie diesem Gesichtspunkt unterstehen, selbst wenn sie sich von der Mission fern halten wollten oder aus irgendwelchen Gründen wirklich davon fern bleiben. Wir nennen aber deshalb noch nicht alles Leben und Arbeiten des Christen Mission, ob wir gleich den Satz aufstellen könnten, daß wir mit einiger Kühnheit alles christliche Thun so nennen könnten, insofern alles christliche Leben dem Missionswerk dienen muß, da ja die Mission ohne den Rückhalt einer missionirenden Heimatgemeinde hinfällig würde, ja undenkbar wäre. Dennoch also sprechen wir mit Recht in der Regel nicht so, weil uns die Unziemlichkeit im Gefühl liegt, alle christlichen Begriffe auf den der Mission zurückzuführen. Gerade das Umgekehrte ist richtig. Insofern das christliche Thun, insofern genauer das Denken und Thun der christlichen Gemeinde in den letzten Jahrhunderten, sonderlich dem 19., sich auf die noch nicht mit dem Evangelium vertrauten heidnischen Völker gerichtet hat, insofern bezeichnen wir es mit dem Namen Mission. Dieser Name bezeichnet also einfach einen Zweig, beziehentlich eine Art der Bethätigung des christlichen Glaubens. An sich ist der Name ja inhaltlos, lediglich formal, und die Neuzeit hat mit Recht auch sonst den Ausdruck in Gebrauch genommen, sonderlich vom amtlichen, vom diplomatischen

Verkehr. Wir nehmen also jederzeit unwillkürlich eine Ergänzung vor, wenn wir den Ausdruck gebrauchen. Und die ist, daß es die glaubende, christliche Gemeinde sei, welche in Gottes Namen und Auftrag Boten aussende. Der Inhalt ihrer Botschaft ist einfach ihr eigener Besitz: die Gemeinschaft mit Gott. Daß man eine solche in ihrer Mitte durch Jesum Christum habe, das glaubt, das weiß sie. Und wie sie sich selbst und ihre Glieder immer mehr in dieser Gewißheit befestigt, so hat sie mit Recht seit dem vorigen Jahrhundert sich gesagt, daß sie das Recht und die Pflicht habe, die Heidenwelt in Gottes Namen und Auftrag im Sinne von 2 Kor. 5, 19 f. dazu einzuladen. Die Ausführung dieser Pflicht also und dieses Rechtes ist die Mission, eigentlich genauer ausgedrückt die Missionsthätigkeit der christlichen Gemeinde an die Heiden. Von hier aus begreift sich gelegentlich, warum das Geschlecht der Reformationszeit keine solche Arbeit treiben konnte. Abgesehen davon, daß die neue Welt denn doch noch nicht dem alten Völkerbestande nahe gerückt und der Verkehr noch allzu schwierig war, war sie vollauf beschäftigt, die eigene Gewißheit der Gemeinschaft mit Gott durch Jesum Christum herauszuarbeiten und zu behaupten, wodurch sie den allerwerthvollsten Beitrag zu jener modernen Arbeit lieferte und ihrer Missionspflicht menschlich geredet indirekt vollauf Genüge leistete. Andererseits mag man eine Bestätigung des Gesagten in dem nachdenkenswerthen Umstand finden, daß bekanntlich im Mittelalter von Englands Küsten aus eine solche Arbeit betrieben wurde ohne die bewußte Handhabung eines besonderen Namens. Es fehlte damals einfach die reflektirende, systematisirende, schablonisirende Weise der Gegenwart, welche jede Art zu arbeiten und zu handeln mit einem besonderen, womöglich fremdsprachigen und gelehrt klingenden Namen belegt. Damit fehlte die Klarheit, Umsicht und zielbewußte Entschiedenheit, aber auch die Gefahr der Isolirung und Hypostasirung und Erkältung (Geschäftsmäßigkeit, mit Graul zu reden), welche der Gegenwart eigen ist. Der Erfolg aber, wir wissen es, war in Anbetracht der andersartigen Umstände damals auch ohne Reflexion und Namen nicht minder großartig wie gegenwärtig. Es war eben der Geist Gottes, der, in der Gemeinde waltend, sie antrieb das „Werk Gottes" zu treiben, das „Evangelium laufen" zu lassen.

Und damit sind wir in der Lage, zu dem Apostel Paulus zurückzukehren. Dieser bedurfte keines besonderen Namens für seine Arbeit, weil bei ihm alle christliche Bethätigung in einer ganz originalen Weise aus Einem Gusse war. Oder sagen wir besser: der Name Evangelium war ihm hinreichend für seine Missionsarbeit, weil seine Missionsarbeit nichts anderes als ein Ausrichten der in einem völlig einzigartigen Sinne ihm befohlenen großen Botschaft an die Heiden war, und weil seine ganze Person und sein ganzes Leben in der Ausrichtung dieser Botschaft aufging, so sehr, daß er selbst einfach der Begründer der heidenchristlichen Gemeinde im Auftrag Jesu Christi selbst und somit der Urheber aller heidenchristlichen Bethätigung, also auch unserer Heidenmission war und ist.

Sonach dürfen wir sagen, der Apostel Paulus sei auch ein Missionar gewesen; wir werden aber besser sagen, er sei der Missionar κατ' ἐξοχήν gewesen, Missionar in einem ursprünglichen, urgewaltigen Sinne. Ebendeshalb müssen wir hinzufügen, daß unser moderner Missionsbegriff eigentlich für ihn nicht hinreicht,

und daß wir wohl thun werden, unsere Missionsarbeit nach ihm, nicht aber ihn nach unserer Missionsarbeit zu richten. Es ist also wirklich eine Behauptung, daß Paulus ein Missionar sei, ein synthetisches Urtheil, aber, wenn cum grano salis verstanden, ein nicht ganz unberechtigtes. Er ist das Urbild aller Missionare, seine Arbeit Vorbild aller Missionsarbeit.

Was wir nun insbesondere dem Apostel Paulus verdanken, das ist gerade dasjenige, was das Wesen unserer modernen Missionsarbeit ausmacht. Das wird in den drei deutschen Worten zusammengefaßt: an die Heiden. Daß es sich um Arbeit an den Heiden handle, ist dem Begriffe der Mission so sehr wesentlich, daß die Mission in der That überall da ihr Ende findet, wo die Heiden aufhören. Wo und in dem Maße als ein Volk, welches Gegenstand der Mission ist, das Christenthum annimmt, ist es eben nicht mehr Missionsobjekt. In diesem Sinne sind die Grenzen der Missionsarbeit fließende und doch dem Gesichtspunkte nach deutlich zu erkennen; und daß es sich so verhält, ist nicht beängstigend, sondern erfreulich ebendeswegen, weil die Mission keine selbständige Großmacht ist. Wenn eine Missionsgesellschaft den Weg betreten hat, an einem gewissen Orte eine Gemeinde zu gründen und dieselbe zu befestigen, so ist ihre Arbeit an diesem Orte insofern keine blose Missionsarbeit mehr, als es ihr gelingt, wirklich dauernde, gesunde Gemeinden zu gründen. Nur insofern diese Gemeinden ihrerseits wieder Ausgangspunkt für weitere Arbeit, also wirklich Missionsstationen sind und bleiben, gilt bis auf weiteres der Missionsgesichtspunkt mit Recht. So arbeitet jede Missionsgesellschaft beständig daran, sich überflüssig zu machen; möge es in nicht allzu ferner Zeit allen gelingen!

Hier liegt es nahe, zwei Fragen aufzuwerfen, die miteinander verwandt sind; nämlich: mit welchem Rechte spricht man von Judenmission, und mit welchem Rechte von Innerer Mission? In beiden Fällen verwendet man den Namen der Mission in einem abgeleiteten Sinne, und zwar abermals im Sinne einer Behauptung. Beide Fragen sind jedoch getrennt zu behandeln und gesondert zu beantworten. Spricht man von Judenmission, ja sagt man genau genommen aus: Wir sehen die Juden im wesentlichen wie Heiden an und haben also auch an sie einen Auftrag auszurichten. Das ist nicht ganz genau, aber das Recht eines synthetischen Urtheils kann man einer solchen Aussage wol zu gestehen. Bedenklicher dagegen liegen die Dinge im anderen Falle, wenn man von Innerer Mission spricht. Zu Grunde liegt da ähnlich wie bei dem Ausdrucke Judenmission die Aussage: Wir haben es auch in christlichen Ländern sozusagen mit Heiden zu thun. Man hatte beim ersten Hinwerfen dieses Satzes das „sozusagen“ wol gegenwärtig; aber die Meinung war dennoch schon mit diesen Worten nicht ganz ohne den Charakter einer Herausforderung. Noch bedenklicher war es, diese Worte beiseite zu stellen und dann die ganze von den kühnen Worten hervorgerufene Arbeit einfach Innere Mission zu nennen und dann unter diesem Begriff alle mögliche gemeinnützige Arbeit (z. B. auch Frauenarbeitsschulen, weil sie der Ehelosigkeit Abbruch thun) zusammenzufassen. Sehen wir recht, so trägt man sich bis auf den heutigen Tag mit den Wirkungen der Unwahrheit, die in den Worten liegt. Christen mögen „sozusagen“ Heiden sein; wirkliche Heiden sind es eben

nicht, und es ist eine Art von Beleidigung für unser Volk, solches zu sagen. Demgemäß trägt die also bezeichnete Arbeit fort und fort den Charakter einer nicht völlig gesunden, einer wol von England aus importirten Angriffslustigkeit, die mit unruhiger Hast und Nervosität gepaart ist und die Betheiligten auf die Dauer aufreibt. Die Beifügung „Innere", sammt der daraus folgenden Bildung der Zusammensetzung „Aeußere Mission" für die Heidenarbeit, macht die Sache nicht besser. Denn sie besagt doch eben nur, daß es auch im Inneren der Christenheit Heiden gebe; das ist aber entweder eine Contradictio in adjecto, oder es ist jene Herausforderung in Permanenz. Es muß auf diesen Punkt der Finger wieder und wieder gelegt werden, weil unser modernes Christenthum tief mit dieser Angelegenheit verflochten ist. Uns aber nöthigt zu solcher Aussage einfach die tief gewurzelte Ueberzeugung, daß die H. Schrift, daß insbesondere der Apostel Paulus zu einem solchen Gebrauch nicht ja sagen würde. Was auf dem Gebiete christlicher Völker und Gemeinden durch diese selbst geschieht, ist eben nicht Heidenmission, nicht einmal „sozusagen". Es ist auch christliche Liebesthätigkeit, aber eine völlig andere Art: es ist Selbsterbauung, ist Diakonie. Diese s. g. Innere Mission ist also einfach eine innerkirchliche Angelegenheit; alle Theile können nur gewinnen, wenn dies betont und eingesehen wird.

Wir sind mit diesem scheinbaren Exkurs keineswegs weit von unserem Gegenstande abgekommen. Erkennen wir doch leicht, daß eine gewisse Ueberschätzung des Namens Mission die Bildung des Namens „Innere Mission" veranlaßt hat. Und sodann: unserer Meinung nach sollte aus unserer Kritik der Geist und die Art des Apostels Paulus hervorleuchten und insbesondere seine Auffassung der Missionsarbeit veranschaulicht werden. Mit welcher Hochachtung, mit welcher Zartheit behandelt Paulus seine Gemeinden, die doch gewiß nicht weniger als die gegenwärtige christlich heißende Völkerwelt sozusagen noch Heiden hätten genannt werden können. Man denke nur an Korinth, man denke insonderheit an 1 Kor. 5! Aber niemals sagt er seinen Gemeinden nach, sie seien eigentlich Heiden; im Gegentheil, gerade bei den Gefährdeten stärkt er das Bewußtsein, daß sie eigentlich Christen und nicht mehr Heiden seien. Selbst nach der jüdischen Seite hin gilt etwas Aehnliches. Von den Juden nahm er so sehr an, daß sie um den Geist Gottes wußten, daß ihm die Arbeit unter ihnen eine ganz andere war, also daß er vielleicht sogar Bedenken tragen würde, für die Arbeit unter Heiden und Juden, wenn einmal einen eigenen, so den gleichen Namen anzuwenden, wie er denn die Arbeit unter den Juden im ganzen gar nicht für seine Sache ansah. Doch mag man immerhin aus Gal. 2 ebenso Gleichheit als Unterschied entnehmen. Jedenfalls handelt es sich in beiden Fällen um die Verkündigung des Evangeliums; mithin liegen die Dinge hier in der That dennoch anders als dort, wo das altbekannte Evangelium nur eben sich auswirken soll.

„An die Heiden", lautete Pauli Kampfes- und Siegesruf. Dieses meint er, wenn er von „seinem Evangelium" spricht. Ausdrücklich führt er es in dem gemeiniglich nicht richtig gewürdigten Epheserbrief aus, daß dieses den Inhalt seines Lebens in der zweiten Hälfte ausmache, zu verbreiten die gerade von ihm erkannte, gerade ihm anvertraute Wahrheit, „daß die Heiden seien miterbend und

einverleibt und mittheilhaftig der Verheißung in Christo Jesu". Indem wir uns dieses vergegenwärtigen und sonderlich des 2. Kapitels im Epheserbrief gedenken, wird uns alsbald klar, daß das Wort Heiden im Munde Pauli doch noch eine ganz andere Bedeutung hat als in dem unseren. Wenn wir es so schlechthin anwenden, stellen wir es in Gegensatz zu uns, den Christen. Dies ist durchaus nicht gegen Pauli Sinn; vielmehr finden wir es auch in seinen Briefen bereits hier und da in ähnlichem Gegensatz. Zunächst aber ist doch der Gegensatz bei Paulus ein anderer. Er redet als geborener Israelit. Daß das Reich Gottes für Israel, für die Juden sei, das war jedem Israeliten selbstverständlich. Daß es thatsächlich in seiner Verwirklichung durch Jesum den Christ ihr Theil und Erbe werde, das lag Paulus sehr am Herzen; aber in dieser Richtung zu wirken, dies überließ er aufs bestimmteste den zwölf Uraposteln als deren eigentliches Gebiet. Hingegen nennt er sich mit Fug und Recht und mit vollstem, bewundernswürdig klarem Bewußtsein den Apostel der Heiden d. i. der Nicht-Juden. Denn den Juden seiner Zeit war allmählich als ein bedenklicher Sauerteig in Kopf und Herz der stolze Gedanke gekommen, daß das Reich Gottes eben nur für die Juden, nur für Israel sei. Gerade Paulus hatte als der Pharisäer Saulus diesen Gedanken auf die äußerste Spitze getrieben; er war als dieses Gedankens Träger gebrochen und geknickt worden; nun war ihm das Gegentheil anvertraut, ihm zuvörderst ganz allein: Nicht nur die Juden, nein, auch die Heiden!

Hier eben stehen wir wieder an einem Punkte, wo wir dessen inne werden, daß Paulus zu gewaltig dasteht, in einsamer Größe, als daß wir ihn ohne weiteres in unsere moderne Missionsarbeit hereinziehen könnten. Was wir bei unserer Mission denken und thun, ist doch einfach dies, daß wir, gleichwie wir selbst, trotzdem daß wir der Abstammung nach Heiden sind, als Menschen durch andere Menschen der beseligenden Botschaft des Evangeliums gewürdigt worden sind, so auch den übrigen Menschen, die sich des gleichen Vorzugs noch nicht erfreuen, dieses hohe Gut schuldig sind. Da steht nun nichts weiter im Wege; im Gegentheil, schier getrieben sehen wir uns von verschiedenen Seiten in wohlmeinendster Weise zu so schöner Arbeit; und wenn wir den Entschluß gefaßt haben, so finden wir sozusagen alles bereit; es bedarf nur dessen, daß wir uns an dem nächstliegenden Punkte anschließen. Daß der oder jener Einzelne hierbei etwa einen Widerspruch von seiten alter Freunde zu überwinden hat, das ändert ja hieran nichts; denn nicht auf die Missionsarbeit bezieht sich dieser, sondern auf eine kräftige Auffassung des Christenthums überhaupt. Nicht einmal daß der Missionar in dem Volke, unter welchem er arbeitet, Widerstand findet, beeinflußt das Gesagte; denn ganz anders geartet war die Kampfesarbeit, die Paulus zu vollbringen hatte. Eher mag man daran erinnern, daß die christliche Kirche sich selbst erst an ihre Missionspflicht hat gewöhnen müssen; und doch reicht auch dieses Hinderniß, welches bei Paulus auch, aber nur als Nebenmoment an dritter Stelle, vorhanden war, nicht an die von Paulus zu überwindenden hinan.

Sagen wir es mit kurzen Worten, was Paulus that, so ist es einfach dies: er hatte in der Mitte der Weltgeschichte, in der „Fülle der Zeiten" eine neue Zeit einzuläuten. Niemand, auch keiner von den anderen Aposteln, hatte vor ihm

erkannt und übersehen, was Jesus Christus in seiner majestätischen Weisheit vorgezeichnet hatte: das Recht der Heidenwelt. Mit Zittern und Zagen sieht er sich als das Gefäß dieser Erkenntniß. Auf der einen Seite stand Israel als Hüter des Gottesreiches; auf der anderen Seite die Israel feindliche Heidenwelt selbst. Paulus der Israelit hatte die Aufgabe, die Güter des Gottesreiches der Heidenwelt zu erschließen und somit eine völlig neue religiöse Lage für die Menschheit herbeizuführen. Pauli Thun, Ausführung des Werkes Jesu Christi nach der heidnischen Seite hin, die Einführung des Universalismus statt des bisherigen Partikularismus in Sachen der Offenbarungsreligion, ist das größte und folgenreichste Geschehniß der gesammten Weltgeschichte. Dergleichen geschieht nur einmal; nachdem es geschehen ist, ist es eben vollzogen. Es vollzog sich, von dem bedächtigen Zögern der Urgemeinde abgesehen, unter schwerem Kampf nach zwei Seiten hin: nach seiten der in ihren Augen wie Beraubte dastehenden Juden ebenso, ja noch mehr, wie nach seiten der mit dem Gute Israels zu beschenkenden Heiden; für uns ist im ganzen nur der letztere, geringere Theil des Kampfes übriggeblieben. Und es vollzog sich nicht blos in äußerem Thun, sondern auch und noch mehr in der Welt des Gedankens. Die Hauptschlacht wurde geschlagen vor den Thoren von Damaskus; die Hauptarbeit geschah sogleich danach in der dreijährigen Stille zu Arabien. Was nachher geschah, war nur eine Ausführung des im Grundsatz bereits Feststehenden. Als Paulus in Cilicien und vollends in Antiochien hervortrat, da war bereits die Aufgabe seines Lebens in großen Zügen vor seinen Augen vorgezeichnet und somit eigentlich gelöst. Denn klar gedacht und in Gottes Namen kräftig gewollt, ist schon so gut wie gethan.

Hiernach kann Paulus als der Urmissionar nicht gewürdigt werden, wenn wir ihn nicht als einen lebendigen, hochbegabten Menschen voll Geist und Kraft erschauen in den Gegensätzen seiner Zeit. Vorstellen müssen wir uns ihn als den israelitischen Knaben aus frommem Judenhause mitten in der reichbelebten, durch und durch vergötzten Stadt Tarsus; aufwachsend in der Lehre des Gesetzes; früh angefüllt von unverständigen pharisäisch gesinnten Aeltern mit Haß und Abschen gegen das heidnische Wesen ringsum, welche Grundstimmung zu ringen hatte mit lebhaftem menschlichem Interesse an dem Menschlichen im Heidenthum; bald nach Jerusalem gesandt auf die hohe Schule des Rabbinismus; dort unterrichtet in Gamaliel's Schule und eingeführt in jenen Zaubergarten, in welchem verlockend und bezwingend die Worte erklangen: Ein Gott, Gottes Volk, Gottes Gesetz, Verdienst aus Gesetzes Werk und ewiges Leben für Israel allein! Versetzen müssen wir uns in des begabten Jünglings Seele, um ein wenig mitfühlend uns zu erklären, warum der Name Jesu ihn so mit Haß erfüllte, daß er glaubte, man müsse alles zuwider thun gegen Jesu Namen. Dieser Jesus erschien ihm eben wirklich als ein Volksverführer, gekreuzigt nach dem Gesetz als Gotteslästerer, nachdem er des Gesetzes Geltung angeblich nicht geehrt, sondern gemindert, und Israels Recht und Vorrang sammt der Schriftgelehrten Ansehen mit furchtbarem Erfolg untergraben hatte. Dieser Jesus konnte, ja durfte nicht der Messias sein; sonst war Israels Vorrang, so wie die Pharisäer und mit ihnen alle regelrechten Juden ihn sich dachten, vorüber. Und danach mußte Paulus es erleben, daß

dieser Jesus sich ihm als lebend erwies, ihm zeigend, daß er dennoch der Messias sei! Wenn wir uns dieses alles vorstellen, dann werden wir etwas davon ahnen, welch furchtbares Beben durch Sauli Seele vor den Thoren zu Damaskus ging, werden etwas ahnen von der Tiefe der Erfahrung Pauli und von den gewaltigen Realitäten, um welche es sich ihm handelte, werden einstimmen in die Aussage, daß in den drei stillen Jahren zu Arabien Paulus auf seiner eigentlichen theologischen Schule war, und werden danach begreifen, daß es sich für Paulus um nichts anderes handeln konnte, als seinerseits den Heiden das Evangelium zu bringen. So betrachtet, sehen wir ihn hinziehen durch die Welt des klassischen Alterthums; so bewundern wir seine Kraft und seine Weisheit auf dem Areopag zu Athen; so erkläre man sich sein unaufhaltsames Streben nach Rom und nach Spanien. Wir werden dann die Majestät des an Luther's Bekenntniß zu Worms erinnernden, nur viel gewaltigeren Wortes 1 Kor. 9, 16 inne: Nothwendigkeit ist mir auferlegt; wehe mir, wenn ich nicht predige.

Solche geschichtliche Betrachtung, ist sie nur verbunden mit herzlicher Ehrerbietung und lebendiger Frömmigkeit, schafft uns die richtige Verfassung angesichts der Arbeit Pauli. Sie ist geeignet, uns jene rechte Begeisterung zu geben, die wir zu allem unserem Thun brauchen. Erst nämlich beschauen wir dann des Apostels Thun wie das eines Menschen, der uns persönlich nichts angehe. Wir freuen uns seines Geistes, seiner Kraft. Dieses Beschauen macht uns Herz und Seele frei, warm und weit. Da nun regt sich in uns nicht blos der Wunsch, ähnliches zu thun, nicht blos die Frage, wie fange ich es an; nein, auch die Kraft dazu. Dies beweist uns das in uns erwachende Gefühl, ihm innerlich verwandt zu sein, und, nur eben unter anderen Umständen, ähnliches zu vermögen. Lebt doch in uns derselbe Geist, haben wir doch denselben Herrn, ist doch Pauli Gott auch unser Gott! Gesichert aber sind wir bei solcher Betrachtung vor der Gefahr und Versuchung unreifen Nachahmens. Jeder Versuch blosen Kopirens ist ja gegenüber dieser freien, kraftvollsten Heldengestalt der Geschichte aussichtslos. Gerade wenn wir ihn recht verstanden haben, wissen wir das ganz genau. Um ihm nachzuahmen, müßten wir doch auch seinen Geist ihm nachbilden. Dieser sein Geist aber machte ihn frisch, fromm, fröhlich, frei, tapfer, kühn, nicht am Buchstaben hangend und nicht eitler Ehre geizig. Haben wir diesen Geist nicht, so hilft alles Kopiren nicht. Haben wir ihn aber, diesen Geist, von dem er selbst sagt, wo des Herrn Jesu Geist sei, sei Freiheit, so begehren wir des Nachahmens nicht. Vielmehr wissen wir dann mit Paulus, daß die Ur- und Grundbedingung aller Missionsarbeit ist eine fröhliche zuversichtliche Gewißheit der Gemeinschaft mit Gott durch Jesum Christum. Wer diese nicht hat, kann nicht Mission treiben, und von dem sollte man solches auch nicht verlangen. Wer sie hat, muß Mission treiben, oder vielmehr: wer sie hat, treibt Mission, treibt Gottes Werk, so oder so, an den Heiden aber direkt oder indirekt. Nach dem Grade unserer Gewißheit wird sich auch unsere Betheiligung richten. Doch mag man auch nöthigen, theils weil wir auch als Christen noch träge sind, theils weil die Berufslage nicht bei allen gleich ist. Nur bedenke man, wie wenig der Apostel eigentlich zur Missionsarbeit nöthigt. Er freut sich mit jubelnder Freude der Theilnahme seiner lieben Philipper; er

stärkt die Liebesbande unter allen Gemeinden; er treibt eifrig zur Kollekte, aber nicht einmal für die Heiden, sondern nach Jerusalem: das ist alles, was er in dieser Richtung thut! Aber freilich: hinter ihm stand dennoch eine große freiwillige Schar. Trotzdem dürfen wir ihm auch hierin nicht unbedingt nachahmen. Denn dies eben ist ihm eigenthümlich, daß er in seiner Arbeit nach dem Vorbilde seines Meisters die Kelter sozusagen allein tritt. Er freut sich liebevollen Antheils an seinem Ergehen und Arbeiten; er pflegt die christliche Gemeinschaft; aber wo sie ihn verläßt, da zieht er seine Straße allein und wankt dennoch nicht. Und hierin ist er uns doch wieder anfeuerndes Vorbild. Denn etwas von dieser Kraft zum Tragen der Einsamkeit muß freilich wol jeder Missionar kennen, jeder Missionsleiter, jede Missionsgesellschaft, jede missionirende Gemeinde, jeder missionirende Christ. Aber dies müssen wir schon als Christen; und die apostolische Einsamkeit kann dabei doch nur als Vorbild, nicht als erreichbar gelten.

Nach dem allen dürfen wir sagen: wollen wir im Sinn und Geiste Pauli Mission treiben, so müssen wir vor allem um seinen Geist bitten, müssen danach trachten, daß wir dessen recht fröhlich gewiß und getrost werden, daß wir einen gnädigen Gott haben durch Jesum Christum und also Friede und Freude für Zeit und Ewigkeit, und somit ein festes, gewisses Herz. Ohne dies gibt es nur eine ängstliche, eine matte Missionsarbeit und keine rechte Missionsfreude; es gibt dann ein Missionswerk mit Verdienstgedanken, ein todtgeborenes Kind. Jedenfalls sind dann nur zu bald, mit Gideon zu reden, „derer zu viele, die mit uns sind". Gott kann ja auch Todte lebendig machen und findet Leben, wo Menschenaugen Tod sehen; oft aber ist es gewiß auch umgekehrt. Es ist in unseren Tagen schwer, die eben beschriebene echt evangelisch-paulinische Verfassung zu gewinnen; in den Tagen starken Weltsinns einerseits, in den Tagen des Anglikanismus, Methodismus und Pietismus andererseits. Aber möglich ist es doch, und einfältig Bitten hat noch immer die Verheißung der Erhörung. Und man sollte meinen, niemand sollte fähiger und freudiger sein zur Missionsarbeit, als wer von Luther gelernt hat, wie des Apostels Paulus Freudigkeit auf deutschem Boden sich ausnehme.

Es bedarf nun noch dessen, daß wir mit einigen Strichen Pauli Verfahrungsweise kennzeichnen. Wo uns eine so klare Grundlage und eine so meisterlich gefestigte und durchgearbeitete Persönlichkeit wie hier entgegentritt, da erwarten wir von vornherein und finden im ganzen wie im einzelnen schwungvolle Begeisterung gepaart mit einsichtsvoller Klarheit und ruhiger Festigkeit. Da Paulus wußte, daß sein Beruf ihn zu den Heiden weise, so ließ er die Arbeit an den Juden beiseite, und verschmähte sogar nicht das Mittel eines ausdrücklichen Vertrags hierüber mit den Uraposteln. Das bezügliche Document im 2. Kapitel des Galaterbriefs hat bekanntlich den Theologen der Tübinger Schule viel Noth gemacht, und noch jetzt findet sich die Mehrzahl der Exegeten nicht recht aus den Schwierigkeiten heraus. Wo die Apostelgeschichte Paulum bei den Juden in der Synagoge zeigt, da soll sich nach ihnen Lukas geirrt haben. Wir unsererseits staunen je länger je mehr über die Oberflächlichkeit der bezüglichen Aussagen und finden die Lage ungemein einfach. Die Scheidung von Gal. 2 war einfach eine solche des Berufs. Paulo wurde dort nicht verboten, sich hier und da auch

gelegentlich der Juden anzunehmen, und den anderen Aposteln wurde das Gebiet der Heiden nicht verschlossen. Aber jeder sollte sich in erster Linie an das ihm zunächst zugewiesene Gebiet halten. Und vor allem: die beiden Theile überließen gegenseitig einander die prinzipielle wie die praktische Bearbeitung des betreffenden Gebietes. Insbesondere erklärten die Urapostel, daß sie die Arbeit an den Heiden nicht zu übersehen und das dort Nöthige nicht zu bestimmen vermöchten, während von Paulus hinsichtlich der Juden natürlich nicht ganz das Gleiche galt. Noch mehr: überall wo eine Synagoge oder sonst eine jüdische Gemeinschaftsstätte in einer heidnischen Stadt bestand, da konnte Paulus gar nicht anders: er mußte bei den Juden zu wirken beginnen. Denn das Heil kommt von den Juden und um den Messias Israels handelte es sich; das mußten ja die Heiden wissen. In der Synagoge fand er auch die empfänglichen Heiden, und um die Synagoge sammelten sich je und je weitere theilnehmende Kreise. Wie sich nun auch die Juden verhielten, nahmen sie Paulus auf oder wiesen sie ihn ab, vielleicht mit Tumult: jedenfalls fand er von dort aus den Weg zu der Heiden Ohr. Alle entgegenstehenden Behauptungen beruhen auf mangelhafter Kenntniß und Beurtheilung der Sachlage. Es war der einzig richtige, der gewiesene Weg. Und Paulus ist der Meister der gewiesenen Wege.

Dem oberflächlichen Beobachter erscheint Paulus leicht als rasch, stürmisch, wo nicht hitzig. Aber seine Briefe zeigen ihn in Gemeinschaft mit der Apostelgeschichte eher als vorsichtigen, systematisch verfahrenden Feldherrn. War er doch körperlich leidend, und im Zusammenhang damit oftmals seine Seele voll Bebens, voll Furcht und Zitterns. Und schier übermenschlich war seine Aufgabe. Da galt es vorsichtig zu sein. Darum sehen wir ihn nach der Erschütterung von Damaskus erst drei Jahre in Arabien in der Stille zubringen, um die Wunden seines Herzens auszuheilen und seine Theologie umzudenken in ernsterem Durchforschen der H. Schrift. Dann erst, aber dann vor allem stellte er die persönliche Fühlung mit der Urgemeinde zu Jerusalem her. Hierauf sammelt er in unscheinbarer stiller Arbeit die ersten Erfahrungen auf dem Boden seiner Heimat Cilicien und des benachbarten Syriens, um schließlich dem Ruf des Barnabas nach der Großstadt Antiochien Folge zu leisten. Von nun an beginnt die Arbeit im größeren Maßstabe, aber mit gleicher Umsicht. Das völlige Gelingen des ersten Versuches der Bildung einer heiden-christlichen Gemeinde zu Antiochien bietet ihm den festen Ausgangspunkt. Von hier aus geht er vor, so lange er im Morgenlande arbeitet; hierher kehrt er je und je zurück. Großes Gewicht legt er dabei auf die richtige Beziehung zu der jerusalemer Urgemeinde. Schiedlich, friedlich: das ist sein Gedanke. Nicht falsche Abhängigkeit; aber um Gottes willen auch kein Zwietrachtsfeuer! Erst nach Beilegung aufgetauchter Mißverständnisse geht er zu größerem Thun vor. Denn nicht anders operirt er, ein großer Stratege, als mit gedecktem Rücken; wo hinter seinem Rücken ein Feuer brennt oder auszubrechen droht, da wird ihm bange, und er ruht nicht, bis er es gelöscht oder im Keime erstickt hat. Inzwischen hat er jedoch bereits den Kreis seiner Arbeit erweitert. Wiederum ganz vorsichtig und systematisch in buchstäblicher Kreiserweiterung: im Süden nimmt er das durch den Cyprioten Barnabas an die Hand gegebene Cypern

hinzu, im Norden das Gebiet des Taurus. Diesen Kreis nun gedachte er auf der zweiten größeren Reise durch Hinzufügung der nächsten kleinasiatischen Gebiete abermals zu erweitern. Da aber wird ihm unterwegs klar, daß er dem neuen Kreise einen größeren Halbmesser geben darf, da keinerlei innere Gefahr droht; und so ergibt sich der Weg nach Macedonien und durch Griechenland bis Korinth. Die s. g. dritte Reise gilt einfach der Befestigung der so gewonnenen Position und damit dem vorläufigen Abschluß der orientalischen Hälfte seiner Arbeit. Nur dessen bedarf es nun noch, die letzten Mißverständnisse zwischen ihm und der Urgemeinde beizulegen: dies geschieht auf seiner Worms-Reise, der letzten Reise nach Jerusalem. Von da aus ergeben sich ihm die letzten Ziele seines Wirkens: Rom und Spanien.

Ueberall ist sein Verhalten klar darauf abgestellt, Gemeinden zu gründen und im Bestand zu erhalten (nicht aber selbst als ein pastor loci zu pflegen) und mit der Einen großen Gemeinde innerlich zu verbinden, als deren Beauftragten er sich selbst bei aller Unmittelbarkeit seiner Sendung wußte. Auf die Einzelnen als solche kam es ihm nicht an. Eben dieser Umstand wird leicht von einem flüchtigen Beschauer nicht recht gedeutet. Es kann scheinen, als ob der Apostel nur eben aufs Gerathewohl hin gepredigt habe. Wirklich sind hier und da Unverständige auf den Einfall gekommen, wir müßten auch wie Paulus durch die Welt ziehen von Ort zu Ort. Nein, das Gegentheil ist paulinisch. Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern der Ordnung und des Friedens. Paulus wußte bestimmt, daß er seinen Beruf für sich allein habe, und er war nicht gewillt, ihn mit anderen zu theilen, noch gar zu vererben. Dieser Beruf wies ihn eben an, als ein Herold das Evangelium unter die Heiden zu tragen „bis an die Enden der Erde" (Apg. 1, 8). Dies war einmal nöthig, und nachher nicht mehr einer Wiederholung fähig; denn nach Pauli Auftreten floß das Wasser des Gotteswortes von den Brunnenstätten aus, die Paulus gegründet, in den Boden. Sein Beruf gab ihm aber dabei einige bestimmte Sätze an die Hand. Einmal daß er sich lediglich an die großen Städte, ja die Großstädte halten müsse. Weiter dies: im allgemeinen nicht zu taufen; denn „ich bin nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkündigen". Sodann: überall, wo ich bei richtiger, weiser Verfolgung meines Weges hinkomme, da soll mir niemand meinen Beruf streitig machen, denn dieser Beruf ist ein universaler. Insbesondere: vorsichtig sein im Wandel, und allerlei Vorwürfe, wie Habsucht u. dgl. womöglich von vornherein durch Meidung des Scheins abschneiden. Wo aber dennoch hämische Verunglimpfung, Neid und Mißgunst, noch dazu im Dienste falscher Lehre, sich gegen mich erhebt, da ziemt sich um so mehr nicht Bescheidenheit, sondern da muß ich mit allem Nachdruck meine Person und meine Arbeit vertheidigen; denn in meiner Person wird mein Amt und in meinem Amte das Evangelium verunglimpft. Endlich viertens: auf dem Gebiete evangelischer Arbeit gehe es überall nach der Regel „Nicht in fremden Mühen". Nur nicht in fremde Gebiete eindringen! Dies litt auf Paulus selbst zunächst kaum Anwendung. Denn, wie schon gezeigt, das Gebiet der Judenmission überließ er anderen; der Bereich der Heidenmission aber war sein eigenster. Dennoch wandte er jenen Satz auch auf sein Thun an. Wo etwa, wie in Rom oder in Kolossä, sich ohne sein direktes Zuthun eine Gemeinde zu bilden begonnen oder

schon gebildet hatte, da zieht er wol auch diese gegebenenfalls in den Bereich seiner Interessen, macht sie zum Stützpunkt weiterer Arbeit und betont seine indirekte Vaterschaft, thut dies aber in einer so vollendet urbanen Weise, daß jedes Wort seine Hochachtung vor fremder Arbeit ausdrückt. Mit um so größerem Rechte weist er andererseits den frechen Eindringlingen in Galatien und Korinth die Thür.

Mit dem bisher Gesagten sind wir sozusagen im Kreise um den eigentlichen Kern des Verfahrens Pauli herumgegangen, obwol wir seiner Bloßlegung schon hier und da nahe waren. Als diesem Kern ganz nahe liegend möchten wir nun bezeichnen: eine ungemein tiefe Ehrfurcht vor dem Gewissen jedes Menschen, seinem eigenen wie demjenigen seiner Nächsten, als den Kern selbst aber das Bewußtsein, die Gewißheit seiner Gemeinschaft mit Gott durch Christum. Es hat etwas Ergreifendes, im ganzen wie im einzelnen seine Gewissenhaftigkeit und seine Schonung fremder Gewissen zu beobachten. Man weiß ja, daß gerade Paulus, und zwar in hinreißend schöner und in durchschlagender Weise, den Begriff des Gewissens, und somit des christlichen Bewußtseins in die christliche Anschauung nach Jesu Vorzeichnung eingeführt hat. Seine Gedanken sind dabei etwa diese: Gleichwie ich selbst viele Jahre Zeit gebraucht habe, um meine Augen an den Glanz des neuen Lichtes, und meine Brust an die frische freie Luft des Evangeliums zu gewöhnen, so auch muß ich anderen Zeit lassen und Zeit schaffen. Ebendeshalb ist es nöthig, die Judenchristen und die Heidenchristen ein wenig getrennt und einen jeden der beiden Theile seinen eigenen Weg gehen zu lassen. Die Christen aus den Juden mögen immerhin, wenn sie unter sich sind, sich nach Möglichkeit nach dem Gesetze Mose's richten, wie Petrus und besonders Jakobus. Ist doch dieses Gesetz ihnen durch viele Jahrhunderte ein Heiligthum gewesen, und sie hangen daran mit großer Liebe; ja, ihr Gewissen ist vielfach daran gebunden. Es ist Ausdruck volksthümlicher Sitte und muß insofern geschont werden. Deshalb sollen auch die Christen aus den Heiden ihnen nicht durch liebloses zur Schau tragen von Ungebundenheit unnöthigen Anstoß geben. Aber nun gilt das Gleiche auch auf der anderen Seite. Der Judenchrist muß schon für sich allein Vorsicht üben, daß er nicht an der Hand dieses Gesetzes wieder in Verdienstgedanken verfalle; thut er dies, so ist auch für ihn das Gesetz vom Uebel. Ganz mißlich ist es aber, wenn solche Gesetzesgedanken gar auf das heidnische Gebiet übertragen werden. Wenn beispielsweise Petrus und Barnabas inmitten der heidenchristlichen Gemeinde zu Antiochien anfangen jüdisch zu leben, so hat das die Bedeutung der Ausübung eines Zwanges. Jene Heidenchristen fürchten dann nämlich nur Christen zweiten Ranges zu sein und verfallen wol gar auch auf jüdisches Wesen. Das wäre aber ein verhängnißvoller Irrweg. Die Christen aus den Heiden geht ja das mosaische Gesetz sozusagen gar nichts an. Es ist nie ihr Gesetz gewesen und soll es nie werden. Vielmehr, so wie der Christ aus Israel mit seiner heiligen Geschichte sich allmählich auseinandersetzen muß, so nun auch der Christ aus den Griechen, Römern ꝛc. mit der seinigen. Muß der Judenchrist allmählich die Angst und die Verdienstvorstellung los werden, so der Heidenchrist den Götzendienst mit seinen Anhängseln, die Ungebundenheit in geschlechtlicher Hinsicht, die Habsucht, die Lieblosigkeit und anderes mehr. Für jeden Christen ist der Uebergang aus

dem Alten zum Neuen ein Uebergang vom Eitlen zum lebendigen Gott; aber durchaus verschieden ist die Form des Uebergangs bei Heiden und Juden. Also vermenge man nicht beide Gebiete! Hier wie dort handelt es sich ja um die Gewinnung und Darstellung der Gemeinschaft von Menschen mit Gott durch Jesum Christum. Was aber hätte es nun für Werth, wenn ein geborener Heide unverstandene jüdische Formen hinübernehme? Damit würde er nur sein Gewissen unnöthig beschweren. Nein, nach eigenen Denk- und Willensgesetzen muß er die eigene Erfahrung durcharbeiten, muß er das eigene, das hellenische und das römische Leben allmählich umgestalten.

So sehen wir nun Paulum ausgehen auf die Bildung einer neuen christlichen Sitte. Nirgends sehen wir ihn mit jüdischen Geboten kommen; selbst die zehn Gebote handhabt er nie wie Dekrete. Den Sabbat, den unverständigerweise die christliche Gegenwart hier und da an die Stelle des Sonntags setzen möchte, läßt er völlig beiseite. Keinerlei Gesetz treibt er. Sondern sein Ausgangspunkt ist und bleibt die Gewißheit der Gottesgemeinschaft. Ihr seid heilig, ihr seid, ob Hellenen oder Römer oder Juden oder Scythen, Menschen Gottes und habt den heiligen Geist! Nun bewährt was ihr seid, nun zeigt was ihr habt! Als bestimmte Menschen in bestimmter Lage und in bestimmter Beziehung zu Gott findet ihr die Forderungen Gottes in euch: diese lernt einhalten! Nur nicht παρὰ φύσιν und ebensowenig wider den heiligen Geist, der in euch ist!

So ist Paulus beides zugleich: frei und treu, ein Mann des kühnsten Fortschrittes und ein Mann des gewissenhaftesten Konservatismus. In politischer und socialer Hinsicht ist Paulus schlechthin konservativ, ein Verehrer der Geschichte. Denn in der Geschichte sieht er Gottes Führung. So begreift sich nebenher seine meisterliche Handhabung der Formen des Anstandes und guten Tons. Denn sein Verhalten ist überall das des gebildeten und feinen Mannes jener Zeit. Eben weil das Evangelium bestimmt war, eine Umwälzung zu bringen ohnegleichen, ebendeshalb verweist er je und je die Einzelnen auf die gewiesenen Wege und an die vorhandenen Faktoren und Instanzen! Nur nicht aus der Schule laufen, nur kein bloser Schein und keine Schablone, nur keine Ueberstürzung, keine äußere Revolution! Von innen heraus geht aller wahre Fortschritt! Ein jeder bleibe bei dem, was ihm Gott befohlen, und warte, ob diese oder jene Bande sich ihm von innen heraus lösen!

Brauchen wir noch zu betonen, welche Fülle von Gesichtspunkten sich hiernach aus der Anschauung der Arbeit Pauli je und je ergibt? Es ist kurz gesagt: alle Treibhausarbeit ist durch und durch unpaulinisch. Alles nervöse Hasten, alles unverstandene und unverständliche Treiben von einzelnen Leistungen ist völlig wider Paulum. Allem berufslosen Thun, allem Methodismus ist Paulus von Grund seiner Seele gram, walte er nun hier oder draußen bei den Heiden.

Beiträge zur Biographie der Hildegard von Bingen O. S. B., sowie zur Beurtheilung ihrer Visionen.

Von F. W. E. Roth.

Ueber das Leben Hildegard's erschien von J. Ph. Schmelzeis im J. 1879 als Jubelschrift ein ziemlich ausführliches Buch: „Das Leben und Wirken der h. Hildegardis, nach den Quellen dargestellt. Nebst einem Anhang Hildegard'scher Lieder mit ihren Melodien" (Freiburg i. Br. 1879). Trotz recht wackeren Bemühens seitens des Verfassers ist dieses Buch jetzt theilweise veraltet, da Kardinal Pitra's „Analecta sacra" VIII, 1882 eine solche Fülle von Stoff gebracht haben, daß ganze Kapitel der Umarbeitung bedürfen. Dieses bedeutungsvolle Material zu verwerthen, die Lücken in Schmelzeis' Buch auszufüllen und kritische Einzelheiten festzustellen, sowie auch einen Versuch der Lösung des religionsgeschichtlichen Problems der Visionen Hildegard's zu geben, ist Zweck der nachstehenden Arbeit, und bin ich der Literatur über Hildegard sowie der ganzen Frage seit 1880 nachgegangen.

1. Hildegard bis zum Einzuge auf Rupertsberg.

Hildegard ward im J. 1098—99 aus edlem Geschlechte an der Nahe geboren.[1] Ihre Aeltern waren Hildebert und Mechtildis,[2] ihr Vater stand als Dienstmann bei den Grafen von Spanheim. Die Geburt Hildegard's zu Böckelheim oder aus dem Geschlechte der Grafen von Spanheim läßt sich nicht nachweisen. Die Familie war eine zahlreiche, Hildegard das zehnte Kind.[3] Ihre Brüder waren ein Domkanonikus und Kanonikus von St. Stephan in Mainz,[4] sowie Hugo, Kantor am Dom in Mainz, Erzieher des späteren Bischofs Radulf von Lüttich.[5] Alle diese starben vor Hildegard.[6] Ihre Neffen waren Wescelinus, Propst von St. Andreas in Köln, sowie der kölner Kanonikus Gillebert, der dem Wescelinus in der Würde nachfolgte.[7] Hildegard's Aeltern waren gottesfürchtige Leute,[8] die dem Kinde eine fromme Erziehung gaben. Dieselben sollen das Kind bereits nach der Geburt gleichsam als Zehnten Gott aufgeopfert haben.[9]

Hildegard war von Jugend auf schwächlich und kränklich, was sich bis in ihr Alter fortsetzte. Als fünfjähriges Kind zeigte sie die Gabe der Vision, sodaß

---

1) Factum est in millesimo centesimo quadragesimo primo filii dei Jesu Christi incarnationis anno, cum quadraginta duorum annorum essem etc. Scivias I, praef. Igitur in sexagesimo primo etatis mee anno, qui est millesimus centesimus quinquagesimus octavus dominice incarnationis annus etc. Pitra, „Analecta", p. 8. Ebenso im Liber divinorum operum praefatio, Migne 197. 741. Die Angaben bei Pitra p. 407 und 435 sind runde Zahlen, desgleichen Vita II, 16; die Angabe der Annales Disibodenbergenses zu 1136 für 1104 ist geradezu falsch.

2) Vita I, 2. 3) Pitra p. 408. 4) Pitra p. 578, 579.
5) Pitra p. 579. 6) Pitra p. 578. 7) Pitra p. 581.
8) Pitra p. 407. 9) Pitra p. 408.

die erstaunten Aeltern sie dem Kloster bestimmten. Auf dem Disibodenberge hatte sich Anfang des 12. Jahrhunderts wiederum ein Benediktinerkloster erhoben. Jutta, die Tochter des Grafen Stephan,[1] und Schwester des Grafen Megenhard von Spanheim hatte um eben diese Zeit eine Klause daselbst bezogen.[2] Die Aeltern Hildegard's hatten von dem frommen Leben Jutta's gehört und trugen derselben ihr Anliegen, Hildegard dem geistlichen Leben zu bestimmen, vor. Diese willigte zum Eintritt in die Klause ein.[3] Als achtjähriges Kind ward Hildegard im J. 1106 oder 1107 in Jutta's Klause aufgenommen. Mit ihr fand damals Aufnahme eine andere Jutta, edlen aber niedereren Geschlechts als Jutta selbst und deren Nichte. Dieselbe ward Dienerin der Klause.[4] Die Klause selbst stand unter dem Benediktinerkloster Disibodenberg, worin am 30. Juni 1108 Abt Burkard vom Jakobsberg bei Mainz den Grundstein zur Kirche gelegt, und ward um 1112, als sich mehr Novizen zum Eintritt meldeten, zu einem Benediktinerinnenkloster erweitert,[5] sodaß Disibodenberg ein Doppelkloster dieses Ordens ward.

Hildegard erhielt von Jutta die damals in den Benediktinerinnenklöstern übliche geistige Ausbildung durch Erlernung der lateinischen Sprache, des Gesangs und Spiels auf der Harfe. Als Hildegard das zur Einkleidung übliche Alter erreicht, ward sie als Nonne aufgenommen. Jedenfalls geschah dies erst nach 1112, als sich die Klause zum Kloster erweiterte. Hildegard stand damals im Alter von 13—14 Jahren. Ihre Weihe nahm der Bischof von Bamberg vor.[6] Ihre Visionen setzten sich unablässig fort. Welchen Antheil ihre Meisterin Jutta daran nahm, steht nicht fest, jedenfalls verkannte sie deren Bedeutung nicht.

Am 9. November 1136 starb Abt Folkard vom Disibodenberg; ihm folgte als Abt Kuno nach, der am 27. December 1136 vom Erzbischof Adelbert von Mainz geweiht wurde. Kurz darauf, am 22. December 1136, starb auch die Meisterin Jutta, nachdem sie dem Nonnenkloster 24 Jahre lang vorgestanden,[7] und ward im Kapitel beerdigt.[8] Hildegard war damals 37 bis 38 Jahre alt. Als Jutta geschieden, befand sich unter der von ihr geleiteten Genossenschaft keine, die an Verdiensten und heiligem Wandel vorzüglicher gewesen wäre als Hildegard. Daher ward auch keine würdiger erachtet, ihre Nachfolgerin zu werden. Durch einmüthigen Beschluß der Schwestern ward sie zur Meisterin trotz ihres Widerstrebens gewählt und nahm auf Geheiß des Abtes Kuno und auf Bitten der Ihrigen die Würde an.[9] Dies fand Ende 1136 oder Anfang 1137 statt. Ob Erzbischof Adelbert sie zugleich mit Kuno weihte, steht dahin. Der übernommenen Würde suchte Hildegard durch erhabenen Wandel und Mäßigung gegen

1) Bei Pitra p. 408 heißt sie Tochter des Grafen von Spanheim, da hierunter Stephan verstanden sein dürfte.

2) Pitra p. 409. 3) Pitra p. 409. 4) Pitra p. 410. 5) Pitra p. 411.

6) Pitra p. 435. Hildegard sandte später den von dem „Bischof" erhaltenen Kranz dem h. Gerlach. Vgl. Acta sanctorum, Jan. I, 309, § 8.

7) Pitra p. 411.

8) Pitra p. 411: in medio capitulo etc.

9) Pitra p. 411. Doch ist daselbst jedenfalls: Magistra de medio rapta zu lesen.

die Untergebenen in jeder Beziehung gerecht zu werden.[1] Ueber ihre speciellen Amtshandlungen als Meisterin wissen wir vorerst nichts.

Hildegard hatte bisher ihre Visionen verschwiegen und wol nur ihrer Meisterin Jutta darüber Mittheilungen gemacht. Um das J. 1140 regte sich in ihr der Drang, dieselben zum Nutzen der Mitwelt aufzuzeichnen. Aus Scheu vor der Welt widerstrebte sie diesem inneren Drange lange, und das streitende Gefühl bildete sich zum Seelenleiden aus, das sie aufs Krankenlager warf. Endlich siegte der innere Drang, die Visionen aufzuschreiben. Hülfe fand Hildegard an einer edlen Nonne Richardis, sowie an dem Kaplan und Beichtvater des Klosters Volmar, welcher ihre Gesichte prüfte und anerkannte. Auch Abt Kuno erfuhr hiervon, sowie von den Anfängen des Scivias. Mit Hildegard und Volmar sah Kuno die Gesichte Hildegard's für übernatürliche Wirkungen an. Er sandte oder brachte, angeregt von der ungewöhnlichen Sache, die Anfänge des Scivias zum Erzbischof Heinrich von Mainz, damit dieser mit seinem Klerus die Schriften prüfe.[2] Hildegard begann das Scivias nach ihrer Angabe im J. 1141 in ihrem dreiundvierzigsten Lebensjahre; Erzbischof Heinrich bestieg 1142 den erzbischöflichen Stuhl. Zur Vorlage in Mainz mußten Theile des Scivias beendet und reingeschrieben sein, sodaß die Vorlage in Mainz frühestens 1143 stattfand. Auch in Mainz war man von dem übernatürlichen Ursprunge der Visionen überzeugt und ließ es jedenfalls an Aufforderungen zur Weiterarbeit nicht fehlen. War es nun vor oder nach dieser Uebermittelung der Scivias-Anfänge, Hildegard hatte um diese Zeit Gelegenheit, den Erzbischof Heinrich zu sehen, da derselbe 1143 auf dem Disibodenberg die fertig gewordene Kirche des Männerklosters weihte und jedenfalls, wenn die Weihe nach der Ueberreichung der Scivias-Anfänge stattfand, die Gelegenheit nicht vorbeigehen ließ, Hildegard persönlich zu sehen.

Am 1. November 1146 weihte Erzbischof Heinrich die Marienkapelle zu Disibodenberg, worunter jedenfalls die Kirche des Nonnenklosters zu verstehen ist, ein; auch dürfte damals der Leib der h. Jutta aus dem Kapitel in diese Kapelle übertragen worden sein.[3] Wenn nicht bereits 1143 eine Begegnung Heinrich's mit Hildegard stattgefunden, ist dieselbe für diese Gelegenheit vorauszusetzen. Jedenfalls nahm der Erzbischof die Gelegenheit wahr, seine Kenntniß über Hildegard und deren Visionen persönlich durch Befragen zu vermehren. Das Resultat muß ein sehr günstiges gewesen sein, da Heinrich bei erster Gelegenheit sich für Hildegard verwendete.

Was die Beziehungen des Papstes Eugen III. zu Hildegard betrifft, so berichtet die Lebensbeschreibung der letzteren von einem Beglückwünschungsschreiben Eugen's an Hildegard, worin er derselben erlaubte, alles zu verkünden, was ihr durch Visionen zutheil werde, und dasselbe aufzuschreiben.[4] Jedenfalls ist dieses Schreiben und der uns noch erhalten gebliebene Brief Eugen's an Hildegard identisch. Eugen's Brief hat den Charakter einer Beglückwünschung zu der ihr gewordenen Begnadigung und spricht zugleich den Wunsch aus, daß dieselbe diese

1) Pitra p. 412. 2) Vita I, 4. Pitra p. 436.
3) Pitra p. 411. 4) Vita I, 5. Pitra p. 436.

Gnade bewahre und alles, wovon sie im Geiste merke, daß sie es kundthun solle, mit Klugheit verkünde.[1] Das ist jedenfalls nichts anderes als die Erlaubniß, alles zu verkünden und aufzuschreiben. Diese Annahme ist natürlicher als die eines zweiten (früheren) verlorenen Schreibens Eugen's an Hildegard.

2. Hildegard als Meisterin des Rupertsbergs.

Durch Hildegard's Ruf mehrte sich der Konvent auf dem Disibodenberge bald.[2] Namentlich scheint dies stattgefunden zu haben, als die Anfänge des Scivias die Anerkennung des Erzbischofs von Mainz gefunden, um 1143 bis 1146. Das disibodenberger Nonnenkloster war jedenfalls seiner Anlage nach klein und nicht besonders dotirt, um für Unterkommen und Lebensunterhalt der wachsenden Genossenschaft auch in der Folge genügen zu können.[3] Hildegard sah sich daher nach einem passenderen Platze um, den sie an dem Rupertsberg bei Bingen fand. Die disibodenberger Mönche sträubten sich anfangs gegen die Uebersiedelung Hildegard's auf den Rupertsberg. Die Gründe sind unbekannt. Jedenfalls kam auch in Betracht, daß die Ansiedelung auf dem Rupertsberg erst neu begründet werden mußte, der ausziehende Konvent der Nonnen hierbei Vorschub seitens der Mönche bedurfte, und die Ansiedelung auf dem Disibodenberg, wenn auch beschränkt, doch eingerichtet war. Um den Wegzug an höherer Stelle sanktioniren zu lassen, ging die Mutter der Nonne Richardis, eine edle Markgräfin, nach Mainz zum Erzbischof Heinrich und theilte diesem sowie dessen Klerus die Sache mit. Heinrich stimmte bei.[4] Dies war jedenfalls die Veranlassung, daß Abt Kuno und die disibodenberger Mönche dem Wegzuge kein Hinderniß mehr bereiteten. Heinrich war Kuno's Vorgesetzter; dieser hatte früher den Erzbischof um dessen Urtheil über Hildegard's Scivias-Anfänge befragt, mußte demnach auch jetzt dessen Ansicht anerkennen. Ob Erzbischof Heinrich weitere Schritte bei Abt Kuno für Hildegard that, ist unbekannt; vielleicht bedurfte es der Weisung Heinrich's gar nicht, Kuno umzustimmen, nachdem dieser des Erzbischofs Denkungsart erfahren.

Unterdessen waren jedenfalls die nöthigen Wohnungen auf dem Rupertsberg hergerichtet und die vernachlässigte Kapelle wiederhergestellt worden. Hildegard siedelte frühestens im Spätjahr 1147 nach dem Rupertsberg über.[5] Jedenfalls hatten die disibodenberger Mönche für Herrichtung der Wohnungen das Ihrige gethan. Die Sage berichtet, Hildegard habe mit eigenen Händen einen Brunnen graben helfen. Die näheren Abmachungen zwischen Kuno und Hildegard sind unbekannt; nach der Urkunde des Erzbischofs Arnold von Mainz vom 22. Mai 1158 hatte Kuno für das dem Disibodenberg überlassene Stiftungsgut des Nonnenklosters acht Mansus an verschiedenen Orten ausgetauscht.[6] Diese Aus-

---

1) Ep. I. 2) Vita I, 6. 3) Vita I, 6.

4) Vita II, 22 (sehr undeutlich von Godfrid-Theoderich ausgedrückt).

5) Für das J. 1147 spricht das Güterverzeichniß des Rupertsberges in Beyer, „Mittelrheinisches Urkundenbuch", II, 266. Die Zahl 30 als Jahre des Aufenthalts auf dem Rupertsberg ist runde Zahl. Jedenfalls führte Hildegard den Umzug vor dem Winter aus.

6) Das Stiftungsgut des Nonnenklosters war das Dorf Nuwenkirchen mit Kirche, Zehnten und Gut, ein Geschenk des Grafen Megenhard von Spanheim; „Mittelrheinisches Urkunden-

einandersetzung hatte jedenfalls bereits um 1153 stattgefunden,[1] war aber 1155 noch nicht vollzogen, vielleicht nicht einmal verbrieft worden. Ende Juni 1155 wandte sich Hildegard an Abt Kuno wegen dieser Sache. Derselbe war damals krank und starb kurz darauf (2. Juli 1155). Ihm folgte Abt Helinger, unter dem die obige Vereinbarung durch Erzbischof Arnold zu Stande kam (1158). Um das J. 1155—56 war Hildegard schwer krank und dem Tode nahe. Ihre Lebensbeschreibung spricht von einem weiteren Gange nach dem Disibodenberg, der, wenn die Sache feststeht, wol andere als weltliche Zwecke gehabt hatte.

3. Hildegard's letzte Lebenszeit.

Um das J. 1173 hatten sich in Mainz Katharer gezeigt, gegen welche der Domklerus auftrat. Da demselben bekannt geworden, daß Hildegard eine Schrift gegen die Katharer verfaßt hatte, wendeten sie sich an dieselbe und baten um solche.[2] Hildegard gewährte dieses und sandte ihre Schrift, eine Antwort auf einen Brief der h. Elisabeth von Schönau an dieselbe über die Katharer, welcher 1163 geschrieben, aber allgemeiner Art ist.[3]

Um das J. 1174 (Sommer?) trat Wibert, Mönch zu Gembloux, mit Hildegard in Briefverkehr. Derselbe bat um Aufschluß über ihre Gesichte und legte derselben mehrere hierauf bezügliche Fragen vor. Wibert fragte in seinem Schreiben, welches er durch eine Nonne Ida überbringen ließ,[4] an, ob Hildegard nach der Aufzeichnung ihrer Gesichte solche vergesse oder im Gedächtniß behalte; ob sie solche lateinisch schreibe oder deutsch, und jemand dieselben ins Lateinische übertrage; ob sie wissenschaftliche Bildung von Jugend auf erhalten und die heiligen Schriften verstehe.[5] Hildegard empfing die Nonne Ida und den Gruß Wibert's, sowie der Gemblouceuser mit Freuden, verschob aber die Antwort, bis sie Gott gefragt, was auf die Fragen zu antworten sei. Ida berichtete, Hildegard habe zwar die Fragen theilweise leicht sogleich beantworten können, aber die Antwort verschoben, und gewünscht, daß nach dem Feste Mariä Himmelfahrt ein zuverlässiger Bote zu ihr geschickt werde, die Antwort zu holen. Mit diesem Bescheide kehrte Ida zu Wibert und den Gemblouceusern zurück.[6] Als die Zeit Mariä Himmelfahrt (1174) gekommen, forschte Wibert nach einem Boten, der

---

buch", I, 521. Wenn die Vita I, 10 angibt, Hildegard habe außerdem noch eine bedeutende Geldsumme als Abfindung gegeben, so ist dies so wenig wahrscheinlich als die Angabe derselben, sie habe dem Disibodenberg nur den größten Theil des Klosterguts abgetreten. Vgl. „Mittelrheinisches Urkundenbuch", I, 676 (1158, 22. Mai).

1) Die Vita I, 10 nennt die Erzbischöfe Heinrich und Arnold als Urheber derselben.

2) Pitra p. 347—48; vgl. für die Zeit von 1173, p. 438 Note.

3) Pitra p. 348—51.

4) Pitra p. 328. Daselbst heißt es: Missis nuper litteris ad presentiam tue beatitudinis per sororem Idam und weiter unten: vel viva voce eiusdem latricis etc., worunter die Ueberbringung des ersten Schreibens Wibert's an Hildegard verstanden ist. Uebereinstimmend damit p. 330: ut ea, que tibi per presentium latricem familiariter etc.

5) Pitra p. 330: videlicet quod postquam visiones tue, te iubente et indicante, a notariis scripto excepte fuerint, a memoria tua elabantur etc.

6) Pitra p. 378: Retulit enim, te et litterarum nostrarum salutationem gratanter accepisse etc.

damals, zur Zeit der Ernte, schwer zu erhalten war, als sich unversehens eine gute Gelegenheit darbot. Ein Edler Sigerus von Waura und Freund Wibert's, welcher vorher die Sendung an Hildegard zu übernehmen sich geweigert, benachrichtigte den Wibert, daß er am Tage Mariä Himmelfahrt zu Hildegard reise und einen Brief Wibert's, wenn derselbe einen solchen schreiben wolle, mitzunehmen beabsichtige. Wibert benachrichtigte Hildegard hiervon und bat um Beantwortung seiner gestellten Fragen; ferner, ob sie schlafend in Träumen oder wachend in der Ekstase des Geistes ihre Visionen sehe; ob sie ihren Nonnen durch göttliche Eingebung veranlaßt oder des Schmucks wegen Kronen zu tragen befohlen; ob der Titel ihres Buchs Scivias soviel als Sciens vias oder etwas anderes bedeute; ob sie noch andere Bücher geschrieben.[1] Diesen Brief Wibert's brachte Sigerus von Waura im Herbst 1174 zu Hildegard. Diese gab dem Sigerus als Antwort einen Brief auf Wibert's beide Schreiben mit. Hildegard's Schreiben ist für die Beurtheilung ihrer Visionen von hohem Werth. Sie gibt an, sie sehe die Vision von Kindheit an beständig, da sie jetzt über siebzig Jahre alt sei, und zwar höre sie alles nicht mit körperlichen Ohren, sondern im Geiste, mit offenen Augen, ohne Ekstase, im wachen Zustande bei Tage und bei Nacht. Die Gesichte und das Licht bezeichnet sie als zweierlei Art, als den Schatten des lebendigen Lichts und das lebendige Licht selbst. Was sie sehe, behalte sie lange Zeit; sie schreibe nur die Worte und keine anderen als die in der Vision gehörten, und zwar ungefeilte lateinische Worte, wie sie solche in der Vision vernehme. Hatte Hildegard damit das erste Schreiben Wibert's beantwortet, so ist der Rest ihres Briefs eine Antwort auf den zweiten Brief desselben. Das Scivias habe sie nach der Angabe der Vision benannt; wegen der Kronen bemerke sie, diese seien Abzeichen der Jungfrauen geistlichen Standes. Sie habe das Scivias und andere Bücher geschrieben, an welchem Werke sie noch arbeite. Hildegard nennt das Scivias das erste Buch ihrer Visionen; jedenfalls sollte der Liber vitae meritorum und der Liber divinorum operum das zweite und dritte Buch vorstellen; an dem dritten, dem Liber divinorum operum, arbeitete sie demnach damals noch.[2]

Auf diesen Brief antwortete Wibert, Siger, durch den er seinen zweiten Brief an sie gerichtet, sei von ihr zurückgekehrt und habe am anderen Tage durch einen jungen Mann ein Pferd geschickt, zu ihm zu kommen. Er habe zwar den Siger nicht sofort getroffen, aber von dessen Gattin Elisabeth, einer sehr gottesfürchtigen Frau, ihre Antwort empfangen. Er habe dieses Schreiben, worin er etwas Ehrwürdiges und Großartiges, wie auch der Fall gewesen, vermuthet, nicht ohne vorheriges Gebet lesen wollen, sei daher in eine nahe Kirche gegangen, habe die Antwort auf den Altar gelegt und gebetet, dann das Schreiben zwei bis drei mal gelesen und sei außer sich vor Verwunderung geworden. Er ist überschwänglich im Lobe Hildegard's und dankt derselben, daß sie ihm das Geheimniß ihres Inneren und die Art und Weise ihrer Visionen deutlicher als bisjetzt jemandem mitgetheilt. Unterdeß sei es Abend geworden, und Siger heimgekehrt, habe ihren

1) Pitra p. 379. 2) Pitra p. 332. Analecta Bollandiana I (1882), p. 599.

Gruß an ihn bestellt, und als derselbe erfahren, daß er ihren Brief bereits erhalten, um eine Uebersetzung ins Romanische gebeten. Kaum habe er es erreichen können, daß dies auf den anderen Tag verschoben ward. Als er den Brief in Gegenwart vieler Kleriker und Laien verlesen, habe alle Staunen ergriffen. Man habe das Schreiben abgeschrieben, gelesen; der Abt Rubert von Königsthal habe erstaunt ausgerufen, das seien nichts anderes als Worte des heiligen Geistes.[1] Das Außergewöhnliche der Sache veranlaßte Wibert, selbst zu Hildegard zu gehen.[2] Im Herbst 1175 reiste derselbe zu Hildegard, da ein edler Kanonikus von St. Lambert in Lüttich die Absicht hatte, Hildegard zu besuchen, und den Wibert zur Begleitung einlud. Derselbe erhielt von seinem Abte Johann Erlaubniß zur Reise, kam mit seinem Begleiter auf den Rupertsberg und blieb vier Tage.[3] Hildegard empfing die Reisenden demuthsvoll und gütig und freute sich, daß sie bei ihren Gästen so hoch gehalten werde.[4] Wibert prüfte, soweit es die Zeit des Aufenthalts zuließ, alle Umstände bei Hildegard und fand alles ohne Betrug.[5] Nach vier Tagen verließ Wibert den Rupertsberg, besuchte aber vor der Heimreise das Kloster Villars,[6] las den Mönchen den früher erhaltenen Brief Hildegard's vor und berichtete, was er während der Zeit seines Aufenthalts auf dem Rupertsberg, wo er Tag und Nacht Hildegard zugehört, erfahren.[7] In Folge davon erfüllte die villarsenser Mönche großes Verlangen, an Hildegard einige Fragen zu richten, welche sie ihm als Vertrauten derselben zur Uebermittelung mitgaben.[8] In dem Begleitschreiben der Villarsenser führten diese kurz ihre Absicht aus.[9] Wibert verschob die Sache. Als er nach dem 2. Februar 1176 wieder in Villars war,[10] bestürmten ihn die Mönche, ob er die Fragen an Hildegard gesandt. Als sich Wibert mit dem Mangel eines zuverlässigen Boten entschuldigte, verwarfen die Mönche diese Entschuldigung und tadelten, daß er die Sache verschoben. Als Wibert noch in Villars weilte, kam der ihm bekannte Priester Peter von Münster von der Fahrt nach Jerusalem zurück. Derselbe hatte den Rupertsberg besucht und einen Brief Hildegard's an die in Villars weilenden Novizen Siger und Anselm mitgebracht. Der Brief enthielt zugleich die Nachricht, daß Propst Volmar gestorben. Wibert kehrte nach Gembloux zurück. Der Abt Johann rüstete sich damals zur Reise zum h. Quirin (in Neuß?), um dort ein Gebet zu verrichten. Derselbe trug sich mit der Absicht, auf der Rückreise Hildegard zu besuchen. Wibert fertigte sogleich die Briefe (die Fragen und Begleitschreiben der Villarsenser nebst eigenem Briefe) zur Uebermittelung an Hildegard durch die Begleiter des Abtes. Zu seiner Freude wurde Wibert selbst zum Reisebegleiter des Abtes erwählt und wollte so den Brief der Villarsenser nebst Fragen persönlich überbringen.[11] Wibert begann die Reise mit dem Abte (Frühjahr 1176); als dieselben in Köln angelangt waren, wurde die Absicht des Abtes, Hildegard zu besuchen, vereitelt. Wibert übersandte hierauf den Brief der

1) Pitra p. 382–384. Pitra p. 576—77. 2) Pitra p. 577.
3) Pitra p. 577, VII. 4) Pitra p. 577, VIII. 5) Pitra p. 577, VIII.
6) Pitra p. 388. 7) Pitra p. 388. 8) Pitra p. 388.
9) Pitra p. 389. 10) Pitra p. 390. 11) Pitra p. 390.

Villarsenser nebst Fragen und zwei weitere Briefe an Hildegard durch einen gewissen Balduin und bat um Lösung der Fragen.[1]

Hildegard's Antwort hierauf ist allgemeiner Art und dunkel. Wegen der gestellten Fragen habe sie zum Lichte aufgeschaut; sie arbeite an deren Lösung, obgleich sie an Krankheit leide und ihre Thränen nicht mäßigen könne, da der Stab der Tröstung (Volmar) fehle. Wenn sie auch große Freude über dessen Seele habe und von dessen Belohnung überzeugt sei, entbehre sie doch des Trostes und sei mit Leitung der Angelegenheiten des Klosters beschäftigt.[2] Hildegard sandte hierauf an Wibert und die Villarsenser ihren Liber vitae meritorum.[3] Die Villarsenser schrieben an Hildegard und erinnerten an die Beantwortung der Fragen, mit ihnen die Knaben Bruder Anselm, Siger,[4] Johannes, die sie liebte und erzog, ebenso der Bruder Eustachius, der sie zwar nicht gesehen, sie aber in Christo liebe. Das Buch, das sie herausgegeben und gesandt, hätten sie mit Freuden empfangen und fleißig gelesen.[5] Hildegard antwortete, daß sie von den Fragen bereits einzelne gelöst, aber durch Krankheit und eine andere Schrift (an die mainzer Prälaten nebst Anhängen) am Arbeiten gehindert sei.[6] Wibert schrieb, jedenfalls von den Villarsensern gedrängt, wegen der obigen Fragen nochmals an Hildegard, der Ueberbringer des Briefes, der obengenannte Siger, ein Novize, sollte die Beantwortung der Fragen mitbringen.[7]

Bald darauf verbreitete sich das Gerücht von dem Tode Hildegard's. In der Ungewißheit schrieb Wibert an den Konvent auf dem Rupertsberg und bat für Hildegard's Todesfall um Angabe des Todestages und ihrer Begräbnißstätte, ebenso um den im vergangenen Frühjahr an Hildegard gerichteten Brief, die Fragen und deren Lösungen, wenn solche beendet seien, da er das, was zwischen Hildegard und ihm geschrieben worden, in einem Buche zusammenstellen wolle.[8]

---

1) Pitra p. 393. Was Wibert sandte, waren die Briefe XVII – XIX bei Pitra.

2) Pitra p. 381, Absatz 2. Hildegard war demnach damals bereits mit Lösung der Fragen beschäftigt.

3) Pitra p. 394 und p. 397.

4) Dieser Novize Siger ist von dem Edlen Siger de Waura verschieden.

5) Pitra p. 394.

6) Pitra p. 400. Diese Schrift ist nicht die über den h. Martin von Tours 1177 verfaßte Arbeit. Wibert dürfte jedoch als besonderer Verehrer des h. Martin (Pitra p. 582), und da dieser Heilige auch Patron des Rupertsbergs war, diese Schrift Hildegard's veranlaßt haben. Das suadente quodammodo clarissimo eius veneratore bei Pitra p. 377, VIII geht jedenfalls auf Wibert, der in Rupertsberg die Abfassung vorbrachte. Die Schrift ist wahrscheinlich 1177 abgefaßt; vgl. Pitra p. 369. Es ist ein Gegenstück zu den Vitae des Disibod und Rupert, mehr homilienartig, und sollte die Verehrung des h. Martin auf Rupertsberg und anderwärts verbreiten und mehren.

7) Pitra p. 395. Die Villarsenser sind nicht genannt. Schreiber des Briefes war nicht Wibert selbst, sondern dessen Propst; vgl. p. 396: me tamen ignorante etc. Siger scheint mit leeren Händen heimgekehrt zu sein.

8) Pitra p. 396—97. Wegen der Zurücksendung der gewechselten Briefe schrieb früher schon Wibert in gleichem Sinne an Hildegard, Pitra p. 399. Der brüsseler Codex Wiberti ist wol diese von Wibert beabsichtigte Sammlung oder wenigstens eine Abschrift derselben. Hildegard sandte demnach die Schreiben an Wibert zurück, womit sich das Fehlen derselben

Das Buch der Verdienste hätten sie erhalten und bewundert; die Villarsenser läsen dasselbe bei Tische, sie in Gembloux als Lesung.[1] Die Nonne Mathildis als Ueberbringerin dieses Schreibens kam verspätet im Januar 1177 nach Gembloux oder Villars zurück,[2] und berichtete jedenfalls das Falsche der Todesnachricht Hildegard's.[3]

Um diese Zeit berief Hildegard den Wibert, daß derselbe Volmar's Stelle übernehme.[4] Wibert erhielt von dem Abte Philipp von Parc Erlaubniß zur Reise und kam auf den Rupertsberg in Begleitung des Kustos Walcher von St. Amand, welcher Hildegard sehen wollte. Diese empfing den Wibert aufs herzlichste und bat, daß derselbe, bis sie einen anderen Beistand gefunden, sie nicht verlasse.[5] Wibert traf damals auf dem Rupertsberg den Bruder Hildegard's, früher Domkanonikus und Kanonikus von St. Stephan in Mainz, dann Stellvertreter des Propstes bei Hildegard,[6] mit der Verwaltung des Klosters beschäftigt, sowie einen anderen Mönch, der die Seelsorge leitete.[7] Mit diesen beiden theilte Wibert sich in die Geschäfte, so schwer ihm dies wegen seiner Unkenntniß der deutschen Sprache auch werden mochte.[8] Wibert hatte kaum zwei Monate auf dem Rupertsberg verbracht, als der Kustos Walcher von St. Amand zurückkehrte.[9] Bald darauf ward der Bruder Hildegard's vom Fieber ergriffen und starb, ebenso der Mönch, der die Seelsorge leitete, sodaß dem Wibert nun die Verwaltung und Seelsorge allein überlassen blieb.[10] Im folgenden Monat drang der Abt Johann von Gembloux auf Ansuchen der Mönche in Wibert, zurückzukehren. Der Abt kam selbst auf den Rupertsberg und ward ehrenvoll aber mit traurigen Gefühlen empfangen. Die Nonnen beschworen den Abt, ihrer Noth Rechnung zu tragen, bis sie einen anderen gefunden. Der Abt gab nach und reiste heim.[11] Im folgenden Jahre (1178) kam Bischof Radulf von Lüttich, der von Hildegard's Bruder Hugo, als er noch Kantor am Dom in Mainz war,

---

bis auf das erste Briefpaar im wiesbadener großen Codex erklärt, während wiederum Wibert's Sammlung in Brüssel dieses erste Briefpaar nicht besitzt und die Zurücksendung jedenfalls nicht erfolgte.

1) Pitra p. 397. Demnach war der Liber vitae meritorum in Villars und Gembloux. Das villarsenser Exemplar desselben sah Antonius Sanderus vor 1641 noch in Villars. Vgl.

2) Pitra p. 397. Interessant ist, daß Mathildis vor Allerheiligen nach dem Rupertsberg abging und schon Mitte November zurückerwartet ward, was für die bedeutende Schnelligkeit, damals zu reisen, spricht.

3) Diese Todesnachricht ist auf Krankheit Hildegard's zurückzuführen. Pitra p. 397: et te gravi egritudine convaluisse nuntians. Mit dieser Krankheit erklärt sich auch das Nichtantworten Hildegard's auf Wibert's Brief.

4) Pitra p. 578. Dieser Brief Hildegard's hat sich noch nicht gefunden. Wibert's Sammlung enthält denselben nicht.

5) Pitra p. 578, X.

6) Dieser Bruder Hildegard's ist nicht der Dompropst, an welchen Brief XCI gerichtet ist. Jedenfalls ist er auch mit dem später genannten Bruder Hildegard's, dem Kantor Hugo, nicht einerlei.

7) Pitra p. 578, X.

8) Pitra p. 578, XI. Die Schwierigkeit wegen der deutschen Sprache betont Wibert p. 580: et disparis homo lingue.

9) Pitra p. 578, XII. 10) Pitra p. 578, XII. 11) Pitra p. 579, XII.

bis zu dessen Stuhlbesteigung ausgebildet worden, auf den Rupertsberg. Hildegard und die Nonnen erbaten sich von demselben, daß er die Zusage gebe, Wibert solle lebenslänglich oder wenigstens bis zum Tode Hildegard's bei ihnen bleiben.[1] Radulf scheint als Bischof und Vorgesetzter der gembloucenser Mönche diese Zusage gegeben zu haben. Wibert blieb auf dem Rupertsberg bis ein Jahr nach Hildegard's Tod, da der Abt von Disibodenberg trotz der Bestimmung des mainzer Erzbischofs, für die nöthige Seelsorge zu sorgen, dies, um sein Kloster nicht zu beeinträchtigen, ablehnte.[2]

Während Wibert auf dem Rupertsberg weilte, kamen Erzbischof Philipp von Köln und viele andere Aebte und hohe Würdenträger zu Hildegard.[3] Der Verkehr Wibert's mit den Gembloucensern und Villarsensern dauerte fort. Der Mönch Radulf zu Villars[4] schrieb an Wibert. Man tadle bei ihnen dessen lange Abwesenheit in Bingen seitens derjenigen, welche die Ursache nicht wüßten. Die, welche das Verhältniß kannten, gäben ihm keine Schuld, seien aber über die Sache niedergeschlagen. Auch jetzt werden die Fragen erörtert und deren Verschaffung dem Wibert anempfohlen, aber auch neue beigefügt.[5] Wibert schrieb dem Mönche den ganzen Verlauf, wie er mit Hildegard in Beziehung gestanden, seine Erlebnisse auf dem Rupertsberg, die Besuche daselbst. Die Lösung der Fragen habe Wescelinus, der Neffe Hildegard's, Propst von St. Andreas in Köln, auf einen Rotel geschrieben zur näheren Prüfung mit sich nach Köln genommen, sei aber bald darauf gestorben. Von den Fragen und deren Lösungen sei ihm nichts bekannt, auch nicht, daß derselbe eine Verfügung dieserhalb getroffen. Als er sich nach dessen Tod an den Neffen Hildegard's, den Kanonikus Gillebert, der dem Wiscelinus in der Würde gefolgt, wegen der Fragen gewendet und dieselben aufs eindringlichste verlangt, habe er weder von diesem, der auch gestorben, noch von den Angehörigen beider etwas erfahren können. Da Gillebert seine Bücher und Habe an verschiedene Kirchen vermacht, glaube er, daß jemand dieselben entwendet, und also alle Hoffnung auf Wiedererlangung derselben verloren sei.[6] Dem Mönche Bovo (in Gembloux?) schrieb Wibert, er sei glücklich angekommen und gut von Hildegard und deren Untergebenen empfangen worden. Es rege sich zwar der Wunsch in ihm, auf dem Rupertsberg zu bleiben, was Hildegard auch

1) Pitra p. 580, XIII.

2) Pitra p. 580. Mit dieser Sache scheint der Brief Hildegard's an Papst Alexander III. zusammenzuhängen, der in diese Zeit, das Ende der Regierung Alexander's, fallen dürfte. Die hier angeführte Bestimmung ist die Urkunde Arnold's, Erzbischofs von Mainz, vom 22. Mai 1158, bestätigt 1163 von Kaiser Friedrich I. Diese Urkunde kannte Wibert wol aus Augenschein.

3) Pitra p. 579, XV.

4) Pitra p. 400. Daß es Radulf war, geht aus Wibert's Antwort hervor; Pitra p. 575. Bibliotheca belgica manuscripta. Insulis 1641, p. 271.

5) Pitra p. 400—404. Die Uebersendung der Lösungen erfolgte wol nie.

6) Pitra p. 580—81, namentlich p. 581, XI. Pitra vermuthet ein neues verlorenes Werk Hildegard's, aber es sind dieses nur die uns durch den wiesbadener Kodex erhaltenen Lösungen der erst gestellten Fragen. Dieselben waren bei Hildegard's Tode fertig, aber nicht ganz ausgearbeitet; eine zweite Abschrift fand ihren Weg in den wiesbadener Codex. Wecelin starb nach dem Rupertsberger Seelbuch am 26. November; vgl. „Nassauische Annalen" 17, 4.

beabsichtige. Er habe dies weder zugesagt noch abgelehnt, aber viel lieber weile er in einem wohleingerichteten Kloster, da manche ein Hierbleiben ungern sehen möchten.[1] Er lobt das einige schöne Verhältniß zwischen Hildegard und deren Untergebenen. An Feiertagen beschäftige sich der Konvent in Stillschweigen mit Lesung und Erlernen des Gesangs, an Werktagen mit Schreiben von Büchern oder Sticken von Stolen, sowie anderer Handarbeit. Wibert beschreibt sodann die trefflichen Einrichtungen des Klosters, welche Hildegard geschaffen, die verschiedenen Werkstätten; fünfzig Schwestern wohnten daselbst.[2] Zugleich übersandte Wibert eine Lebensbeschreibung Hildegard's, deren Material er von ihr und deren Freunden erfahren.[3] Im September 1179 erkrankte Hildegard aufs neue und starb am 17. September im 82. Lebensjahre.[4] Ihre Nachfolgerin ward Jutta, eine Edle von Rüdesheim. Die Villarsenser richteten ein Trostschreiben an den Konvent.[5] Die Gembloucenser nahmen eine Lesung für den Todestag in ihr Officium auf.[6] Wibert verabschiedete sich etwa ein Jahr nach dem Tode Hildegard's und zog heim.[7]

4. Zur Beurtheilung der Schriften Hildegard's.

Nachdem man bislang die Visionen und Schriften Hildegard's als übernatürlichen Ursprungs entstammend erklärt, schlage ich nun einen anderen entgegengesetzten

---

1) Pitra p. 405–406. Aehnlich Wibert bei Pitra p. 579: Ego enim nusquam nisi in concilio et congregatione non feminarum etc. 2) Pitra p. 406.

3) Pitra p. 407. Diese Arbeit ist nur Entwurf; am Anfange fehlen Worte und Namen; trotzdem verdanken wir derselben manches Werthvolle über Hildegard. In einem Schreiben an Erzbischof Philipp von Köln (Analecta Bollandiana I, 1882, p. 600) führt Wibert die Gründe an, warum er die von Philipp gewünschte Vita Hildegardis nicht beendete. Nach Hildegard's Tode schrieb Wibert an Godefrid, Abt von St. Eucharius, und bat um die Namen der Eltern Hildegard's, sowie um Angabe ihres Geburtsortes. Er habe etwas über Hildegard geschrieben und wolle dieses einfügen. Damit erklärt sich das Fehlen dieser Worte in Wibert's Vita. Godefrid schickte sodann ein Leben Hildegard's, das auf sein und seines Vorgänger's Ludwig Ansuchen Meister Theodoricus geschrieben, und zwar nach des Propstes Godefrid Arbeit, welcher Volmar's, des ersten Propstes (auf dem Rupertsberg) Nachfolger gewesen. Er bittet, da darin einiges wegen allzu großer Weitschweifigkeit mit seinem Wissen und Rath ausgelassen, wenn etwas zu ergänzen oder zu verbessern sei, ihm solches mitzutheilen (Analecta Bollandiana I, 606). Wibert antwortete, er finde nichts Ueberflüssiges oder Fehlendes in dem Leben Hildegard's. Er selbst habe ein Leben derselben auf Wunsch vieler und namentlich des Erzbischofs Philipp von Köln, als er noch in Bingen gewesen, verfaßt, von der Geburt Hildegard's an bis zur Zeit ihres Eintritts in Disibodenberg und dem Auszug auf den Rupertsberg, aber nach Hildegard's Tod, als ihn seine Brüder zurückverlangten und dies beim Abt durchgesetzt hätten, liegen lassen; dann habe er wegen Amtsgeschäften versäumt, es fortzusetzen. Er habe sich über das gesandte Leben Hildegard's gefreut, da es von gelehrterer Hand und besser, als er vermocht, geschrieben sei (Analecta Bollandiana I, 606).

4) Vita III, 57. Die Angabe des gembloucenser Officiums zu 1180 bei Pitra p. 438 ist falsch.

5) Pitra p. 438–39. Auch jetzt forderten die Villarsenser noch ihre Fragen.

6) Pitra p. 434 f. Jedenfalls für Gembloux bestimmt. Ob von Wibert verfaßt? Die Vita ist allerdings darin wörtlich benutzt.

7) Pitra p. 581–82. Demnach war Wibert zwei Jahre bei Hildegard 1177–79 und ein weiteres volles Jahr bei deren Nachfolgerin, sodaß Wibert's Heimkehr im Herbst 1180 erfolgt sein dürfte.

Weg ein. Ich betone aber vorher, daß ich Hildegard für frei von allem Betrug und Selbstbetrug halte, daß ihre Schriften echt und die theilweise vorhandene Unbeholfenheit der Sprache gerade ein Merkmal sind, daß die Aufzeichner Hildegard's eigene Aufzeichnungen zwar grammatisch und satzlich verbesserten, aber sich an dem Gegebenen hielten. Für Beurtheilung der Visionen Hildegard's kommen ihre Bemerkungen in der Einleitung des Scivias und in dem ersten Briefe an Wibert von Gembloux namentlich in Betracht; beide Angaben ergänzen sich, decken sich aber im großen und ganzen. Hildegard beansprucht für ihre Visionen als eingebende Quelle den Auftrag Gottes. Sie betont, die Gabe erhalten zu haben, die Schriften der Propheten, Evangelisten und Kirchenlehrer zu verstehen und zu erklären, obgleich sie kaum die Kenntniß der Buchstaben gehabt habe, wie sie solches von der selbst ungelehrten Jutta erlernt. Dazu ist zu bemerken, ein Verständniß und eine Erklärung der Propheten, Evangelisten und Kirchenlehrer setzt eine Kenntniß dieser Schriften voraus. Die Schriften Hildegard's enthalten, wie sich leicht ersehen läßt, eine nicht unbedeutende Anzahl Bibelstellen, die Homilien aber auch eine Menge Stellen von Kirchenvätern, die nur einem aufmerksamen und kundigen Leser derselben nach und nach auffallen und sich nachweisen lassen, da die Urheber nicht genannt sind. Unmöglich können wir das auch für göttliche Eingebung ansehen, daß Hildegard auf diesem Wege die Kenntniß dieser Kirchenväterstellen erhielt. Die h. Schriften und die Kirchenväter kannte sie durch Lesung, die Gabe solche Stellen zu erklären, gab ihr aber ihr theologisches Wissen, verbunden mit ihrem visionären Verkehr mit Gott. Demnach ist Kenntniß der Stellen und Erklärung derselben eine durch natürliches Wissen erlangte, durch ihren Verkehr mit Gott in der Kontemplation nur vermehrte menschliche Errungenschaft. Unmöglich können wir so manches in der Auslegung, welches scharf gedacht, aber theologisch sehr vorsichtig aufzufassen ist, auf übernatürlichen Ursprung zurückführen; das ist irdisches Merkmal, ein Stück Scholastik. Hildegard's theologisches Wissen ist eigenes Verdienst, ihre Schrifterklärung verdankt sie ihrem hohen Geist, beides unterstützt durch die Spannkraft ihres visionären Schauens, und auch das mag man als eine Begnadigung ansehen, aber es ist keine Inspiration und keine Offenbarung.

Daß Gott ihr den Auftrag gegeben, die Visionen zu schreiben, steht nur in der Weise fest, daß sich Hildegard in ihrem visionären Schauen hierzu berufen fühlte und in der Arbeit als einer in den Augen Gottes wohlgefälligen einen Auftrag Gottes erkannte. Für dieses Streben mag man ihr zu Dank verpflichtet sein, aber wir können darin keinen Auftrag Gottes erkennen, sondern nur einen Auftrag ihrer schönen, durch Gesichte zu Höherem herangezogenen Seele. Hildegard behauptet in ihrer Bescheidenheit, kaum die Kenntniß der Buchstaben gehabt zu haben, und doch bemerkt sie in dem Briefe an Wibert, sie schreibe ungefeilte lateinische Worte. Letzteres muß gelten. Denn anzunehmen, daß Hildegard gar kein Latein verstanden und unbewußt die lateinischen mitgetheilten Worte der Vision aufgeschrieben habe, wäre doch zu stark. Die Worte, daß sie kaum die Kenntniß der Buchstaben besessen, ist Hildegard'sche Bescheidenheit; mit allem Recht schreiben wir ihr zu, daß dieselbe gut Latein verstanden, lateinisch in dem

kontemplativen Verkehr mit Gott gedacht und diese lateinischen Worte auch lateinisch niedergeschrieben habe.[1] Die ungefeilten lateinischen Worte können wir gelten lassen, wenn es sich um grammatische, syntaktische und satzliche Verbesserungen handelt, inwieweit dies aber der Fall ist, läßt sich nie erweisen. Jutta gilt ihr als ungelehrt. Allerdings muß der Hildegard eine Jutta sowie ihre eigene Person als Nichttheologen von Beruf gegen die gelehrten Theologen ex professo gelten. Das ist aber auch der einzige Unterschied. Daß Hildegard dagegen mit ihrem theologischen Wissen damals manchen Theologen ex professo beschämte, ist jedenfalls keine Frage. Ihr theologisches Wissen muß ihr zugestanden werden, und zwar als ein sehr hervorragendes. Ferner behauptet Hildegard, sie habe ein Lied zu Ehren Gottes und der Heiligen gemacht und gesungen, ohne Unterricht von einem Menschen erhalten und je eine Neume oder einen Gesang erlernt zu haben. Auch dies muß als Ausspruch Hildegard's theilweise gelten. Gesang als ausübende Kraft des Liedes ist aber von der Neume als Niederschrift des Gesanges sehr verschieden. Eine Melodie ohne alle Vorbildung finden, dieselbe singen, wiederholen, Worte dazu finden, ist ein ganz natürlicher Vorgang, den wir bei Hildegard, wenn sie auch nicht den kunstreichen Gesang nach Neumenschrift erlernt, voraussetzen und uns durch kontemplative Begeisterung gesteigert denken müssen. Daß aber Hildegard auch den kunstreichen Neumengesang d. h. das Absingen von der Neumenschrift erlernt, ist bei der damaligen Pflege des Gesanges im Benediktinerorden vorauszusetzen. Es handelt sich hier also ebenfalls nur um ein Stück Bescheidenheit, veranlaßt dadurch, daß Hildegard ihr Wissen im Gesang für nichts und eine gefundene Melodie für übernatürlichen Ursprungs entsprossen hielt, weil in der kontemplativen Begeisterung gewonnen ansah. Was von der Niederschrift der Lieder in Neumen zu halten ist, ob Hildegard dieses verstand, wissen wir nicht. Jedenfalls besorgten dies kunstreichere Hände, Volmar oder Gotfrid. Hildegard freut sich ihrer Gabe der Kenntniß und Auslegung von Schrift und Vätern, ihrer Lieder, findet aber nicht in dem Maße ihrer von ihr und ihren Biographen bis in die neueste Zeit zu gering angeschlagenen, jedenfalls vielseitigen Begabung und demnach auch mannichfaltigen Kenntnisse die Ursache ihres Wirkens, sondern in Gott. Sie fühlt eine Kraft in sich, die sie sich von ihrem Standpunkt psychologisch nicht erklären kann, und deren Ursache sie im Verkehr mit Gott allein sucht. Und allerdings mag die Spannkraft ihres Geistes zur Anwendung ihrer Kenntnisse durch ihren kontemplativen Verkehr mit Gott gesteigert worden sein.

Auch die Visionen sind psychologisch ganz wohl zu erklären. Hildegard war eine körperlich schwächliche und meist kränkliche Person. Leider wissen wir

1) Bereits Pitra weicht von der Ansicht der Ungelehrtheit Hildegard's (p. VI—VII) ab er schreibt ihr Kenntniß des Lateins und theologisches Wissen zu und betont p. VI, Note 1, daß zur Verständigung mit Wibert, der die deutsche Sprache nicht kannte, lateinische Unterredung nöthig gewesen sei Wenn Wibert bei Pitra p. 580 angibt, daß ihm der Verkehr auf dem Rupertsberg der Sprache wegen schwer gefallen sei, so ist darunter sein Verkehr mit den deutsch Redenden, mit denen er wegen Verwaltung des Klosters in Beziehungen treten mußte, zu verstehen.

über die Art der Kränklichkeit nichts, da Hildegard erst im 43. Jahre anfängt zu schreiben und damit Mittheilungen über sich zu machen. Wie der Körper durch Kränklichkeit zurücktrat, so gewann der Geist an Spannkraft, und der Geist, der in Hildegard herrschte, dürfte ein ganz bedeutender gewesen sein. Hildegard war so auf das geistige innere Leben angewiesen, gleichsam als Lebensaufgabe des irdischen Gefäßes, dessen Inhalt Geist und Leib war. Dieses Gefäß war dem Kloster bestimmt, ein Beruf, in welchem der Geist damals überhaupt mehr als der Körper beschäftigt ward. Das Kloster und der Verkehr mit Gott war Hildegard's Welt, das kontemplative Leben gegenüber der vita activa ihr so zur Gewohnheit geworden, daß der Körper vor dem Geiste zurücktrat, Hildegard meist in der Meditation mit Gott direkt verkehrte und was sie nach ihrem durch göttliche Gnade geheiligten Inneren für gut und handelnswerth erkannte, als ihr angeblich gewordenen göttlichen Auftrag ausführte. Auch diese Meditation mag man als göttliche Gnade ansehen, aber sie ist kein göttlicher Auftrag, etwas in der Meditation Beschlossenes zu thun; das in der Meditation Gedachte, Gesehene und Gehörte ist weder Inspiration noch göttliche Offenbarung. Hildegard erhielt so wenig den göttlichen Auftrag, ihre Visionen zu schreiben, als ihre Werke göttliche Offenbarungen sind.

Wenn Hildegard angibt, Gott habe sie wegen ihres Ungehorsams, ein Gesicht zu verkünden oder zu schreiben, bestraft und auf das Krankenlager geworfen, so ist dies als Thatsache, daß das Kranksein daraus erfolgte, daß sie nicht den in der Meditation gefaßten oder im kontemplativen Verkehr mit Gott für gut erkannten Entschluß ausführte, völlig richtig, aber es ist keine Strafe Gottes für Unfolgsamkeit gegen dessen göttliche Aufträge. Hildegard kämpfte mit sich über das Schreiben und Nichtschreiben der Visionen; als körperlich schwächliche Person erlag der Körper dem Kampfe der starken Seele, das Kranksein stellte sich ein. Als der Wille für das Schreiben siegte und sich damit Befriedigung der Seele zeigte, fühlte sie sich psychologisch, oft sehr rasch, erleichtert und demnach auch körperlich. Diese Erleichterung sah Hildegard dann für Genügeleistung gegen den Willen Gottes an, während es nur eine Genügeleistung in dem war, was ihr als Dienst Gottes erschien. Daß dann in dem edlen Drang ihres Herzens, etwas Gutes durch das Schreiben zu Ehren Gottes, für dessen Sache sie sich verzehrte, zu wirken, es ihr schien, als ob ein mächtiges Licht sie durchdringe, mag ja sein. Es galt ihr als das Licht innerer übernatürlicher Gnade, verstärkt durch das Feuer des Willens, die Absicht, für Gott etwas zu leisten, und die Macht innerer Befriedigung. Daß sie dann, sie die Schriftkundige, die h. Schriften und Kirchenväter besser auslegen konnte, scharfsichtiger war, ein Lied zu Ehren Gottes und der Heiligen dichten und die Melodie dazu machen konnte, war in ihr Wirkung des Willens, des damit verbundenen Selbstvertrauens, erhöhter geistiger Spannkraft, in ihrer Empfindung aber Walten göttlicher Begnadigung, da der Gegenstand ein übernatürlicher war, mit dem sie sich nach langem Kampfe ganz und ungetheilt zur Ehre Gottes beschäftigte. Wenn Hildegard betont, sie habe ihre Gesichte nicht im Schlafe, nicht im Fieber, nicht in der Ekstase des Geistes, nicht mit körperlichen Augen und Ohren vernommen, nicht an verborgenen Orten, so stimmt

dies völlig mit der Wahrheit überein; Hildegard ist keine Somnambule, keine, die im Fieber sieht und hört; sie ist frei von Ekstase, die auf hysterischen Kongestionen beruht, sogar frei von Wundersucht, frei von weiblicher Mittheilsamkeit, Ziererei, frei von dem, alles wissen zu wollen, überhaupt natürlich in ihren Visionen, die einen ihrer Lebensperiode ganz entsprechenden Charakter der Reife und Würde tragen. Hildegard ist in kontemplativer Betrachtung Gottes und in der Meditation über theologische, kirchenrechtliche, überhaupt religiöse Dinge und Wahrheiten im Geiste versunken; sie wacht mit dem Körper dabei; ihre Sinne sind ungehindert, aber nur das geistige Auge sieht übernatürliche Dinge in der Kontemplation, der Geist vernimmt Worte, ohne Laut für das Gehörorgan, wie auch das körperliche Auge nichts sieht, da Worte und Bilder nur für den kontemplativen Geist, nicht körperlich, existiren. Träume sind es nicht, die den halbwachen Geist beschäftigen, sondern rein geistiges Hellsehen ohne Antheil des wachen Körpers, der aber jeden Augenblick, durch äußere Veranlassung angeregt, seine Funktionen verrichten kann und auch während der Meditation in untergeordneter Weise verrichtet, womit die Meditation aufhört.

Wenn Hildegard behauptet, sie habe alles nur so aufgeschrieben, wie sie solches in der Vision gesehen und gehört, so entspricht dies jedenfalls der vollen Wahrheit. Anders verhält es sich mit der Redaktion ihrer ungefeilten lateinischen Worte. Hier kennen wir die Grenze nicht, dürfen aber voraussetzen, daß sich die Mönche Volmar, Godfrid, Ludwig und Wibert, sowie ihre helfenden Nonnen aus Achtung vor Hildegard und ihrer Sache keine Zusätze erlaubt haben. Daß man Hildegard's Schriften in irgendeiner Weise interpolirt und geändert, ist nicht anzunehmen; Hildegard verstand ja Latein und das jedenfalls der Art, daß sie die Ausarbeitungen überwachen konnte und dieses auch that. Denn es mußte ihr daran liegen, wenn sie einerseits so sehr darüber wachte, daß sie nur das in der Vision Gehörte aufzeichnete, daß diese Richtung auch beibehalten wurde. Hildegard wäre sonst die Selbstgetäuschte, theilweise sogar eine Betrügerin gegen ihre Leser, wenn sie die Ausarbeitungen ihrer Helfer nicht geprüft hätte; dies können wir nicht von ihr sagen. Dagegen wäre es möglich, daß ihre Helfer immerhin Aenderungen geringerer Art vorgenommen hätten, von denen wir dann aber die Billigung Hildegard's voraussetzen müßten. Die Feile der Helfer machte solche Aenderungen auch in gewissem Sinne geradezu nöthig, um ihre Schriften im Gewande der Schrift theologischer Lehrer, für welche sie ihre Helfer hielt, erscheinen zu lassen. Wir setzen daher voraus, daß Hildegard eigenhändig, und zwar lateinisch alles geschrieben oder wenigstens diktirt hat, daß diese Aufzeichnungen oder Diktate aber gefeilt in die Reinschriften übergingen, wie ihre Werke jetzt vorliegen. Daß dieses in plumper unbeholfener Weise stattfand und die Anfertigung der Briefe sehr viel Zeit in Anspruch nahm, das sollte man doch wol fallen lassen. Hildegard sah bei Empfang von Briefen zum „Lichte" über die Antwort auf, sah in der Meditation und Begnadigung ihres Inneren die passende Antwort, welche auch oft sehr neben die empfangenen Brieftexte fällt und sich vielfach nur in Ermahnungen für Gottes Werke zu wirken, ergeht, dann wird die Vision aufgeschrieben, gefeilt und der Brief ab-

gesandt oder den wartenden Boten mitgegeben. Als es sich bei Wibert's erstem Briefe um eine Angabe über die Art ihrer Visionen handelte, ward die Sache verschoben, da Hildegard die Fragen für zu ernst hielt, um in der Eile allgemeines zu antworten. Die Verschiedenheit der Sprache in den Schriften und Briefen Hildegard's läßt allerdings etwas verschiedene Schreiber erkennen, inwieweit dies aber auf Hildegard und ihre Helfer zurückzuführen ist, läßt sich nicht nachweisen. Jedenfalls war das durch Nonnen zu Stande gekommene Latein unbeholfener als das Volmar's; damit erklärt sich die vielfach dunkle und unbeholfene Sprache mancher Briefe. Auch ist in Betracht zu ziehen, daß ein auf dem Krankenbette liegender Körper den Geist in Mitleidenschaft ziehen und die Sprache verdunkeln muß. Einen Charakter aber haben die drei Hauptwerke Hildegard's: der Liber Scivias, die Vitae meritorum und Divinorum operum als Arbeit Volmar's.

Mit den naturwissenschaftlichen Schriften Hildegard's hat es wol folgende Bewandtniß. Der Benediktinerorden schätzte die Medicin hoch und lieferte meist die ausübenden Aerzte. Das Studium der Medicin setzt aber das der Naturwissenschaften voraus. Deshalb haben Hildegard's Schriften den Inhalt beider Wissenschaften. Als bedeutende geistige Persönlichkeit mußte Hildegard darauf verfallen, nachdem sie dem kranken geistigen Leben sich gewidmet und dem Klerus wie dem Volk hierin Rath ertheilt, auch dem kranken Körper zu helfen. Sie selbst besaß ja lebenslänglich einen kranken Körper. Es ist entschieden zu betonen, daß Hildegard sich das damalige naturwissenschaftlich-medicinische Wissen angeeignet und dasselbe zum Wohle der Menschen ausgebildet habe. Inwieweit das Verdienst Hildegard's hierin anzuschlagen, können wir nicht ermessen, da wir die medicinischen Schriften des 12. Jahrhunderts, welche möglicherweise Hildegard für ihre medicinischen Kenntnisse und Schriften benutzte, nicht mehr alle besitzen. Daß Hildegard medicinische Uebungen vornahm, können wir bestimmt annehmen; ein Theil ihrer „Wunder" beruht jedenfalls darauf.

Wenn Hildegard in ihren Schriften auch obscöne Sachen berührt und uns erkennen läßt, daß sie die eingehendste Kenntniß des Geschlechtslebens besaß, so schreckt dies allerdings einen unbefangenen Leser ihrer Schriften vorerst sehr ab. Bei näherer Prüfung findet sich jedoch, daß Hildegard in ihren theologischen Schriften solche Stellen berühren mußte, dann aber kurz über die Sache weggeht, und sich keine Gemeinplätze finden. Auch sind diese Verhältnisse ja von Natur aus keine unsittlichen, da Hildegard das Geschlechtsleben nur für Vermehrung des Menschengeschlechts bestimmt ansieht. Diese Verhältnisse sind aber erst von dem Moment an unanständig, wo von deren Mißbrauch die Rede ist, und diesen Mißbrauch berührt Hildegard zwar als tadelnswerth, aber doch nur obenhin. Als Kennerin des Kirchenrechts mußte sie solche Verhältnisse wissen, als Belehrerin auch davon sprechen. Daß sie sich mit solchen Verhältnissen auch in der Kontemplation beschäftigt habe, müssen wir bis zu einem gewissen Grade gelten lassen; doch erfolgten dann ihre strengen Aussprüche. In dieser Weise sind Hildegard's Angaben ganz decent. Ebenso verhält es sich mit den Angaben in den medicinischen Schriften und den Worten in der unbekannten Sprache. Jede

Sprache hat auch für das Unsittliche eine Bezeichnung; in der unbekannten Sprache nehmen sich diese Bezeichnungen allerdings sehr sonderbar aus, da wir die Zwecke derselben nicht kennen.

Um das Urtheil zusammenzufassen, halten wir Hildegard für eine historische Persönlichkeit von bedeutendem Gehalt und Tiefe, bestimmt den Zeitmängeln auf geistigem Gebiete im 12. Jahrhundert entgegenzutreten, für eine geistig hochbegabte, in den Schriften ihrer Zeit belesene und in den Alten wohlbewanderte, für die Ehre Gottes und das Wohl der Menschen hochbegeisterte, unablässig thätige Erscheinung, eine Zierde des 12. Jahrhunderts, deren Schriften die Zeitgenossen anstaunten, und von denen zu wünschen wäre, daß so mancher Ausspruch ausgezogen und gesammelt werde, da Hildegard hierin völlig den Ehrentitel magistra sententiarum verdient. Wenn wir auch den göttlichen Auftrag zum Schreiben, ihre Visionen als göttliche Offenbarungen nicht anerkennen und ihre theologischen, historischen und medicinischen Aussprüche nicht als Quellenmaterial für Forschungen auf diesen Gebieten gelten lassen, bleibt Hildegard doch, was sie auch den Zeitgenossen war, eine bedeutende und hervorragende Leuchte der Wissenschaften; ihr Auftreten bietet aber fortan keine religionsgeschichtlichen Probleme mehr.

5. Kritische Einzelheiten.

Zu Brief XXI bei Migne 197. Ob der Brief an und von Abt Eberhard von Eberbach geschrieben ist, steht nicht fest. Der wiener Codex 629 liest für diesen Brief fol 14: Rutardo Eberbacensi abbati Hildegardis. Ruthard war der erste Abt Eberbachs, dem Arnold I., dann erst Eberhard folgte; vgl. Pitra p. 518. 519. Damit ist Schmelzeis' Angabe a. a. O., S. 212 und wol auch S. 218 als Veranlassung dieses Schreibens zu verbessern, zudem auch die Umstände des Briefs besser für Ruthard als für Eberhard passen dürften.

Zu Brief LXVI bei Migne 197. Der Abt G. von Salem ist Gotefridus. 1165 erscheint ein Abt Frowin von Salem (Weech Salemer Urkundenbuch bei Mone, Zeitschrift, XXXV, 14), 1166 Gotefrid (ebd. 18), 1168—74 Erimbert als Abt (ebd. S. 19 Note). Demnach gehört der Brief in das J. 1166.

Zu Brief CIX bei Migne 197. Derselbe mit H. bezeichnet ist an Hacecha Aebtissin von Krouchdal gerichtet. Bei Pitra p. 561 steht irrig Naceche.

Zu Brief CXXXI bei Migne 197. Derselbe nur mit H. bezeichnet, ist an einen Graf Heinrich, sodann Abt von Maulbronn in Schwaben gerichtet; vgl. Pitra p. 531 und Note 3.

Zu Brief LIII bei Pitra p. 529. Derselbe ist an einen Mönch auf dem Johannisberg (Bischofsberg) im Rheingau gerichtet.

Zu Brief LIX bei Pitra p. 532. Der Adressat Radulf ist wol mit dem Mönche Radulf in Gembloux, an den Wibert kurz vor dem Tode Hildegard's schrieb (Pitra p. 575), einerlei.

Zur Vita S. Disibodi. Wir wissen zwar nicht, welche Quellen der Hildegard im 12. Jahrhundert noch über diesen seinem Lebensverlauf nach ganz unbekannten Heiligen vorlagen, doch kann nicht alles Phantasie sein. Indeß ist die historische Wahrheit der Angaben Hildegard's über Disibod durch kein zweites

Zeugniß prüfbar, die Sache daher als Geschichtsquelle eher zweifelhafter Natur. Das Ganze hat zudem mehr den Charakter einer Betrachtung über Disibod als den einer Lebensbeschreibung von authentischem Werth. Daß Disibod existirte und verehrt ward, daran ist nicht mehr zu zweifeln. Untergeschoben ist die Vita jedenfalls nicht. Die Abfassung dürfte kurz nach der Einrichtung auf dem Rupertsberg erfolgt sein, etwa 1150—52, als mit dem Disibodenberg seitens Hildegard's noch Verbindungen vorhanden waren.

Die Untersuchungsakten (Analecta Bollandiana 2 (1883), p. 126 sprechen davon, daß Hildegard in Paris gewesen und sich dann zum Grabe des h. Martin in Tours begeben, in Paris ihre Bücher, die sie nach den Codices ihres Klosters zusammengeschrieben, vorgelegt und, damit sie sicherer in denselben lesen könne, beim Bischof von Paris erreicht habe, daß die Magister der Theologie, darunter Wilhelmus Antissiodorensis, solche prüften, worauf die Anerkennung erfolgt sei. Selbst Pitra p. XI erkennt noch dies Märchen, daß Hildegard in Tours gewesen, an, obgleich auch ihn das Schweigen Wibert's und der Vita S. Hildegardis stutzig machte. Daß Hildegard in Tours und Paris war, ist nicht allein unerweisbar, sondern trotz ihrer Verehrung für den h. Martin, den Mitpatron des Rupertsbergs, nicht wahrscheinlich. Hildegard behauptet so oft den göttlichen Ursprung ihrer Bücher, daß sie der Anerkennung der pariser Professoren für dieselben nicht bedurfte. Wol aber mag Wibert auf seiner bald nach Hildegard's Tode nach Tours zum h. Martin ausgeführten Reise Hildegard's Schriften (die er jedoch schwerlich während seiner Anwesenheit auf dem Rupertsberg aus den Exemplaren des Klosters zusammengeschrieben, sondern, da er das Scivias bereits besaß, den Liber vitae meritorum nach Gembloux geschickt erhielt), immer noch an der Sache zweifelnd, den Parisern mit der Anfrage vorgelegt haben, was davon zu halten sei, um bequemer darin studiren zu können. Wilhelm Antissiodorensis war Lehrer in Paris, namentlich ausgezeichneter Dialektiker, wurde dann Archidiakon in Beauvais, 1207 Bischof von Auxerre und starb in Rom 1223. Da Wibert 1208 starb und um 1181 seine Reise nach Tours angetreten haben mag, so stimmt dies zu dem Aufenthalte Wilhelm's in Paris ganz gut. Von dieser Sache hatte man in Rupertsberg gehört und dieselbe der Hildegard zugeschrieben. Für Anerkennung der Schriften Hildegard's durch Wilhelm Antissiodorensis als ausgezeichneten Theologen ist die Notiz aber immerhin interessant.

Zur Lingua ignota S. Hildegardis. Die in dem Wörterverzeichniß gegebenen fremden Worte reichen nicht hin, darin eine mündliche oder schriftliche Verständigung zu führen, da nur Substantive, keine Adjektive, Zeitwörter und Adverbe vorhanden, auch alle Anleitung für Beugungsverhältnisse der benöthigten Zeitwörter fehlen. Das Ganze ist eine Art Glossar. Entweder ist die Zusammenstellung lückenhaft oder die unbekannte Sprache ist keine durch die Beziehungen Hildegard's zu Fürsten erhaltene Geheimsprache und Geheimschrift, auch keine geheime Klostersprache, um sich über den „Gegenpapst“ ungestört zu unterhalten oder zu korrespondiren. Auch ist nicht bekannt, daß Hildegard von dieser Geheimsprache oder Geheimschrift irgendwo in ihrem Briefwechsel Gebrauch gemacht habe. Die unbekannte Sprache und die unbekannten Buchstaben auf übernatürlichen

Ursprung zurückzuführen, wird ebenso wenig gelingen, als ihre Entstehung auf natürlichem Wege, wenigstens ihren Zweck zu erklären. Dieselbe ist jedoch auch nicht untergeschoben, da Hildegard dieselbe in ihren Schriften mehrfach erwähnt und Worte derselben benutzt (Pitra p. 361. 449). Daß die deutschen Worte aus einem älteren Glossar abgeschrieben, also älteren Ursprungs sind, bezweifle ich immer noch. Dieselben zeigen das mittelrheinische Sprachidiom des 12. Jahrhunderts, z. B. den Umlaut a statt e vollkommen. Die unbekannten Worte sprechen aber auch dafür, daß Hildegard in ihrem Briefe an St. Bernard (ep. XXIX) zu viel behauptete, wenn sie angibt, sie kenne nur die lateinischen, nicht auch die deutschen Buchstaben; denn fast jedes Wort endet in der unbekannten Sprache mit dem im Lateinischen selten vorkommenden z. Die deutschen Worte setzen auch Kenntniß der deutschen Buchstaben voraus, obgleich wir uns schwer vorstellen können, wie man deutsche Buchstaben im 12. Jahrhundert von den lateinischen unterschieden habe. Alle unsere Schriftdenkmäler dieser Zeit haben lateinische Buchstaben auch für deutschen Text, da man den heutigen Unterschied damals nicht kannte, und dieser sich nur aus den zwei Schriftarten der lateinischen Schrift (Antiqua und Mönchsschrift) bildete. Möglicherweise versteht aber auch Hildegard unter literae nicht Buchstaben, sondern Schriftstücke, und zwar in deutscher Sprache, und will damit hervorheben, daß ihr nur das Latein als Schriftsprache geläufig war.

Drei wittenberger Ordinationszeugnisse ausgestellt von Luther, Melanchthon und Bugenhagen.

Von Georg Müller.

In den Protokollen der kursächsischen Lokalvisitation vom J. 1578 finden sich ausführliche Angaben über den Bildungsgang und die Amtsthätigkeit der einzelnen Geistlichen. Namentlich wird auch der Ort und das Jahr der Ordination, sehr oft auch der ordinirende Geistliche genannt. Während nun die meisten Superintendenten sich mit den einfachen Angaben unter Hinweis auf das Ordinationszeugniß begnügen, hat der Visitator in der zum leipziger Konsistorium gehörigen Sedes Stossensis („Stuel Stößen") jede einzelne dieser Urkunden sorgfältig abgeschrieben und seinem Berichte einverleibt.[1] Der größte Theil ist von Pfeffinger und Selnecker in Leipzig[2] ausgestellt, drei aber stammen aus Wittenberg[3] und sind von Luther, Melanchthon und der wittenberger Geistlichkeit, Bugenhagen an der Spitze, unterschrieben. Ich bringe diese letzteren im Folgenden zum Abdruck, indem ich im übrigen auf die Schrift von G. Rietschel, „Luther und die Ordination" (Wittenberg 1883. Festschriften zur 400jährigen Jubelfeier der Geburt Dr. M. Luthers. 2. Beitrag) verweise.

I.

1542. 7. Juli.[4]

Ordinationszeugniß für Stephan Riccius aus Kahla, berufen als Diakonus nach Saalfeld in Thüringen, wo er bisjetzt Schulmeister gewesen war. Abschrift im kgl. Hauptstaatsarchiv zu Dresden, Loc. 2008, Visitation des leipziger Kreises, Anno 1678, Bl. 775ᵇf. Vgl. über Stephan Riccius (Reich) Wagner's „Chronik der Stadt Saalfeld im Herzogthum Sachsen=Meiningen. Nach des Begründers Tode fortgesetzt von Ludwig Grobe" (Saalfeld 1867), S. 394. 396, wo hinzuzufügen ist, daß Stephan Riccius vor seinem saalfelder Rektorat vier Jahre lang (1536—40 oder 41) die gleiche Stellung in Jena bekleidete (vgl. im genannten Aktenstücke Bl. 774ᵃ). E. Koch, „Ueber Mag. Stephan Reich (Riccius), sein Leben und seine Schriften". I. (Programm. Meiningen 1886), wo über seine fruchtbare schriftstellerische Thätigkeit auf theologischem, philologischem und pädagogischem Gebiete eingehend gehandelt wird. C. E. Foerstemann, „Album Academiae Vitebergensis" (Lipsiae 1841), p. 135ᵇ: Steffanus Reich Dioc. Numburgen. 9. Junij (1529). J. Köstlin, „Die Baccalaurei und Magistri der wittenberger philosophischen Fakultät 1518—1537" (Osterprogramm der Univ. Halle=Wittenberg 1888. Halle 1888), S. 23ᵇ: Stephan Riccius wurde am 27. April 1536[5] unter dem Dekanat Jakob Milich's zum Magister promovirt.

Testimonium publicae ordinationis qua commendatum est ei ministerium Euangelij.

Literas huc attulit Stephanus Riccius Calensis, quae testabantur eum ad munus Diaconi in Ecclesia Salueldensi uocatum esse. Cum autem multos annos in Schola apud nos uersatus esset, et in latinis et graecis literis, in philosophiae elementis, et doctrina christina bonam operam nauasset, et aliquando docuisset iuuentutem alibi, gaudebamus eum ad ministerium Euangelij delectum esse. Nam ingenium, mores, et studia eius nota nobis, et probata erant. Ut autem publico testimonio uocatio confirmaretur, explorauimus eius eruditionem, et comperimus eum recte tenere summam christianae pietatis et amplecti puram Euangelij doctrinam, quam Ecclesia nostra uno spiritu et una uoce cum Catholica Ecclesia Christi profitetur, ac à fanaticis opinionibus damnatis iudicio Catholicae Ecclesiae Christi abhorrere. Promisit etiam hic Stephanus in doctrina constantiam, et in officio fidem et diligentiam.

Quare ei iuxta doctrinam Apostolicam publica ordinatione commendatum est ministerium docendi Euangelij et sacramenta à Christo instituta administrandi iuxta uocationem. Cumque scriptum sit de filio dei, Ascendit, dedit dona hominibus, prophetas, Apostolos, pastores, et doctores, precamur ardentibus uotis, ut suae Ecclesiae gubernatores det idoneos et salutares, ac efficiat, ut huius Stephani ministerium sit efficax et salutare. Etsi autem comperimus Stephani singularem esse animi moderationem, et ingenium abhorrens à rixis, tamen eum hortamur, ut omni studio atque officio concordiam cum collegis piis et doctis uiris tueatur. Nam in dissidiis labefactatae conscientiae non possunt inuocare Devm, et aemulatio inter ζυγομαχοῦντας parit conturbationes dogmatum, ex quibus sequuntur errores, impietas, et uastitates Ecclesiarum.

Quare spiritus sanctus toties de Concordia praecipit, quae retineri non potest, nisi quaedam moribus alienis condonemus. Denique Ecclesiam Salueldensem et Doctores hortamur, ut curent Euangelium Dei fideliter conseruari ac propagari. Nam hoc officio Deus praecipue se coli postulat, sicut inquit Christus, In hoc

glorificatur pater meus, ut fructum multum feratis, et fiatis mei discipuli. Et hac luce retenta pollicetur se Deus inuocantibus adfuturum esse, opitulaturum in his ingentibus uitae aerumnis et daturum nobis uitam aeternam. Datae Vuitebergae, die septima Julij. Anno 1542.

Pastor Ecclesiae Vuitebergensis, et caeteri ministri Euangelii in eadem Ecclesia.

MARTINVS Luther D.
CASPAR Cruciger D.[6]
JOHANNES Bugenhagius pomeranus. Do.

II.

1546. 15. Juli.[7]

Ordinationszeugniß für Gregorius Resemer, berufen als Pfarrer nach Karitz bei Magdeburg, ausgestellt von Johannes Bugenhagen, Kaspar Creutziger, Gregorius Major und Philipp Melanchthon. Abschrift im kgl. Hauptstaatsarchiv zu Dresden, Loc. 2008, Visitation des leipziger Kreises, Anno 1678, Bl. 785. Ueber sein Leben werden folgende Angaben vorausgeschickt:

Gregorius Resemer Wiensis pastor in Köselwitz. Aetas eius est 67. versatus est in particularibus scholis Vitebergae per octennium, Magdeburgi triennium, Lipsiae triennium. Anno 46 Vitebergae commendata est illi gubernatio Ecclesiae in Karitz pago prope Magdeburgum, cui praefuit per annum et semestre. postea gliscentibus bellis venit in Diöcesi Friburgica gen grossen Gena (Groß-Jena), cui praefuit 12 annos, zu klein Gena (Klein-Jena) quadriennium, zu Göttwitz biennium et in Koselwitz XIII annos, summa annorum est 33. Habet autem testimonium ordinationis, ut sequitur.

Testimonium publicae ordinationis.

Wir pastor vnd prediger der kirchen zu Wittenberg bekennen, nachdem Zeiger dieser Schrifften Gregorius Resemer Zeugniß anher bracht, das er zum pffarrampt zu Caritz beruffen, vnd Ehrlicher christlicher sitten sey, vnd wir angesucht ihn zuuerhören vnd offentlich zu ordiniren, als haben wir ihn mit vleis verhöret, vnd befunden, das er in reiner christlicher lere des Euangelii guten verstand hat, Er hat auch zugesagt, sein Ampt mit vleis auszurichten, vnd in christlicher lere des Euangelij, wie die in vnser Kirchen durch Gottes gnad mit der warhafftigen Catholiken Kirchen Christi eintrechtiglich bekent vnd gelaret wird, bestendig zu bleiben. Derhalben ist bemelter Gregorius Resemer allhie offentlich nach befehl Göttlicher Schriefft inn der Kirchen ordiniret, vnd im befolen das heilige Euangelium zu predigen, vnd die heiligen Sacrament, da er beruffen, zu reichen, vnd bitten von Hertzen, das der ewige Gott Vater vnsers Heilands Jhesu Christi seiner Kirchen tugliche lerer geben wolle, wie er befolen vns zu bitten, vnd gnediglich zugeben zugesaget, vnd wolle also auch diesem Gregorio Resemer seine gnade vnd heiligen Geist verleihen, das er zu Ehr vnd preis dem Heiland Christo vnd der Kirchen zur seligkeit dienen moge. Wir ermanen auch bemelten Gregorium Resemer sampt seiner Kirchen, das sie der christlichen lere reinigkeit treulich pfflantzen, fur vnd fur erhalten, vnd auff die nachkomen erben vnd bringen wollen. Denn diesen Dienst fordert der ewige Gott furnemlich vonn allen menschen, wie Christus spricht Joan. 15, damit wird mein Vater geehret, so ihr viel frucht bringet, vnd meine Junger werdet, vnd wo man dieses liecht erheltet, da bleibet die Kirche. Bey dieser kirchen Gott ist, vnd will ewiges leben geben, vnd inn allerley Jamer vnd angst dieses vergenglichen lebens hulff vnd rettung thun, denen, so ihn anruffen. Denn da wil er sein vnd erhören, wo rechte lere des Euangelij lautet, wie Christus auch spricht Joan. 15. So ihr in mir

bleibet, vnd so meine wort in euch bleiben, solt ihr bitten, wan ir wolt, vnd das wirt euch widerfaren. Datum Wittenberg Anno 1546, am tage Diuisionis Apostolorum.

Pastor Ecclesiae Wittenbergensis et caeteri ministri Euangelii in eadem Ecclesia.

Johannes Bugenhagen, pomer. D.
Caspar Creutziger. D.
Gregorius Maior.[8] D.
Philippus Melanthon.[9]

1 Timoth. 4.

Halt an mit lesen, mit ermanen, mit leren, Las nicht aus der acht die gabe, die dir gegeben ist, durch die weissagung mit Handaufflegung der Eltesten. Solliches wort, damit gehe vmb, auff das dein Zunemen fur jedermann offenbar sey. Hab acht auff dich selbst, vnd auff die lere. Beharre in diesen stucken. Denn so du solches thust, wirstu dich vnd die Zuhörer selig machen.

III.

1554. — 25. Juli.[10]

Ordinationszeugniß für Wolfgang Guntsch, berufen als Pfarrer nach Krösseln, ausgestellt von Johann Bugenhagen, Johann Förster, Philipp Melanchthon, Sebastian Förster und Lukas Hetzer. Abschrift im kgl. Hauptstaatsarchiv zu Dresden, Loc. 2008, Visitation des leipziger Kreises, Anno 1678, Bl. 782ᵇ. Ueber den Lebensgang wird am genannten Orte Folgendes berichtet:

Wolfgangus Guntsch Marcheniensis aetatis 44, uersatus est in Academia Lipsensi per annum sub preceptoribus J. Pfeffinger, H. Salmuth. Anno Domini 1554, uocatus est ad gubernationem Ecclesiae in Krösseln, cui praefuit annos 23. Habet autem Testimonium ex Consistorio Ecclesiastico[11] Witenbergensi, ut sequitur.

Testimonium publicae ordinationis.

Pastor Ecclesiae dei in oppido Saxoniae Vuiteberga et caeteri ministri Euangelii in eadem Ecclesia salutem dicunt omnibus lecturis has literas. Non alia uox in caelo et in terra unquam ardentior audita est, quam precatio filii Dei in agone, in qua petit colligi et seruari Ecclesiam et sic regi, ut unum sit in Deo. Idem inde usque ab initio generis humani, omnibus temporibus, donec uniuersa Ecclesia ex morte resuscitabitur, petit, propter hanc filii precationem cum colligat Deus Ecclesiam inter nos quoque gratias agimus et aeterno patri et filio eius, Domino vestro Jhesu Christo, et spiritui sancto et gemitus nostros ad summi Sacerdotis nostri, Domini Jesu Christi precationem adiungimus et petimus, ut semper inter nos quoque colligatur aeterna Ecclesia, quod cum fiat uoce Euangelii et non aliter, sicut scriptum est, Euangelium est potentia Dei ad salutem omni credenti, uult Deus eligi idoneos ad docendum Euangelium, Testamur igitur hunc honestum et eruditum uirum Wolgangum (sic) Marcheniensem uocatum esse ad ministerium Euangelii in Krösseln.

Cum autem à nobis petitum sit, ut explorata eius eruditione adderemus publicum ritum ordinationis, diligenter eum audiuimus et comperimus eum recte tenere summam doctrinae Christianae et pie et constanter amplecti puritatem Euangelii, quam et Ecclesia nostra una uoce et uno spiritu cum Catholica Ecclesia Christi profitetur, ac à fanaticis opinionibus damnatis iudicio Catholicae Ecclesiae Christi, abhorrere, promisit etiam hic Wolgangus Marcheniensis in doctrina constantiam, et in officio fidem et diligentiam. Quare ei iuxta doctrinam Apostolicam publico ac pio ritu commendatum est ministerium docendi Euangelii

et administrandi sacramenta iuxta uocationem. Cum autem filius Dei, qui est λόγος aeterni patris, uere sit efficax uoce ministerii et faciat, ut ministerium sit salutare, sicut scriptum est, sedet ad dextram patris, dona dans hominibus, prophetas, Apostolos, Euangelistas, pastores et doctores. Et sicut Dominus inquit, Ego sum uitis, uos palmites. Sine me nihil potestis facere, oramus eum, ut adsit et huius iam ordinati ministerio, et faciat, ut sit salutare.

Ipsum etiam Wolgangum et Ecclesiam suam hortamur, ut doctrinae puritatem retineant. Vere enim ibi est Ecclesia Dei, ubi sonat uox Euangelii incorrupta, uere ibi dat Deus aeteram iusticiam et uitam; uere exaudit, et gubernat inuocantes ipsum, mitigat etiam aerumnas huius Vitae et in ira recordatum misericordiae suae. Quare inquit, si manseritis in me et uerba mea manserint à uobis, quicquid uolueritis, petetis, et fiet uobis, Hortamur etiam nos, ut sint memores praecepti diuini, de coniunctione et concordia cum aliis Ecclesiis recte sentientibus tuenda, sicut scriptum est: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστὶ, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἐν τῷ θεῷ μένει, καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ.

Datae Vuitebergae Anno 1554, Die festo Jacobi Apostoli, qui primus inter Apostolos supplicio affectus est.

1. Timoth. 4.

Attende lectioni, adhortationi et doctrinae. Ne negligas donum, quod in te est. Quod datum est tibi per prophetiam cum impositione manuum coetus seniorum.

Pastor Ecclesiae Dei in oppido Saxoniae Vuiteberga et caeteri ministri Euangelii in eadem Ecclesia.

Johannes Bugenhagen, pomer. D.
Johannes Försterus D.[12]
Philippus Melanthon.
Sebastianus Froschelius M.[13]
Lucas Hegerus M.[14]

Oramus etiam venerandum uirum Jacobum Wigandum pastorem Ecclesiae Dei in oppido Leucopetra in Ripa Salae, ut huius uicini doctrinam et mores consideret et cum consiliis regat, sicut scriptum est. Et tu conuersus confirma fratres tuos.

---

1) Sein Bericht befindet sich im kgl. Hauptstaatsarchiv zu Dresden, Loc. 2008, Visitation des leipziger Kreises, Anno 1678. Diese letztere Jahreszahl ist eine spätere Registraturbezeichnung und in 1578 zu ändern, wie ausdrückliche Angaben Bl. 714. 736 u. ö., namentlich aber Inhalt und Schrift beweisen.

2) Einzelne auch in Merseburg (durch Fürst Georg von Anhalt), Zeitz, Jena und Weimar.

3) Außerdem fand ich folgende wittenberger Ordinationen erwähnt:

1540. Martinus Comper, Pfr. zu Breunsdorf. Loc. 1992, Visitation der Sup. Borna 1574, Bl. 102[b], wonach zu verbessern A. H. Kreyßig, „Album der ev.-luth. Geistlichen im Kgr. Sachsen" (Dresden 1883), S. 53. 47.

1543 Februar 21. Martinus Naumann, Pfr. zu Eschefeldt. Loc. 1992, Visitation der Sup. Borna 1574, Bl. 195[a]; Kreyßig, a. a. O., S. 130.

1545 die sancti Martini Episcopi (11. November, Mittwoch). Egidius Engelman, Pfr. zu Hain. Im genannten Aktenstücke Bl. 161[a]; Kreyßig, a. a. O., S. 245. 198.

1548 April 25. Johannes Linse, Pfr. zu Pomßen. Loc. 1991, Visitation der Sup. Grimma 1574, Bl. 445[a]; Kreyßig, a. a. O., S. 409. 176.

1550 Daniel Valtan, Pfr. zu Oberfrankenhain. L c. 1992, Visitation der Sup. Borna 1574, Bl. 337[a]; Kreyßig, a. a. O., S. 367. 261.

1553. Michael Bartholomeus, Pfr. zu Kitzscher, „durch D. philippüm Melan:". Im genannten Aktenstücke Bl. 210[a]; Kreyßig, a. a. O., S. 231.

1558. Johann Wigand, Pfr. zu Wenigen Sömmern, ordinirt von Paul Eber, Philipp Melanthon, Georg Major D., Seb. Fröschel M, Johannes Sturio M., Paulus Ezelius M. Loc. 2008, Visitation des leipziger Kreises, Anno 1678, Bl. 306[b].

1553 Juni 16. Philipp Prätorius, Pfr. zur Burkertshain. Loc. 1991, Visitation der Sup. Grimma 1574, Bl. 217[a]; Kreyßig, a. a. O, S. 217[a].

4) In dem von G. Rietschel aufgefundenen und in der obengenannten Festschrift beschriebenen wittenberger Ordinandenverzeichniß erscheint Luther seit dem 20. April 1542 nicht mehr unter den ordinirenden Geistlichen; vgl. a. a. O, S. 29. Der 7. Juli fällt in diesem Jahre auf den Freitag, welcher als Ordinationstag bei Rietschel, a. a. O., S. 26 nicht erwähnt wird.

5) Der Visitationsbericht bezeichnet zwar das J. 1537 als Promotionsjahr, fügt aber den obengenannten Dekan richtig hinzu. Das Jahr wird auch durch ein Zeugniß der philosophischen Fakultät vom 29. April 1541 bestätigt (a. a. O., Bl. 774b, aus welchem ich folgende Stelle mittheile, weil sie uns den Studiengang des wittenberger Studenten beschreibt: Cum autem artes, quae rerum doctrinam continent, sine Eloquentia lumen habere non possunt, primum dedit operam linguae latinae, in qua tantum promouit, ut solutam orationem et carmen recte, elegenter et ad ueterum imitationem scribat. Videt enim eos, qui res obscuras explicaturi sunt, Eloquentia instructos esse oportere. Ad hoc studium interim et rerum doctrinam adiunxit. Bonam operam nauavit, cum in caeteris philosophiae partibus, tum vero in dulcissima doctrina de motibus et effectibus corporum coelestium, quae vel maxime testatur hunc mundum non extitisse casu, nosque de aeterna architectrice admonet Et quia recte iudicat praecipuam curam inquirendae uerae religionis, cum omnibus, tum maxime eruditis esse debere, diligentissime didicit doctrinam Christianam, nec tantum eam hauriendam putavit ex riuulis recentioribus, sed fontes, hoc est prophetarum et Apostolorum scripta inspexit, et ad hoc contulit historiam et iudicia Ecclesiae omnium temporum, primum, ut suum omnium vera sententia confimaret, ut recte DEUm patrem liberatoris nostri JESV CHRISTI conditorem rerum omnium colat atque invocet. Deinde, ut caeteris puram doctrinam impertire et communicare possit. Est enim hic ultimus finis non tantum studiorum, sed totius humanae societatis, ut alius alium de vera religione doceat, ut Deum vere agnoscamus, toto pectore colamus et communi voce glorificemus. Amplectitur autem consensum Catholicae Ecclesiae Christi, quem et nostra Ecclesia profitetur et abhorret ab omnibus fanaticis opinionibus damnatis iudicio Catholicae Ecclesiae CHRISTI. Cum autem videret opus esse cognitione Graecae linguae ad philosophiae et Theologiae fontes cognoscendos, magno studio etiam in ea lingua se exercuit. Itaque cum et mores ipsius probaremus et eruditio laude digna esset, decrevimus ei gradum magisterii in philosophia ante quinque annos, idque his publicis literis testamur.

6) Herzog-Plitt, „Real-Encyklopädie", III,² S. 389 f.

7) Der 15. Juli war ein Donnerstag; über ihn als Ordinationstag vgl. Rietschel, a. a. O., S. 26. Unter demselben Tage stellt Melanchthon zwei Zeugnisse aus; die Universität hatte der drohenden Kriegsbedrängniß wegen die Studenten aufgefordert, Wittenberg zu verlassen. Corp. Ref. VI, 198. 199.

8) Rietschel, a. a. O., S. 29.

9) Ueber Melanchthon's Stellung zur Ordination vgl. die Ausführungen bei Rietschel, a. a. O., S. 75 ff. 89. S. auch oben Anm. 3.

10) Der 25. Juli ist ein Mittwoch. Ueber ihn als regelmäßigen Ordinationstag vgl. Rietschel, a. a. O., S. 26. S. auch oben Anm. 3.

11) Gegenüber dieser Uebertragung des Ordinationsaktes auf das Konsistorium durch den Visitator vgl. Rietschel, a. a. O., S. 90. O Mejer, „Anfänge des wittenberger Consistoriums" in „Zeitschrift für Kirchenrecht" von Dove und Friedberg 13. Bd. (Tübingen 1876), S. 79 f. 90.

12) Vgl. über ihn „Allgemeine deutsche Biographie", 7. Bd. (Leipzig 1878), S. 165 f. J. Chr. Erdmann, „Lebensbeschreibungen und literarische Nachrichten von den Wittenbergischen Theologen" (Wittenberg 1804), S. 190 - 193.

13) Vgl. Rietschel, a. a. O, S. 29.

14) Vgl. (J. C. Erdmann,) „Biographie sämmtlicher Pastoren und Prediger an der Stadt- und Pfarrkirche zu Wittenberg" (Wittenberg 1801), S. 14. Nr. 19; J. C. Erdmann, „Supplemente und Berichtigungen zur Biographie der Wittenberger Diakonen" (Wittenberg 1808), S. 74, Nr. 19; C. E. Foerstemann, „Album Academiae Vitebergensis", p. 161. Er ist nicht zu verwechseln mit seinem Zeitgenossen Ludwig Hätzer, vgl. Herzog-Plitt, „Real-Encyklopädie", V² 527—531.

Eine Urstätte des Christenthums in der Mark Brandenburg.

Von Dr. Johannes Dräseke in Wandsbeck.

Zu den anmuthigsten, durch große kirchengeschichtliche Erinnerungen geweihten Stätten der Mark Brandenburg, von denen außer den wenigen, mit dem Stab in der Hand das Land je dann und wann durchwandernden Alterthumsfreunden kaum sonst jemand etwas genaueres erfährt, gehört unbedingt auch der Dom zu Havelberg, den hoch auf breiten Berges Rücken, der weit die Niederung überschaut, Prämonstratenser kühn errichtet haben. Es ist das eine der Urstätten des Christenthums in jener einst von Deutschen am weitesten in den slawischen Osten vorgeschobenen Nordmark. Mit dem J. 946, in welchem Otto der Große das Bisthum Havelberg gründet, beginnt die große, mühevolle Arbeit, die Havel- und Elbniederung für deutsches Wesen und das Christenthum zu gewinnen. Aus dem freudigen, so oft an Fremden beobachteten Staunen und der rückhaltlos von ihnen geäußerten Bewunderung der landschaftlichen, baulichen, überhaupt alterthümlichen Schönheit des ehrwürdigen Bischoffsitzes — es sei besonders an des Heldenjünglings Theodor Körner's freudig anerkennendes Urtheil vom 9. Mai 1813 erinnert — möge die Berechtigung entnommen sein, die Leser dieser Zeitschrift zu einem Besuche dieses Stückes echten, unverfälscht erhaltenen Mittelalters einzuladen. Wir werden dabei auf Proben und Aeußerungen der kirchlichen Wissenschaft sowol wie des kirchlichen Lebens stoßen, an die gerade in unseren Tagen zu erinnern nicht unzeitgemäß sein dürfte.

Beginnen wir unseren Rundgang am nordöstlichen Thore der rings den Berg umschließenden Mauer; keine der großen, an diese uralte Stätte deutsch-slawischer Kämpfe geknüpften Erinnerungen wird uns dabei entgehen. Saftiges Grün deckt hier die Bergabhänge, während die in den lehmigen Boden eingedrückten Wagenspuren und die bei Regenunwetter zu strömenden Bächen sich sammelnden Wasser die Sohle des Hohlweges, der zur Havel hinabführt, von Jahr zu Jahr mehr zu vertiefen scheinen. Wir halten uns rechts, dicht an den Fuß der festen Umfassungsmauer des Domes. Was sind es doch für prächtige, nach Form und Beschaffenheit gleich ausgezeichnete Steine, welche die Prämonstratenser auf ihren Ziegeleien brennen ließen, und dann, mit dem unverwüstlichsten Mörtel verbunden, zum Bau der Mauern verwendeten! Und wie traulich haben sich hier, wie auch anderwärts in alten deutschen Städten, die Wohnungen der Menschen auf den Kranz der Mauer gelehnt und schauen nun mit ihren kleinen, vielfach noch in Blei gefaßten Fensterchen so friedlich hinab in die Schlucht, als wären niemals das Bisthum und seine begeisterten Boten des Evangeliums inmitten wendischer Bevölkerung auf Kampf und Streit gestellt gewesen! Nicht überall ist die volle Höhe der Mauer mit den dreieckigen, sie krönenden Steinen erhalten; stellenweise hat der Zahn der Zeit recht sichtbar an dem alten Gemäuer genagt. Ergänzungsbauten aus allen Jahrhunderten, die meisten jedoch mit Steinen ausgeführt, welche genau den ursprünglichen gleichen, zeigen, daß man bemüht gewesen, den von den Vor-

vätern überkommenen Stand der Befestigung zu wahren. Früher führte ein schmaler Pfad, der an mehreren Stellen, besonders bei Regen- und Schneeunwetter, zu großer Achtsamkeit nöthigte, längs der Mauer hin, bis er plötzlich in jähem Absturz, nur für rüstige Kletterer gangbar, die Sohle der Thalschlucht erreichte; jetzt ist ein sorgfältig geebneter, mit jungen kräftigen Nußbäumen bepflanzter Weg geschaffen. Indem wir ihm folgen, gelangen wir da, wo der Berg allmählich sich höher hebend, zur linken Hand in steilem Vorsprung die Schlucht überragt, bald zu einem schönen Aussichtspunkt. Hier haben wir eines der lieblichsten Landschaftsbilder vor uns, wie sie von Unkundigen in der Mark nicht gesucht werden. Es ist die fruchtbare, von der schönen blauen Havel, deren schlängelnder Lauf von der gegenüberliegenden Höhe noch besser zu verfolgen ist, durchströmte Niederung; Aecker und Wiesen, belebt von fleißigen, mit der Ernte beschäftigten Menschen, wechseln miteinander ab, und darüber hinaus schweift das Auge bis zu den von bläulichem Duft umhüllten Camernschen Bergen.

Ein Blick zur Rechten ruft uns andere Erinnerungen wach. Die Mauer ist immer niedriger geworden; sie erscheint jetzt verfallen und zerbröckelt, von den schiefen, geborstenen Pfeilern nur mühsam gestützt; daneben zeigt sich in dem bei Anlegung des Weges aufgedeckten Erdreich eine breite Schicht von Schutt; hier an der Ecke des Berges endigt die Befestigung in Bruchstücken und Trümmern. In dieser Schuttschicht haben wir die Reste der ersten Befestigung des Domes vom J. 946 zu sehen, und auf steigt vor unserem Geiste die Schreckensnacht des 29. Juli 983. Dort unten im tiefen Dunkel wimmelt es von zornigen, bis an die Zähne bewaffneten Wenden; sie klimmen lautlos den Abhang empor, schnell ist die Mauer erstiegen, der schwache Posten an dieser schon durch die Natur so stark befestigten Stelle übermannt und getödtet, die Brandfackel in das Heiligthum geschleudert. Das ist das Zeichen zum Sturm auch auf die von sächsischen Kriegern besetzte Stadt. Auf allen Punkten entbrennt ein heißer Kampf, der hauptsächlich geschürt wird durch die Erbitterung über den Stolz und die Härte des Markgrafen Dietrich. Manch blühender Held deutschen und wendischen Stammes ist hier nach langem Ringen, von Schwert oder Lanze durchbohrt, röchelnd in den Staub gesunken, oder vom Kranze der Mauer und dem Rande des Abhangs jählings hinabgestürzt. Die gesammte deutsche Besatzung der Stadt ward niedergemacht, alles, was christlich oder sächsisch im Lande war, vertrieben oder zerstört. Bischof Udo selbst wich nicht von der seiner Obhut übergebenen heiligen Stätte; er ward vor dem Bilde der Himmelskönigin, der die Kirche geweiht, von den empörten Wenden, der Sage nach von seinen eigenen, zum Heidenthum zurückgekehrten Leuten, erschlagen, dann unter den brennenden Trümmern des zusammenstürzenden Gebälks der Decke und des Dachstuhls der Kirche begraben. Die festen Mauern des Doms wurden gebrochen und dem Erdboden gleich gemacht; wir stehen vor den dürftigen Spuren derselben und des um sie geführten Kampfes vom J. 983.

Die noch vor uns befindlichen Mauern erinnern in ihrer Trümmerhaftigkeit vielleicht an spätere Stürme. Jener unselige Aufstand des J. 983 hatte zur völligen Wiederherstellung des Heidenthums geführt. Gottschalk's, des zum Christenthum übergetretenen mächtigen Wendenkönigs, Sohn Heinrich nahm spät nach

diesem Ereignisse Rache an den Empörern. Mit ungeheuerer Gefahr, wie der sächsische Chronist Helmold sagt, kam Heinrich auf einem Feldzuge im J. 1107 bis Havelberg, welches ihm tapferen Widerstand leistete. Die Belagerung des rings von der Havel umflossenen und daher bei der damaligen Kriegführung überaus schwer zu nehmenden Ortes dauerte monatelang; Heinrich war mehreremal genöthigt, Verstärkungen aus dem Norden seines ausgedehnten Reiches an sich zu ziehen. Endlich baten die Brizaner — so hieß der hier seßhafte wendische Stamm — um Frieden, stellten Geiseln zur Bürgschaft für die Aufrechterhaltung des künftigen Friedens und des Gehorsams, und Heinrich zog sich wieder aus der Prignitz zurück. Durch diesen Kriegszug war wesentlich die Stadt berührt worden; der Dom lag wüst, und die inzwischen ernannten Bischöfe von Havelberg haben den Ort ihrer Bestimmung niemals gesehen. Einen festeren Bestand erlangte das Bisthum erst seit dem J. 1129 unter dem trefflichen, gelehrten Bischof Anselmus, dem Neubegründer der Ottonischen Stiftung und eigentlichen Apostel der Havel- und Elbniederung. Nach dem Feldzuge Kaiser Lothar's vom J. 1131 gegen die Wenden erscheint nämlich die Kirche wiederhergestellt; aber trotz des kräftigen Schutzes Albrecht's des Bären, des nordsächsischen Markgrafen, unter den auch die Prignitz seit dem J. 1134 gestellt war, wurde der Dom, als der tapfere Markgraf sammt dem Bischof in Reichsangelegenheiten in der Ferne weilte, durch den Einfall der Söhne des vertriebenen Brizanerhäuptlings Wittekind 1136 abermals verbrannt und zerstört. Albrecht strafte die Empörer sofort im folgenden Winter, und durch sein festes Eingreifen ward nunmehr die deutsche Herrschaft für immer wiederhergestellt und befestigt und dauernd friedliche Verhältnisse geschaffen. Ein Zeichen derselben ist der durch den Fleiß der Prämonstratenser unter den Bischöfen Anselmus und Walo in zwanzigjähriger angestrengter Arbeit zu Stande gebrachte und am 11. August 1170 in Gegenwart des greisen Albrecht des Bären und seiner Söhne, sowie zahlreicher geistlicher und weltlicher Fürsten und Herren geweihte Dom, zu dem wir noch heute bewundernd aufschauen.

Besonders die J. 1147—1152, in welchen Anselmus friedlich seines Amtes in Havelberg waltete, sind für die Ausbreitung des Christenthums und die Befestigung des Bisthums von höchster Bedeutung gewesen. Was er in dieser Zeit im Einzelnen gethan, das auszuführen würde hier zu weit führen. Aber erinnert möge daran werden, daß er in seiner stillen Zelle zu Havelberg, hoch über den Wassern des Stromes, auf Wunsch des Papstes Eugenius III. seine Streitgespräche niederschrieb, die er 1136 zu Konstantinopel, wohin er als Gesandter Kaiser Lothar's geschickt war, mit dem Erzbischof Niketas (Nechites) von Nikomedien zum Zwecke einer Verständigung mit den Griechen und Zurückführung derselben zur abendländischen Kirche über den Ausgang des heiligen Geistes, die Lehre von der Eucharistie und über die Herrschaft des Papstes gehalten hatte. So entstanden seine Dialogorum sive ἀντικειμένων libri tres, ein Werk von dogmatischer Bedeutung, welches sich hinsichtlich der Beherrschung des Stoffes sowol wie der Form sehr vortheilhaft vor den sonstigen schriftstellerischen Erzeugnissen jener Zeit auszeichnet und das glänzendste Zeugniß für Anselmus' theologische Bildung und Gelehrsamkeit ablegt. In erster Linie vertheidigt

er darin ausführlich die von seinem ehrwürdigen Vorgänger Anselmus von Canterbury auf der Synode zu Bari in Apulien im J. 1098 ausgesprochene und in seiner Schrift De processione Spiritus S. contra Graecos des weiteren entwickelte Lehre der lateinischen Kirche über den Ausgang des Geistes vom Vater und vom Sohne, eine Frage, die, von der griechischen Kirche betreffs des Sohnes seit alters ablehnend beantwortet, Anselmus in seinen wissenschaftlichen Streitgesprächen mit Niketas in Gegenwart des Kaisers Johannes Komnenos besonders gründlich erörtert hatte. Ferner schrieb er wol ebenfalls in dieser Zeit seinen verloren gegangenen Tractatus de ordine canonicorum regularium, seinen Tractatus de ordine pronuntiandae litaniae ad Fridericum Magdeburgensem episcopum und sein Sendschreiben an den Abt Egbert von Huisburg über die Vorzüge des Lebens eines Geistlichen vor dem eines Mönches.[1]

Doch halten wir von der Höhe des Berges einmal Umschau. Alles war ja hier einst dem Krummstab unterthan, und unter demselben war gut wohnen; einige der ehemals dörflich gegliederten Gemeinden mit einem Schulzen an ihrer Spitze, welche dort unten an der Havel sich hinziehen, weisen uns unmittelbar in die geschichtlich so merkwürdige Vergangenheit gerade dieser Scholle Landes. Links zieht sich der s. g. Wendeberg hin. An Stelle der unansehnlichen, meist aus Schiffs- und Kahnbohlen gezimmerten Gartenzäune, wie sie früher zumeist üblich waren, sind zierliche, weiß und grün gestrichene Gitter getreten, dahinter hier und dort eine luftige Laube. Nicht mehr ausschließlich dem Gemüsebau ist die schräg den Abhang zur Havel hinab laufende Strecke gewidmet: vorn an der Straße liegen jetzt duftende, sauber gepflegte Blumenbeete, und darüber an hochstämmigen Stöcken prangende Rosen, so mannichfaltig in Farben und Arten, wie man es früher nicht kannte. Aber Eins erinnert uns noch heutigentages, für die Unverwüstlichkeit vorväterlicher Sitte und Art lebendig zeugend, an die ursprüngliche wendische Bevölkerung, die, der Milchwirthschaft, der Leinenbereitung, der Bienenzucht und vor allem des Fischfangs kundig, hier an dem Strome seit uralter Zeit gesessen: es ist der Birnbaum vornan im Garten und an ihn gelehnt oder gehängt die Sense, das Ruder und das Fischnetz. So sieht es noch heute an der wendischen Spree südlich von Köpenick und sonst an der Spree aus, wo slawisches Wesen sich reiner erhalten hat. Denn gerade durch die Anlegung deutscher Städte, die Errichtung von Burgen mit deutscher Besatzung und die Aussetzung zahlreicher Ritterlehne zur Landesvertheidigung „ward frühzeitig“, wie Riedel (Codex diplomaticus Brandenburgensis I, 9) sagt, „die slawische Eigenthümlichkeit des Landes bis auf geringe Spuren, welche diese Umgestaltung aller Verhältnisse als spärliche Ueber-

1) Die Arbeit Spieker's über „Das Leben und Wirken des Bischofs Anselm von Havelberg“ und insbesondere der hierher gehörige Abschnitt in Pichler's „Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident“ I, 263 ff. sind durch die gründliche, alle Quellen umsichtig verwerthende Sonderschrift Dombrowski's „Anselm von Havelberg“ (Königsberg 1880) vollständig überholt worden, worauf ich schon in meiner Abhandlung über Nikolaos von Methone („Zeitschrift für Kirchengeschichte“ IX, 589) aufmerksam gemacht habe. Vgl. u. a. auch Demetrakopulos' Ἱστορία τοῦ σχίσματος τῆς Λατινικῆς ἐκκλησίας ἀπὸ τῆς ὀρθοδόξου Ἑλληνικῆς (Leipzig 1867), S. 31.

reste überlebten, aus der Prignitz verbannt, ohne daß doch die slawische Bevölkerung daraus vertrieben worden wäre". Riedel (a. a. O. I, 18) hält den Wendeberg, ebenso wie den Kietz bei Lenzen, für ein ursprünglich slawisches Fischerdorf. Mir scheint die Sache etwas anders zu liegen. Thatsache ist, daß die Bewohner des Wendeberges gewisse Freiheiten in der Fischerei, wenn auch geringere als die deutschen Fischer genossen; daß sie lange sehr abgesondert von der anderen Bevölkerung des Ortes lebten, in der Kirche ihre abgesonderten Stühle und selbst auf dem Kirchhof ihren eigenen Begräbnißplatz hatten; ferner, daß sie noch heute gewisse Vorrechte an der s. g. Kapitelsfähre behufs Hinüberschaffens des Heues &c. besitzen; daß sie ihre Leichenzüge über die Laufbrücke durch die Straßen der Stadt nach dem außerhalb der Stadt gelegenen Kirchhof führen dürfen. Wenden waren die erster Gründer von Havelberg, schon von ihnen war es mit Mauern umgeben, längs des fischreichen Stromes trockneten wendische Fischer ihre Netze. So fand Bischof Otto von Bamberg im J. 1129 auf seiner zweiten Missionsreise zu den Pommern die Stadt, bunte Fahnen und Wimpel flatterten von den Mauern, man feierte dem Kriegsgott Gerovit zu Ehren ein rauschendes Fest. Als deutsche Art und deutsches Wesen seit Albrecht dem Bären zu herrschen begannen, wurden die Wenden mehr und mehr zurückgedrängt. Ich sehe in dem Wendeberge die letzte Stätte, welche man dem jetzt friedlichen, hauptsächlich dem Fischfange obliegenden Völkchen gönnte, und erblicke in allen zuvor aufgeführten Sonderrechten Gnadenerweisungen, die von wohlwollenden Bischöfen den vielleicht mit besonderer Aufrichtigkeit und Treue zum Christenthum übergetretenen und ihren milden Herren mit Hingebung dienenden Wenden verliehen wurden. Wie innig die Verschmelzung der zugewanderten sächsischen Bevölkerung mit den eingesessenen Wenden gerade in der Mark Brandenburg sich vollzogen hat, darüber möge man Handtmann's ausgezeichnete, auf sorgfältigen, persönlichen Untersuchungen von Land und Leuten, ihrer Sprache, Sitten und Gewohnheiten beruhende Schrift „Der Slawismus im Lichte der Ethik" (Gotha 1878) nachlesen.

Treten wir hart an den Abhang des Berges, so schweift der Blick frei über den blanken, im Sonnenlicht blitzenden Spiegel des Havelstromes, der mit weißen, freundlich aus der Ferne leuchtenden Segeln bedeckt, nahe dem Wendeberge eine scharfe Wendung macht, um am Fuße des Domberges entlang zur Stadt und von da der Elbe zuzueilen. Dort beginnen die alten bischöflichen Weinberge. Der verlockende Name wurde schon lange durch nichts mehr bewahrheitet. Erst in jüngster Zeit hat man wieder angefangen, an den schönen, zum Obst- und Weinbau wie geschaffenen Geländen die edle Rebe zu pflegen. Die alten Prämonstratenser verstanden es jedenfalls besser; sie bauten, wie die Mönche der meisten Klöster im mittleren und südlichen Deutschland, den für ihren Bedarf nöthigen Wein selber; sie hatten an geschützter Stelle hinter der nördlichen Mauer ihr eigenes Weinhaus, wo der Wein gekeltert und in Fässer gefüllt wurde. Daß sie daneben nicht auch den früh in die Mark eingeführten Weinen aus Ungarnland und dem Malvasier tapfer sollten zugesprochen haben, ist mehr als unwahrscheinlich. Besonders zur Zeit des Verfalls des Ordens muß auch hier im Essen und Trinken Unglaubliches geleistet sein. Den richtigen Ausdruck dafür braucht der vielgereiste, durch

Calvin's finstere, überspannte Strenge auf den Scheiterhaufen gebrachte Michael Servet; der nüchterne Spanier fand seinerzeit in der Mark Brandenburg, außer dem eigenthümlichen, von ihm richtig beobachteten Erbunterthänigkeitsverhältniß der Bauern, nichts als „Fressen und Saufen". Noch im J. 1692 singt der Pastor und Rektor der Domschule, Georg Strube, ein von Johann Rist in seiner Eigenschaft als kaiserlicher Pfalzgraf gekrönter Dichter, in seinem lateinischen Epos memorabile (V. 137 ff.) von der Herrlichkeit der an den Abhängen des Domberges gezogenen Reben:

Der, auf dem Gipfel bedeckt mit weinumrankten Geländen,
Zeuget und reicht uns dar, aus lehmigem Erdreich entsprossen,
Süßen Wein, wie die Rebe ihn beut auf den fruchtbaren Fluren
Der Vangionen, gepflanzt an den Fluten des schäumenden Rheinstroms.
Wenn auch der uns're geringer erscheint an Geschmack wol als jener,
Und in der dunkelen Färbung kaum es jenem zuvorthut,
Ferner im Duft auch, wenn ich nicht irre, das Naß aus dem Rheinland
Nicht zu erreichen vermag, so ist mir bei mäßigem Durste
Dennoch des Weines zu trinken vergönnt, daß nimmer zu viel ich
Schreibe Gedicht', von den Einen gelobt, verdammt von den Andern:
Denn es trägt den Poeten der Wein, einem Rosse vergleichbar,
Eh' er es merket, davon, Wein mindert den Durst, er verscheuchet
Sorgen, es mehret der Wein wie des Körpers Kraft, so die Freundschaft.
Freilich, zu reichlicher Weinesgenuß mag schaden dem Geiste;
Doch, wenn mit mäßigem Trunk er geschöpft, über Lippen und Gaumen
Fließt, macht er jeden, der trägeren Sinns, bald hell und gewitzigt.

Ich denke, der alte wackere Rektor und Pastor behält damit auch heute noch recht, wenn wir auch leider dem Preise des heimischen Havelberger Weins aus eigener Erfahrung nicht mehr beizustimmen vermögen.

Doch achten wir ja auf die Gegend vor uns. Eine entzückende Aussicht auf die anmuthig von der Havel durchströmte Niederung mit ihren Dörfern, Ziegeleien, Feldern und Wäldern, den Städten Havelberg und Sandau, in der äußersten Ferne die Spitzen der Thürme von Rathenow, Arneburg und dem durch Kaiser Karl's IV. besondere Vorliebe reich geschmückten, trutzig bewehrten Tangermünde, erfrischt und erfreut hier jeden Wanderer, und befriedigt wenden wir uns, um durch das alte Krugthor nunmehr den Dom selbst zu betreten; denn so heißt auch der ganze, von der alten festen Ringmauer umschlossene Platz. Auch hier ist das Alte vielfach dem Neuen gewichen; aber lebhaft versetzen uns in die Vorzeit das feste Gebäude zur Rechten in seinem reinen mittelalterlichen Baustil, die zierliche gothische Fensternische neben den durch halbrund vorgelegte, bis zum geschmackvollen Dachgesims reichende Säulen getrennten flachbogigen Thorgewölben, und besonders das ursprünglich über dem Thore, jetzt an der Seitenwand jenes alten Gebäudes eingefügte, kunstvolle steinerne Hochbild, die Krönung der Maria darstellend, zur Seite zwei bärtige bischöfliche Gestalten in vollem Amtsschmuck und von edler Haltung, in den beiden Ecken zwei sinnbildliche Gestalten, wol auf die strenge Gerechtigkeitspflege (darauf deuten Schwert und Rad) und die erbarmende Milde (Palmzweig und Kelch) hinweisend. Nach wenigen Schritten stehen wir vor dem breiten Thurme des Domes, der aus festem, meist Quarz und Granit

enthaltendem Bruchstein aufgeführt ist. „Drei kleine Rundbogenfenster“, so schreibt Adler in seinen „Mittelalterlichen Backsteinbauwerken des preußischen Staates“, „über dem modernen gothischen Westportal und schmale, zur Vertheidigung bestimmte Schlitze durchbrechen die starken Mauern und verleihen dem Ganzen einen strengen, burgartigen Charakter. Nur die oberen Theile sind in Backsteinen hergestellt, deren Detailformen mit gepaarten Rundbogenfenstern, Lisenen und durchschlungenen Bogenfriesen mit den entsprechenden Bautheilen von Jerichow, Werben, Sandau &c. genau übereinstimmen und den beginnenden Einfluß des von den Niederländern eingeführten Backsteinbaues in sehr prägnanter Weise bezeichnen“. Im Zeitalter der Ottonen und später bis zum J. 1431 ist wiederholt von der Burg die Rede, welche Kaiser Otto zum Schutze des Bisthums anlegte. Niemand weiß, wo dieselbe gestanden. Das Eine ist klar: sie muß auf dem höchsten, schon von der Natur am besten befestigten Punkte des Domberges gelegen haben. Dieser befindet sich aber hinter dem alten Domschulhause. Schon früher sah ich in diesem beherrschenden Punkte die ehemalige Stätte der Burg, wo man jetzt bei Anlage eines Turnplatzes breite Streifen von alten Schutt- und Mauerresten gefunden hat. Wann ward diese Feste dem Erdboden gleich gemacht? Geschah es schon in den Kriegsstürmen etwa des 12. oder erst in der Mitte des 15. Jahrhunderts? Und ward nach dieser Zeit die Burg nicht wieder errichtet, da sie vielleicht wegen der Anlage anderer Befestigungen in der Nähe, zu denen auch Sandau gehörte, nicht mehr nöthig erschien, oder hat sie noch später bestanden? Die alten, uns erhaltenen Urkunden geben darüber nicht die geringste Auskunft. Der burgartige, breite Glockenthurm des Doms, der übrigens, wie ihn auch alte Siegel zeigen, bis in das 17. Jahrhundert hinein mit zwei Spitzen versehen war, hat möglicherweise mit den Befestigungen der Burg in enger Verbindung gestanden. Es gewährt einen besonderen Reiz, mit Licht versehen, durch eine schmale Thür in die nördliche Seite des Thurmes einzudringen. Ernst und würdevoll wölbt sich hier, von dem gothischen Umbau des J. 1270 nicht berührt, der Rundbogen der ursprünglichen romanischen Bauanlage. Zwei äußerst schmale Mauerspalten, die, da keines Menschen Leib je durch dieselben sich hindurchzuzwängen vermochte, wol als Schießscharten zur Vertheidigung gegen wendischen Ueberfall dienten, gestatten dem Licht nur spärlichen Eingang; der ganze Raum liegt im Halbdunkel, die Ecken der Vorderseite sind völlig finster.

Doch wenden wir uns zurück zu dem romanisch gewölbten Haupteingange und treten durch denselben in die Kirche, so bietet sich uns ein überraschender, erhebender Anblick. Früher in blendendes Weiß gekleidet, jetzt in ihrer natürlichen Steintönung wiederhergestellt, steigen die Säulen des Mittelschiffes zu bedeutender Höhe auf, die Seitenschiffe fast um das dreifache Maß überragend. Geschmackvoll geformte Fenster und zierliche Galerien unter ihnen fügen sich in die weiten Flächen der Wandung ein, und gegen das helle, wirkungsvolle Licht im Mittelschiffe halb verschleiert, schließen sich Seitenschiffe und Grabkapellen an, in denen noch die dunkle Farbenpracht echter alter Glasmalerei prangt.

Der schönste künstlerische Schmuck des Domes aber sind seine kostbaren steinernen Chorschranken. Sie rühren von dem kunstsinnigen, aus der nahen

Stadt Wilsnack stammenden Bischof Johann III. (Wopelitz), 1385—1401, einem der bedeutendsten Baumeister des späteren Mittelalters, her und gehören zu dem großartigen Erneuerungsbau, welchen dieser Kirchenfürst zur Ausführung bringen ließ. Seines Geistes Spuren sind diesem Bau unverkennbar aufgeprägt und haben sich bis auf den heutigen Tag wohl erhalten. Der Bischof begann seinen Umbau mit dem Chorschluß, den er zu gleicher Höhe mit dem Hauptschiff sich erheben und aus fünf Seiten eines Achtecks gebildet werden ließ. Sehr schlank und einfach geschmiegt steigen die zweitheiligen, im farbenprächtigen Schmucke schöner, alter Glasmalerei — in der ursprünglichen Form freilich jetzt nicht mehr erhalten, sondern später durch einfachere ersetzt — strahlenden Fenster von einem feinen Gurtgesimse fast bis zu den Rippen des den ganzen Raum kühn überspannenden Sterngewölbes empor; die Untermauern zeigen breite, gedrückte Spitzbogenblenden. Den Altarraum trennte vom Stiftschore, wie erhaltene Ansatzspuren zeigen, eine niedrige, jedenfalls künstlerisch behandelte Steinbrüstung. Sie selbst ist jetzt verschwunden; unversehrt erhalten aber sind die aus ihr sich erhebenden drei steinernen Leuchter, deren größerer in Form eines sechseckigen gothischen Thürmchens gebildet ist, während die beiden anderen als Rundpfeiler mit Säulenfüßen und Knäufen gegliedert sind. Höchst eigenartig sind letztere beide mit halblebensgroßen Gestalten geschmückt, Prämonstratensermönche darstellend, unter ihnen der Küchen- und Kellermeister an ihren Abzeichen, der Kelle und dem Schlüsselbunde, deutlich erkennbar. Mit der schlichten, einfachen Bildung der Vorderseiten des hohen Chores und des nördlichen, gleichzeitig mit ihm errichteten Treppenthurmes stehen nun die prachtvoll gearbeiteten Chorschranken unseres Bischofs sammt dem Laienaltar und der darüber befindlichen, mit zierlich durchbrochener Steinarbeit geschmückten und auf gothischen Säulen ruhenden Kanzel durch ihren überraschenden Reichthum an edelsten Kunstformen und sinnigem Bildwerk in einem gewissen, aber künstlerisch durchaus wohlthuenden Gegensatz; es scheint fast, als ob der bischöfliche Baumeister, je weiter von dem schlichten Allerheiligsten entfernt, um so sicherer und überwältigender Herz und Gemüth des gläubigen Beschauers und der andächtigen Gemeinde durch die Pracht und die tiefernste Bildersprache mittelalterlicher Kunst habe gefangen nehmen und zu stillem Versenken in die Geheimnisse des göttlichen Waltens habe stimmen wollen. Dazu fordert das von ihm geschaffene Kunstwerk geradezu auf. An den Außenseiten der Schranken finden sich zwanzig in Stein gebildete Vorgänge aus der Leidens- und Herrlichkeitsgeschichte des Heilandes, von seinem königlichen Einzuge in Jerusalem bis zu seiner Wiederkunft zum Weltgericht. Eine Fülle von geschmackvoll gearbeiteten Verzierungen schmückt diese kostbare, trefflich erhaltene Kleinbauanlage, welche in einer kräftigen, aber überall hervorragend künstlerischen Weise behandelt ist. Zwischen den einzelnen Bildern erheben sich auf reich geschmückten Untersätzen, von zierlichen gothischen Thronhimmeln überragt, die Bildsäulen der Apostel, der Maria Magdalena und besonders die der Mutter Maria. In den Zwickeln der beiden eisernen Pforten, die einen Blick in den durch die bunten Glasfenster wunderbar beleuchteten Hochchor gestatten, findet sich auf der einen Seite Mariä Verkündigung, auf der anderen Mariä Krönung. Dies Hervortreten der Maria ist nicht zufällig; wir haben

darin ganz bestimmte Kennzeichen der künstlerischen und bischöflichen Thätigkeit Johann's III. zu sehen, der die Marienverehrung recht eigentlich erst in den Havelberger Kirchsprengel einführte. Die Mittel zu allen jenen kostbaren Bauten flossen dem Bischof aus den überaus reichen Erträgen des Verkaufs gewisser bleierner, in der bischöflichen Münze auf dem Dome (den großartig angelegten, herrlich gewölbten Kellereien der jetzigen Superintendentur) gegossenen Zeichen, die, in der Form einer Hostie und mit drei roth gefärbten Flecken wie Blutstropfen gezeichnet, von den zum wunderthätigen Blut von Wilsnack wallfahrenden Pilgern, nach pünktlicher Lösung ihrer Gelübde und sonstigen religiösen Obliegenheiten, gekauft werden mußten. Von dem Umfang dieser Mittel gibt das Schreiben eine Vorstellung, in welchem Bischof Johann von Wittstock aus, wo er sich größtentheils aufhielt, im J. 1396 bestimmte, wie es mit jenen Geldern gehalten werden sollte. Ein Drittheil sollte zur Erhaltung der bischöflichen Gebäude, das andere Drittheil für die Bauten des Propstes und des Kapitels, das dritte aber theils für die Havelberger Stiftsgebäude, theils zu Meßgewändern und Kirchengeräthschaften, sowie zur Anschaffung und Erhaltung der nöthigen Bücher verwendet werden. Dies letzte Drittheil aber war noch so reich bemessen, daß eben davon unser Bischof die prächtige Marienkapelle zu Wittstock erbauen, den hohen Chor des Domes zu Havelberg in der oben dargelegten Weise erneuern, mit jenen sandsteinernen Chorschranken umgrenzen und die ganze Kirche stilvoll wiederherstellen lassen konnte

Johann III. erlebte das Ende des Domumbaues nicht mehr, derselbe kam erst am 16. August 1411 zum Abschluß. Das schöne Grabdenkmal, das dem Bischof von der ihn tief betrauernden Geistlichkeit in der Form eines Hochgrabes inmitten seiner den Chor umgrenzenden, kunstvollen Schöpfungen in Stein errichtet wurde, pflegt von allen Besuchern des Domes aufgesucht zu werden. Das auf dem ursprünglichen Leichenstein eingemeißelte Bild des Bischofs, der, wie die noch deutlich lesbare Umschrift besagt, am 21. Februar 1401 starb, ist nicht mehr sichtbar; es ist bedeckt durch das von seinen Freunden Johann von Möllendorf und Gerhard Schönhausen ihm darüber errichtete Denkmal, welches die Gestalt des Bischofs in Marmor, sorgfältig und schön gearbeitet, zeigt. Außerdem ist uns eine Bildsäule Johann's III. an der rechten Seite des Laienaltars, im letzten, abschließenden Felde der Chorschranken, der Himmelskönigin gegenüber, von der Hand zeitgenössischer, kunstgeübter Steinmetzen gefertigt, erhalten. Es ist eine stattliche Gestalt in voller bischöflicher Amtstracht, mit der Spitzmütze und dem Krummstab, das geistvolle Antlitz gezeichnet durch die unverkennbaren Spuren ernster, geistiger Arbeit, in seinen gefurchten, etwas leidend aussehenden Zügen an das des großen Schlachtendenkers Moltke gemahnend. Endlich sei noch des zu den Füßen des Bischofs auf dem Grabe ruhenden Löwen gedacht, der, ein schönes Sinnbild der Unüberwindlichkeit und Stärke, in seiner verstümmelten Form dem Volke schon längst als Lindwurm gilt, von welchem, wie die nunmehr ihn umspinnende Sage erzählt, Bischof Johann III. getödtet worden sei, als er einst in heißer Sommerzeit nahe seinem Vorwerk Wopelitz, wo er sich gern aufgehalten, in schattigem Gebüsche sich zum Schlummer niedergelegt habe. An diese Sage hat höchst wahrscheinlich sich die andere geknüpft, welche dem ehrwürdigen Bischof das Grab im

Dome abspricht und ihn, den vom Lindwurm Gestochenen, hinter den bischöflichen Weinbergen, da wo der Ausläufer des uralisch-baltischen Landrückens, dem ja der Domberg zugehört, kurz vor seinem Uebergang in die Ebene die steilsten Abhänge zeigt, bestattet sein läßt. Dort ruht er, heißt es, in der Tiefe des Berges in goldenem Sarge. Sein Grab hat kein Mensch erfahren, weil die Dienstmannen des alten Bischofs, welche ihren Herrn in die Gruft senkten, nachher getödtet wurden, damit niemand die Stätte verrathen könne, wo derselbe begraben. Vergeblich sind am Fuße der steilen Bergwand, welche allgemein als die Ruhestätte des Bischofs bezeichnet wird, von einem früheren Besitzer des Weinberges in der Stille der Nacht heimliche Nachgrabungen angestellt worden; der goldene Sarg sammt den dem Bischof in den Schoß der Erde mitgegebenen Schätzen sind aber nicht ans Licht gekommen; die Geister der Tiefe hüten treulich des heiligen Mannes, daß keines Menschen schnöde Habsucht jemals ihm das Grab versehre.

Wenn wir um den hohen Chor des Domes herumgehen, gelangen wir durch den Eingang des früheren Rentamts in den Kreuzgang. Stiller Friede umfängt uns, wenn wir diesen abgeschiedenen Ort betreten; hier unter schlichter Rasendecke — nur wenige Steine, auch diese schon mit Moos dicht bedeckt, sind noch erhalten — beschattet von einer Linde und einer riesigen Tanne, ruhen die Gebeine der alten Prämonstratenser. Der Kreuzgang, dessen drei Seiten offenbar drei verschiedenen Bauzeiten angehören, erregt aber noch in anderem Sinne unsere Theilnahme. Als Bruchstück eines größeren Ganzen sind eine Anzahl lateinischer Verse in abweichender Fassung erhalten, in denen von der Stiftung des Bisthums durch Kaiser Otto und der Einsetzung des ersten Bischofs Udo die Rede ist. Zur Erläuterung dieser Verse — so berichtet der Wittstocker Rathsverwandte und Secretarius Joachim Konrad Stein 1699, nach einer von ihm benutzten lateinischen Handschrift des Magisters Heinrich Haveckenthal, der im 16. Jahrhundert Inspektor dortselbst war — diente ein Gemälde, das im großen Saale der Wittstocker Burg sich befand und bis zu den Zeiten des Bisthumsverwesers Markgraf Johann Georg sichtbar war, der es mit Kalk überziehen und damit auch zugleich die Bildnisse der Mönche und Bischöfe auslöschen ließ. Darauf fährt Magister Haveckenthal fort (ich gebe seine Worte in deutscher Uebersetzung): „Das Bild war ein solches, wie es noch zu Havelberg im Dome vorhanden ist, wenn man aus dem Chor gegen Süden in den Kreuzgang tritt, wo viele Bischöfe und hervorragende Kanoniker begraben liegen. Im Weitergehen sieht man nämlich bald zur Linken u. a. den göttlichen Otto, mit kaiserlichem Stirnreif und Purpurmantel geschmückt; zu seiner Seite steht der Kurfürst von Brandenburg, an der kurfürstlichen Tracht kenntlich. Der göttliche Otto aber hält in seiner Hand ein schön gezeichnetes Abbild der Kirche, das er der ruhmreichen Jungfrau, der Mutter des Herrn, die auf ihren Armen das Jesuskindlein trägt, in Demuth darbietet".[1] Mit sehnsüchtigen Blicken haben heimische Forscher nach jenen auf die Gründung des Bisthums und die Bekehrung der heidnischen Wenden bezüglichen

1) Vgl. E. Friedel's auf Wandmalereien im Prämonstratenserkloster zu Brandenburg a. d. Havel bezügliche Bemerkungen im VI. Jahrgange des „Bär", Nr. 2, S. 28.

bildlichen Darstellungen in dem seit langen Zeiten gleichmäßig mit Kalk getünchten Kreuzgange des Havelberger Domes ausgeschaut. Nachdem Prof. Bergau, der Leiter des zur Verzeichnißaufnahme der märkischen Kunstdenkmäler niedergesetzten Ausschusses, an Ort und Stelle gewesen, ohne diesen Punkt einer besonderen Aufmerksamkeit zu würdigen, scheint die Hoffnung, jene Bilder wieder bloßzulegen und zu erneuern, für immer geschwunden. Eine vortreffliche künstlerische Wiederherstellung hat dagegen eines der schönsten Baudenkmäler der Mark erfahren: ich meine die herrlichen, unter dem Namen „Paradiessäle“ bekannten Räumlichkeiten im alten Domstift, das ehemalige Refektorium der Prämonstratenser, in dessen kleineren Saal wir durch eine Seitenpforte des Kreuzganges eingetreten sind.

Oberhalb der Säle waren früher die einzelnen Zellen vorhanden, welche bis 1506 von den Domherren bewohnt, dann verlassen wurden und später in Kornböden für den Dompropst und den Dechanten verwandelt sind. Hier befand sich auch die Kapitelsstube mit der Urkundensammlung des Domstifts und der Bibliothek. Die Zeit der Errichtung dieser Gebäude fällt in das 12. Jahrhundert, doch sind sie im 13., 14. und 15. Jahrhundert mannichfaltig verändert und ausgebaut worden. Als der ursprüngliche Wohnsitz des Konvents, mußten sie so bald errichtet sein, als überhaupt ein Domkapitel nach Prämonstratenserordnung, welche das Zusammenwohnen in einem Klostergebäude forderte, in Havelberg entstand; letzteres aber war in der Mitte des 12. Jahrhunderts der Fall. Die erste Anlage dieser Gebäude kann daher in keine spätere Zeit gesetzt werden. Doch schon im J. 1275 war das Refektorium so schadhaft, daß Bischof Heinrich II. dem Domkapitel die Pfarrkirche zu Wittstock verlieh. Und so sehr betrachtete man diese Verleihung blos als die Uebertragung einer Einnahmequelle, daß als Grund zu derselben kein anderer genannt wird, als den Mangel der Brüder in Havelberg zu vermindern und sie durch die Einkünfte dieser reichen Stadtpfarre in den Stand zu setzen, ihr Refektorium auszubauen. Dann hören wir von letzterem erst wieder im J. 1521 bei Gelegenheit eines Vertrages, den das Domkapitel mit Bischof Hieronymus abschloß. Man kann aus der früh eintretenden Mittellosigkeit der bauenden Ordensbrüder mit ziemlicher Sicherheit schließen, daß ihr ursprünglicher Plan niemals ganz zur Ausführung kam. Dem bequemen Bedürfniß zu Liebe bauten die Späteren allerlei Ungehöriges in die Säle, zogen Querwände, legten Schränke in den Wänden an, fügten in das künstlerisch von vornherein am sorgfältigsten behandelte Winterrefektorium eine breite steinerne Treppe ein, die fast den vierten Theil des Raumes fortnahm; ja, noch später füllte man die Säle mit einer etwa 1½ Fuß hohen Schuttlage, wodurch die Säulen unnatürlich verkürzt erschienen, breitete einen Holzfußboden darüber, überzog die Wände, Gewölbe und Säulen mit einer alle Flächen, besonders die Schlußsteine der Gewölbe sowie die zierlich gearbeiteten Säulenknäufe des Winterrefektoriums dicht umhüllenden Kalkschicht, tünchte diese bunt und abgeschmackt, brach die ursprünglichen Fenster sämmtlich zu hohen Flügelthüren aus, wol um hier nur vorübergehend einen Sommeraufenthalt zu nehmen, und ließ diese Portale durch den an der Außenwand gepflegten Wein üppig umranken. So dienten die Säle im Laufe der Zeit verschiedenen Zwecken. Als König Friedrich Wilhelm IV. im J. 1844 Havelberg besuchte, speiste er mit seinem Gefolge und

den sonst zur Tafel Gezogenen im alten Refektorium der Prämonstratenser. Später wurde in jedem Jahre dort von einer durchreisenden böhmischen Kapelle ein Koncert gegeben, das alle Musikliebhaber der Stadt und der nächsten Umgebung hier zusammenführte und die stillen, vergessenen Räume, in denen es prachtvoll klang, auf wenige Stunden anmuthig belebte. Regelmäßig beging die kleine katholische Gemeinde in einem der Säle, den man bereitwilligst zur Verfügung gestellt hatte, ihren Gottesdienst. Oft schon hatten Kunstfreunde auf den unwürdigen Zustand der Säle hingewiesen; sie blieben Prediger in der Wüste der allgemeinen, besonders für die Erhaltung heimischer Kunstwerke so beklagenswerthen Theilnahmlosigkeit. Da gelang es, durch zwei mit zahlreichen Unterschriften Havelberger Bürger bedeckte Eingaben die Theilnahme Kaiser Wilhelm's für die Wiederherstellung jener wunderbar schönen Säle in ursprünglicher Gestalt lebhaft zu erregen. Der Gnade Sr. Majestät hatte man es zu verdanken, daß von der Regierung 12,000 Mk. für diesen Zweck zur Verfügung gestellt wurden. In den Jahren 1880 und 1881 ward nun unter kundiger Leitung alles Ungehörige entfernt; der Treppenbau und die Querwände fielen, ebenso der Kalküberzug über den Säulen und Gewölben; die mächtige Schuttlage ward hinausgeschafft, und so traten nun die schlanken und gefälligen, im größeren Saale einfache Kreuzgewölbe, im kleineren überaus kunstvolle Sterngewölbe tragenden fünf Säulen wieder zu Tage. Jeder Saal erhielt nur je eine Thür nach außen, durch welche man unmittelbar mit wenigen Schritten an den Rand des Berges tritt, von wo man die entzückendste Aussicht über die Havelniederung genießt; je eine Thür führt in den Kreuzgang; dem großen Saale fielen fünf, dem kleineren zwei Fenster zu, alle mit bleigefaßten Scheiben versehen, oben die gothischen Spitzen und Rosetten mit farbigem Glase geschmückt, der Fußboden mit zierlichem Steingetäfel bedeckt. So war das herrliche Werk in ursprünglicher Schönheit wiederhergestellt.

An der Betrachtung der aus dem Mittelalter erhaltenen Bauwerke des Havelberger Doms und seiner Kunstgebilde haben wir uns in dieses selbst und in die stille, friedliche Arbeit der Prämonstratenser, welche der Havel- und Elbniederungen die Segnungen des Christenthums und mit ihnen zugleich die Bedingungen eines freundlicheren, durch besseren Anbau des Bodens geförderten Daseins brachten, zurückzuversetzen gesucht. Es erübrigt noch ein kurzer Blick auf den großen Wendepunkt der Zeit, die Reformation.

Zu oft schon ist die gewaltige Erregung der Geister, der Umschwung und der Zwiespalt, den in den Klöstern zumeist das Lesen der Schriften Luther's hervorrief, geschildert worden, als daß es nöthig wäre, dieselben Vorgänge auch innerhalb des Havelberger Domkapitels im Einzelnen auszuführen. Auch hier hat der Kampf geraume Zeit gewährt, in eigenthümlicher Weise gestaltet durch den von den Havelberger Bischöfen begünstigten und ausgenutzten Unfug mit dem Wilsnacker Wunderblut, gegen welches außer Johann Hus auch Luther in seiner Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation" kräftig seine Stimme erhoben hatte. Johann Hus' Schrift wider das Wunderblut, die ich vor Jahren einmal in dem seltenen, unten noch zu erwähnenden Quellenwerke des Matthäus Ludecus gelesen, bewegt sich in den überkommenen, schwerfälligen scholastischen Formen der

Untersuchung und hat, soviel ersichtlich, keine nennenswerthe Wirkung geübt. Wie ganz anders schlägt unser Dr. M. Luther drein, wenn er a. a. O. auch dem Wilsnacker Wallfahrtstreiben die Axt an die Wurzel legend, unter der großen Menge desjenigen, „was wol geschehen möchte und sollte von weltlicher Gewalt oder gemeinem Concilium", zum zwanzigsten verlangt, „daß die wilden Kapellen und Feldkirchen würden zu Boden verstört".[1] Da nennt er Wilsnack an erster Stelle und bricht dann in die Klage aus: „O, wie schwere, elende Rechenschaft werden die Bischöfe müssen geben, die solches Teufelsgespenst zulassen und Genieß davon empfangen; sie sollten die ersten sein dasselbe zu wehren; so meinen sie, es sei göttlich heilig Ding, sehen nicht, daß der Teufel solches treibt, den Geiz zu stärken, falschen, erdichteten Glauben aufzurichten, Pfarrkirchen zu schwächen, Tabernen und Hurerei zu mehren, unnütz Geld und Arbeit verlieren und nur das arme Volk mit der Nase umführen. Hätten sie die Schrift so wohl gelesen als das verdammte geistliche Gesetz, sie wüßten den Sachen wohl zu rathen. Es hilft auch nicht, daß Wunderzeichen da geschehen. Denn der böse Geist kann wol Wunder thun, wie uns Christus verkündigt hat, Matth. 27. Wenn sie den Ernst dazu thäten und verböten solch Wesen, die Wunder sollten bald aufhören. Oder, wäre es von Gott, es würde sich nicht hindern lassen durch ihr Verbieten. Und wenn kein ander Zeichen wäre, daß solches nicht von Gott sei, wäre das genug, daß die Menschen tobend, ohne Vernunft, mit Haufen wie das Vieh laufen, welches nicht möglich ist aus Gott sein. So hat auch Gott nicht davon geboten; ist kein Gehorsam, kein Verdienst da; darum sollte man frisch darein greifen und dem Volk wehren. Denn was nicht geboten ist und sich treibt mehr denn Gottes Gebot, das ist gewißlich der Teufel selbst. Auch so geschieht den Pfarrkirchen Nachtheil davon, daß sie weniger geehrt werden. Summa Summarum es sind Zeichen eines großen Unglaubens im Volk. Denn wo sie recht glaubten, hätten sie alle Dinge in ihren eigenen Kirchen, da ihnen hin geboten ist zu gehen". Ist es nicht, als seien diese Worte für unsere Tage geschrieben, in denen wir ganz ähnliche Vorgänge wie die Wilsnacker Wallfahrten zu beobachten und ausführlich von ihnen in den Zeitungen zu lesen Gelegenheit gehabt haben? Was Luther 1520 forderte, sollte doch erst ein ganzes Menschenalter später zur Ausführung gelangen.

In zwei Männern des Havelberger Domkapitels erscheint die alte und die neue Zeit gewissermaßen lebendig verkörpert, in den beiden Dechanten Peter Conradi und Matthäus Ludecus (Lüdke).

Peter Conradi ist wegen der in ihm vereinigten widerlichen Mischung von starrer Glaubenswuth, unersättlicher Habsucht und unglaublicher Zügellosigkeit in Leben und Wandel, wodurch er seinen lutherischen Zeitgenossen zum Stein des Anstoßes und zur Zielscheibe des Spottes diente, eine der merkwürdigsten Persönlichkeiten im Zeitalter der Reformation. Als Sohn eines Bauern zu Groß-Lüben bei Wilsnack geboren, früher General-Official und Vicarius des Bischofs

1) E. Kuhn's Ausgabe in L. Heimann's „Historisch-politischer Bibliothek", Bd. VI (Berlin 1870), S. 38.

Busso von Alvensleben, war er bis 1539 Pfarrer zu Chemnitz und seitdem Domherr zu Havelberg. Die Jahre 1547—1561, in welchen er das Kapitel leitete, bezeichnen einen entschiedenen Stillstand und Rückgang in der reformatorischen Bewegung, welche damals längst die ganze Mark ergriffen hatte. Peter Conradi war es, der den Wilsnacker Wunderschwindel mit der größten Zähigkeit und Ausdauer gegen die Angriffe der Evangelischen vertheidigte; der die erstorbenen Formen des alten katholischen Gottesdienstes mit schwärmerischem Muthe neu zu beleben nicht müde ward; der, wo er nur immer konnte, den Uebertritt zum Evangelium und die Wahl evangelischer Geistlichen in den zahlreichen unter des Kapitels Pfarrbesetzungsrecht stehenden Ortschaften verhinderte und verbot und die „Lutherische Faktion“ mit solcher Leidenschaft verfolgte, daß er den ersten evangelischen Prediger in Wilsnack, Joachim Ellefeld, der in der dortigen, von Bischof Johann III. erbauten herrlichen Wallfahrtskirche endlich das kostbare Gefäß mit der blutenden wunderthätigen Hostie muthig zerschlug und dieselbe ins Feuer warf, mit dem Feuertode, zu welchem er ihn rechtskräftig verurtheilt hatte, wirklich bestraft haben würde, wenn nicht der Kurfürst selbst auf Fürbitte märkischer Ritter und der Nachbarstädte sich ins Mittel gelegt hätte. Und trotz alles dieses geistlichen Ritterthums, mit dem er für eine verlorene Sache focht, lag er so tief verstrickt in den Banden der Sinnlichkeit, daß er mit einer gewissen Katharina Hackenbeck aus Stargard in öffentlicher Sünde und Schande lebte. Später verheirathete er dieselbe an einen Havelberger Bürger, Namens Johann Rogge, welchem sie zwei Töchter Anna und Katharina mit in die Ehe brachte. Der Dechant, welcher in der vor einem geistlichen Notar und Zeugen aufgenommenen Ehestiftungsurkunde 100 rhein. Gulden zur Ausstattung zu geben versprochen hatte, richtete dem Paare zwar eine prächtige Hochzeit aus, doch eignete er sich sofort bereits die Hochzeitsgeschenke zu, verweigerte ferner die Auszahlung der 100 Gulden, ja nahm endlich sogar seine Katharina ihrem Gatten wieder ab, schleppte sie selbst auf Reisen mit sich umher und brachte den vergeblich Klage führenden Mann durch Drohungen und Zwangsmittel zum Schweigen. Und diese Köchin war nicht die einzige, von der uns berichtet wird. Des an der Heiligengeistkirche zu Wittstock 1550 wirkenden evangelischen Predigers Jakob von Schönebeck schneidiger Brief an das Kapitel, worin er sich wegen der ihm ob seiner Lehre, seines Wandels und seiner Kleidung gemachten Vorwürfe rechtfertigt, zeugt lauter und beredter als alles andere für die Thatsache, daß der Dechant in sittlicher Beziehung ein wahres Scheusal war. „Was seinen Wandel anbelange“, heißt es u. a. in dem von Riedel (Codex diplomaticus Brandenburgensis Hauptth. I. Bd. III, S. 16) nur auszugsweise mitgetheilten Briefe, dessen Urschrift sich noch im Geheimen Staatsarchiv zu Berlin befindet, „so sei er zwar ein großer Sünder, wie er vor Gott bekennen müsse; die Herren Dechant und Kapitel bitte er aber doch zu untersuchen, ob er drei Huren im Hause habe, oder ob er sich drei Tage und Nächte lang in Wein und Bier vollgesoffen. Er habe auch, gottlob! keines Ehemannes Weib verunehret, keine Magd oder Jungfrau geschändet, keine Simonie begangen, habe auch nie zehn oder zwanzig Messen die Woche zu halten übernommen. Freilich habe er daher auch nicht viel Korn zu heben, doch möge er auch um

solcher Hebungen nicht ein Vaterunser nur sprechen. Er wisse aber, daß vor Gott kein Ding verborgen bleibe, und fürchte sehr, daß dereinst vor dem Gerichte Gottes auch der Herr Domdechant selbst in keinem Mauseloche sich werde verkriechen können." Wegen seiner Gelehrsamkeit aber und der einsichtsvollen Wahrnehmung der äußeren Angelegenheiten des Kapitels, sowie wegen seiner milden Herrschaft über die Kapitelsunterthanen und wegen seiner milden Stiftungen wurde Peter Conradi von Freunden und Feinden gerühmt. In seinem 1558 aufgesetzten, sehr ausführlichen Testamente, in welchem er vor Gott dem Allmächtigen bekennt, daß er seine Seele „oft und dicke befleckt", suchte er viele Vergehungen seines langen Lebens durch Geschenke und milde Stiftungen, soweit dies auf Erden möglich, wieder gut zu machen. Seine Köchinnen, deren Kinder und Kindeskinder werden reichlich darin bedacht. Doch lassen wir den wüsten, alten Domdechanten ruhen, er starb 1561, ihm wird verziehen sein.

Freundlichere, gesegnetere Erinnerungen knüpfen sich an den Namen des Dechanten Matthäus Ludecus oder Lüdke. Die Stadt Wilsnack hat alle Ursache, auf diesen Mann stolz zu sein. Er ist nächst dem vorher gebührend gewürdigten Bischof Johann III. (Wopelitz) von Havelberg (1385—1401), dem kunstbegeisterten Schöpfer der herrlichen Chorschranken des Domes, der wundervollen Wilsnacker Kirche und der Plattenburg in der Nähe von Havelberg, der größte, wissenschaftlich bedeutendste Mann, der aus dem kleinen märkischen Städtchen hervorgegangen. Aus neuerer Zeit wären, soviel ich weiß, nur der große Erzieher Dr. Wilhelm Harnisch, der ehemalige Direktor des durch ihn in den dreißiger Jahren berühmt gewordenen Seminars zu Weißenfels, sowie der frühere Generalsuperintendent der Provinz Sachsen, Dr. Lehnert, zu nennen. Wie Harnisch und einst Johann Wopelitz war auch Lüdke der Sohn eines armen Bürgers zu Wilsnack, der gleichfalls den Vornamen Matthäus führte. Frühzeitig ward der im Jahre des Anfangs der Reformation, 1517, geborene Knabe durch den Tod beider Eltern beraubt. Trotzdem gelang es ihm Mittel zu finden, um zu Perleberg, Pritzwalk, Salzwedel und Seehausen die Schule zu besuchen. Er zeichnete sich hier durch Fleiß und gesittetes Betragen so rühmlich aus, daß Bischof Busso II. von Alvensleben (1522—1548) ihn im J 1543 zum Lehrer seiner Neffen annahm, auch ihn zugleich in seiner Kanzlei beschäftigte. Nach dem Tode des Bischofs, berichtet Riedel (Codex diplomaticus Brandenburgensis III, 73) bezog Matthäus Lüdke die von Joachim Nestor (1499—1535) gegründete Universität Frankfurt a. O., um seine Studien fortzusetzen. Er verließ dieselbe jedoch nach anderthalb Jahren wieder, da ihm der Hauptmann der Prignitz und des Landes Ruppin, Konrad von Rohr, eine Stelle als Geheimschreiber anbot. Vier Jahre versah er diesen Dienst, worauf ihn, auf Empfehlung des Landeshauptmanns, die Stadt Lüneburg unter der Bedingung als Geheimschreiber in Bestallung nahm, daß Lüdke sich noch einige Jahre auf einer Universität aufhalte, zu welchem Zwecke die Stadt ihm ein jährliches Unterstützungsgeld von 50 Thalern aussetzte. Lüdke bezog demnach zum zweiten Male die Universität und widmete sich fleißig der Rechtswissenschaft. Inzwischen brachte ihm die Fürbitte des Landeshauptmanns beim Kurfürsten eine Anwartschaft auf die erste im Stift

Havelberg sich erledigende Pfründe zu Wege, die ihm auch durch den Tod des Domherrn Konrad Schollene, des letzten Havelbergischen Domherrn, der noch die Mönchskappe trug, bald zufiel. Hiernach bezog er zum dritten Male die Universität, löste seine Verbindlichkeiten gegen die Stadt Lüneburg ab und trat 1556 als Syndikus in den Dienst der Stadt Prenzlau. Nach zwei Jahren kehrte er indessen in die Prignitz zurück, wo er im J. 1558 sich mit der Tochter eines Perleberger Bürgers verheirathete. Aus dieser Ehe gingen sieben Kinder hervor, zwei Töchter und fünf Söhne, von denen der Vater die vier ältesten mit den Namen der Evangelisten benannte. Im J. 1560 übernahm der Domherr zugleich das Kreiseinnehmeramt in der Prignitz, welches er zwanzig Jahre hindurch verwaltete, obgleich er inzwischen Hieronymus Moderich in der Domdechanei gefolgt war wozu ihn Kurfürst Johann Georg (1571—1597) unter dem 3. Juli 1573 dem Kapitel dringend empfohlen hatte. In der Domkirche ließ der Dechant auf eigene Kosten einen neuen Predigtstuhl errichten; auch stiftete er mit seinem Kapitel die Schule auf dem Dome, die erst in jüngster Zeit in ihrer Sonderstellung einer wesentlich veränderten Gestaltung der Dinge hat weichen müssen. Ein begeisterter Verehrer unserer großen Reformatoren, Luther und Melanchthon, ließ er die Bilder der Maria, der ja die Domkirche, ebenso wie das Mutterstift, die Pflanzung Norbert's, das Kloster U. L. F. in Magdeburg geweiht ist, die Heiligenbilder, ihre Altäre und alle sonstigen auf den katholischen Gottesdienst bezüglichen Dinge aus der Kirche hinausschaffen und dagegen zwei Wandtafeln aufrichten, die eine zum Gedächtnisse an die Einführung der Reformation in die Domkirche, die andere zur Ermahnung der Domherren zu einem innerlichen Gottesdienste. Beide sind lateinisch abgefaßt und von Riedel (Codex diplomaticus Brandenburgensis III, 16 u. 74) mitgetheilt. Die erstere wurde im dreißigjährigen Kriege, auf Rath des Kanzlers Pruckmann, absichtlich übertüncht, damit die katholischen Krieger des Kaisers keinen Anstoß nähmen und wol gar dadurch zu einer Plünderung des Domes veranlaßt würden. Die Inschrift derselben lautet (in deutscher Uebersetzung): „Im J. 1561 der christlichen Zeitrechnung wurde diese Kathedralkirche, welche zugleich mit dem Bisthume der römische Otto I., groß nach seinem Beinamen und in Wirklichkeit, im J. 946 zu Ehren der Mutter Gottes, der Jungfrau Maria, gründete, von den päpstlichen Mißbräuchen gereinigt und wurde durch den geistlichen Einzug Jesu Christi in dieselbe, geschehen durch den Dienst des Wortes und der Sakramente, zu einem Hause der wahren Lehre über den wahren Gott und des Gebetes gemacht, in welchem nun die Wahrheit waltet, lebt und triumphirt. Dies schrieb Herr Matthäus Lüdke, Dekan dieser Kathedralkirche, zur beständigen Erinnerung im J. 1583".

Matthäus Lüdke erscheint im Zeitalter der Reformation als der eigentliche Gelehrte des Domkapitels. Er war es, der zur Sicherstellung der evangelischen Einrichtung des Stifts im J. 1581 eine neue Abfassung der Kapitelssatzungen veranstaltete, wobei ihm der Propst Levin von der Schulenburg, der Senior Heinrich Goldochs von Berentzweiler und die Kapitularen Christoph von der Schulenburg, Joachim Weinleb, Stephan Helwig, Christoph von Thümen und Pantaleon von Bismarck zur Seite standen. Dasjenige, was man von den alten

Statuten beibehielt, blieb in lateinischer Sprache, die neuen, an Umfang sehr erheblichen Zusätze dagegen wurden in deutscher Sprache abgefaßt, eine Thatsache, die als ein bedeutungsvolles Zeichen der Zeit mit Freuden begrüßt werden muß. Als Grund und Regel der Lehre, wonach sich des Kapitels Vikare und andere Angehörige zu richten hätten, ward gleich im ersten Zusatz das Augsburgische Bekenntniß vom J. 1530 hingestellt. Im Gegensatz zu den Verfolgungen, welche der Zerstörer des Wilsnacker Wunderblutes, der zuvor genannte Joachim Ellefeld, von seiten seines glaubenswüthig die alte Lehre vertheidigenden Amtsvorfahren Peter Conradi erfahren, schrieb Matthäus Lüdke selbst eine im J. 1586 zu Wittenberg im Druck erschienene „Historia von der Erfindung des vermeinten heiligen Bluts zur Wilssnack“, um den Aberglauben, der fort und fort zahlreiche Scharen von wallfahrenden Gläubigen, zuletzt besonders aus dem Hamburgischen und Lüneburgischen, nach dem Wunderorte führte, völlig zu entwurzeln. Es ist dies ein vortreffliches, überaus gründliches, eine vollständige Sammlung aller Urkunden und Zeugnisse, Urtheile und Gutachten enthaltendes Quellenwerk, aus dem alle bisherigen Bearbeiter der Geschichte des Wilsnacker Wunderblutes geschöpft haben. Wohlthätig verewigte Matthäus Lüdke sein Gedächtniß in seiner Vaterstadt Wilsnack durch eine Stiftung zum Besten der dortigen Armen. Auch zu Perleberg soll er nach Küster's Angabe (Seidel's Bildersammlung S. 128d) ein Stipendium zum Besten armer Studirender gegründet haben.

Als eine wissenschaftliche Leistung ersten Ranges verdient schließlich noch jenes mehrere starke Foliobände umfassende, allen Besuchern des Domes auch heute noch in einem hinter der Sakristei gelegenen Zimmer in zwei Abdrücken zugängliche „Vesperale et Matutinale“ hervorgehoben zu werden, welches Matthäus Lüdke zum Gebrauch des nunmehr evangelischen, die Verehrung der Jungfrau Maria und der Heiligen verabscheuenden Chorgottesdienstes wie für die Gottesverehrung der Gemeinde im J. 1588 herausgab. Im folgenden Jahre folgte sein für die Geschichte der christlichen Liturgik überaus wichtiges „Missale“ zum Gebrauch beim sonn- und festtäglichen Gemeindegottesdienste. Als Druckerzeichen trägt das Werk am Schluß einen großen Holzschnitt, die Salbung David's durch Samuel darstellend, darunter Ort, Drucker, Verleger und Jahreszahl: Witebergae, Excudebat Zacharias Lehmann, impensis Samuelis Seelfischii, Consulis et bibliopolae. MDLXXXIX. Ungehobene musikalische Schätze ruhen noch in diesen dickleibigen Folianten, die der Hand eines kunstverständigen nnd zugleich gelehrten Musikers harren.

Matthäus Lüdke starb, neunzigjährig, am 12. November 1606. Seine im Dom zu Havelberg noch erhaltene Grabtafel ist ein in künstlerischer Beziehung beachtenswerthes Bild. Ich erwähne aus der darauf sich findenden Mannichfaltigkeit von Gruppen und Gestalten nur die Hauptgruppe im Vordergrunde, Christus am Kreuz, aus seiner geöffneten Seite ein Blutstrahl springend, aufgefangen in dem von einem davor knieenden Manne emporgehaltenen Kelche. Dieselbe erinnert in ihrem geheimnißvollen Tiefsinn und ihrer religiösen Bildersprache lebhaft an jene ganz ähnliche Darstellung auf dem Grabstein des in der Schlacht am Kremmener Damm im J. 1412 für seinen fürstlichen Freund Friedrich VI.

von Hohenzollern gefallenen und in der Klosterkirche zu Berlin bestatteten fränkischen Ritters Johann von Hohenlohe. Das Bild trägt die Unterschrift: Aspice, mortalis, pro te datur hostia talis! (Sterblicher, schaue, für dich wird solche Sühne gegeben). Der an der Mauer befestigten Grabtafel gegenüber befand sich früher der Leichenstein des trefflichen Mannes, welchem das Kapitel die ehrenvolle Grabschrift setzte: Conditus est sub hoc saxo Matthaeus Ludecus Decanus, qui cum per multos annos huic ecclesiae et patriae feliciter praefuisset et profuisset, tandem fatis concessit anno Christi MDCVI, die vero XII. Nov. cuius anima sit in fasciculo viventium.

Unser Rundgang um den Dom zu Havelberg, diese Urstätte des Christenthums in der Mark Brandenburg, ist beendet. — Die religiöse Aufgabe des Domkapitels als eines solchen war längst erfüllt. Es war daher nur ein letzter, gegen die alte Herrlichkeit und Besitzesfülle desselben gerichteter, aber in den Zeitverhältnissen begründeter Schlag, daß König Friedrich Wilhelm III. die Aufhebung des Domstiftes verfügte, und dieselbe im Laufe des J. 1819 vollzogen wurde. Ein letzter Blick von der vor den Refektorien sich hinziehenden Brüstung am Bergesrand auf die friedlich zu unseren Füßen sich ausbreitende Stadt und die fruchtbare, von der Havel durchströmte Niederung: da rauscht es hinter uns von Andächtigen, die, den Dom in dichten Scharen verlassend, während wir Kreuzgang und Refektorium genau besichtigten, ihre Gustav-Adolf-Feier begangen haben, und wie auf Cherubsfittigen dringen, von herrlichen Orgeltönen getragen, an unser Ohr die Worte des Lutherliedes, die unsere bei der Vergänglichkeit alles Irdischen und insbesondere den unserer Vorfahren Geist einst so lange verhüllenden Schleiern der Erkenntniß weilenden Gedanken so troſtreich auf das Ewige, Unvergängliche hinlenken:

Das Wort sie sollen lassen stan
und kein Dank dazu haben.
Er ist bei uns wohl auf dem Plan
mit seinem Geist und Gaben!

Berichtigung. In der Abhandlung von Dr. Franz Schnedermann in Heft VII u. VIII: „Glossen zur dogmatischen Arbeit der Gegenwart" ist leider beim Druck eine Seite verstellt worden. Die Worte von „Gewand blos fachmäßiger" (S. 393, Z. 16 v. o.) bis „durch Christum" (S. 394, Z. 15 v. o.) gehören hinter die Worte: „trägt sie doch nicht das" (S. 395, Z. 9 v. o.).

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Die Kriterien einer objektiven Quellenforschung in Bezug auf die Evangelien.

Von Pastor prim. **Alfred Resch** in Zeulenroda.

Unter den Schriftforschern der Gegenwart ist Bernhard Weiß derjenige, welcher das vollständigste Bild jener vorkanonischen Evangelienschrift entworfen hat, auf welche ich in den früheren Artikeln hinzuweisen hatte. Indem er, im Unterschiede von seinen Mitforschern, nicht blos den ersten und dritten Evangelisten, sondern auch schon Markus aus jener Quelle schöpfen läßt, hat er den Charakter jener Quellenschrift als einer erzählenden Evangelienschrift (nicht einer blosen Spruchsammlung) am bestimmtesten anerkannt und herausgebildet. Wenn er nun gleichwol den Bericht über die Leidens- und Auferstehungsgeschichte bis zur ἀνάληψις des Herrn von jener vorkanonischen Quelle ausschließt, so fordert dieses negative Schlußergebniß sowie die ganze Methode seiner Quellenkritik zu erneuter Untersuchung des Sachverhalts heraus.

Außer zahlreichen Veröffentlichungen in Zeitschriften sind es namentlich drei Hauptwerke, in denen Bernhard Weiß seine Forschungen niedergelegt hat: 1. „Das Markusevangelium und seine synoptischen Parallelen" (Berlin 1872); 2. „Das Matthäusevangelium und seine Lukas-Parallelen" (Halle 1876); 3. „Das Leben Jesu" (2 Bde. Berlin 1882; 3. Aufl. 1888). Schon der bedeutende Umfang dieser Werke läßt es erkennen, welch außerordentlicher Fleiß auf das Studium des vorliegenden Problems verwendet worden ist, und eine eingehende Beschäftigung mit diesen Forschungsarbeiten bringt fast auf jedem Blatte neue Zeugnisse von dem eindringenden Scharfsinn und von der gewissenhaften Sorgfalt, womit Weiß das Problem zu lösen sucht, von dem er mit Recht sagt, daß die methodische Ermittelung des schriftlichen Urevangeliums ebenso den festen Ausgangspunkt bietet für die Lösung des synoptischen Problems, wie die sichere Grundlage und Norm für die Feststellung der wichtigsten Thatsachen und Reden Jesu („Leben Jesu" I, 34).

Bereits früher, bei Gelegenheit einer Recension des zweiten der vorgenannten Werke, des Matthäusevangeliums (in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie" 1877, S. 167—174) habe ich das Bahnbrechende dieser Forschungen und den damit gethanen Fortschritt über den von H. Holtzmann in seinem Hauptwerke eingenommenen Standpunkt hinaus unumwunden hervorgehoben. Und wenn ich auch manche damals in Betreff des sprachlichen Materials gemachte Bemerkungen infolge der seitdem mir aufgegangenen Erkenntniß von dem Vorhandengewesensein mehrerer Versionen der vorkanonischen Quelle jetzt als hinfällig bezeichnen muß, so stehe

ich doch in dem Hauptresultat der von Weiß angestellten Forschungen, in demjenigen Punkte, den man als sein besonderes Eigenthum erkennen muß, nämlich in der Annahme, daß nicht blos der erste und der dritte Evangelist, sondern vor ihnen bereits Markus die vorkanonische Evangelienschrift benutzt, noch immer mit Weiß zusammen.

Wenn Holsten in einem jüngst in der „Protestantischen Kirchenzeitung“ veröffentlichten Artikel (1888, Nr. 28: „Meinen Kritikern!“) die von Weiß vorgenommene Rekonstruktion der vorkanonischen Quelle „ein willkürlich aus Atomen des Textes der kanonischen Synoptiker zusammengelesenes Gebilde“ nennt[1], so scheint er zu vergessen, daß, abgesehen von dieser Annahme einer Benutzung des Urevangeliums bereits durch Markus, Weiß in seinen übrigen prinzipiellen Positionen keineswegs isolirt steht, sondern daß in drei entscheidenden Hauptpunkten, nämlich 1. in der Annahme einer vorkanonischen evangelischen Quellenschrift; 2. in der anerkannten Priorität des Markus unter den drei Synoptikern; 3. in der s. g. Zweiquellentheorie, wonach jene vorkanonische Evangelienschrift einerseits und unser Markus andererseits die beiden Hauptquellen des ersten und dritten Evangeliums gebildet haben, ein immer größerer Konsensus sich herausbildet, und daß diese ebengenannten, unter sich eng zusammenhängenden, drei Positionen immer mehr ein unbestreitbares Gemeingut aller derer werden, welche mit der Evangelienforschung eingehend sich beschäftigen, nur daß, wie es kaum anders sein kann, über Charakter und Umfang der Grundschrift die Meinungen noch auseinander gehen und die Meisten in der vorkanonischen Quelle nur eine „Spruchsammlung“ sehen wollen.

Unter diesen drei Positionen ist die älteste die bereits von Storr[2] entdeckte Priorität des Markus, und die Ausführungen von Storr in dieser Hinsicht sind noch heute lesenswerth, durch den Konsensus der betheiligten Forscher aber bis in die neueste Zeit herein ergänzt und bestätigt worden. Die Erkenntniß aber von der Priorität des Markusevangeliums und seine Benutzung durch den ersten und dritten Evangelisten war das letzte Ende des Ariadnefadens, der aus dem Labyrinth der synoptischen Fragen herausführen sollte, und bildet die Voraussetzung zu der zweiten ebenso wichtigen, ja noch wichtigeren Entdeckung jener vorkanonischen Evangelienschrift, wenigstens insoweit, als es sich um Herausstellung derjenigen Partien handelte, von denen man mit Sicherheit annehmen mußte, daß der erste und der dritte Evangelist dieselben aus einer anderen gemeinsamen Quelle als dem Markusevangelium entlehnt habe. Die

1) Holtzmann nennt zwar in der Einleitung S. 350 in ähnlicher Weise die Weiß'sche Anschauung „die verwickeltste, undurchsichtigste und, weil nirgends einen sicheren Maßstab der Beurtheilung bietend“, zugleich auch eine „willkürliche“ Lösung der Schwierigkeiten. Aber er meint damit nicht die Gesammtanschauung von B. Weiß, sondern nur denjenigen Punkt, in welchem Weiß über Holtzmann hinausgegangen ist, den Einfluß der vorkanonischen Quelle schon auf das Markusevangelium. In dem folgenden Paragraphen mit der Ueberschrift „Spruchsammlung“ läßt Holtzmann seinen Konsensus mit Weiß in der Hauptsache genugsam hervortreten.

2) „Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis.“ Tübingen 1786, namentlich § 58 ff., S. 274 ff.

Wahrnehmung nämlich, daß in dem ersten und dritten Evangelium ausgedehnte Parallelen vorliegen, in denen Markus nicht mitgeht, Parallelen, die sich oft wörtlich decken und dann auch wieder häufig in einer Weise voneinander abweichen, daß weder der dritte Evangelist vom ersten, noch der erste Evangelist vom dritten diese gemeinschaftlichen Stoffe entlehnt haben kann, nöthigt jeden, der sich mit der Vergleichung dieser Parallelen in umfangreicher Weise eingehend beschäftigt, immer wieder zu der Annahme einer zweiten Quelle, die nicht Markus, aber schon älter als Markus sein kann. Und diese Parallelstoffe, in denen das erste und das dritte Evangelium ohne Markus zusammentreffen, bilden den für uns am sichersten erkennbaren Grundstock jener vorkanonischen Quellenschrift, von dem aus alle weiteren Forschungen in dieser Richtung immer von neuem ihren Ausgang zu nehmen haben, und immer mehr gerathen solche Evangelienforscher, wie Hilgenfeld und Holsten, welche diese Positionen nicht theilen, in Isolirung.[1] Man vergleiche nur das von Holtzmann (Einleitung S. 355) gegebene Verzeichniß der Forscher, deren prinzipieller Konsensus in diesem Punkte konstatirt werden kann, und man wird erkennen, von wie verschiedenen theologischen Standpunkten aus dieser Konsensus herausgewachsen ist. Als die drei Hauptstadien aber in der Erforschung der vorkanonischen Quelle sind zu bezeichnen: Chr. Herm. Weiße, „Evangelische Geschichte" (Leipzig 1838); H. Holtzmann, „Die synoptischen Evangelien" (Leipzig 1863); Bernhard Weiß, „Das Markusevangelium und seine synoptischen Parallelen" (Berlin 1872).

Der Erfolg dieser Forschungen würde weit mehr durchschlagend geworden sein und noch viel allgemeinere Anerkennung gefunden haben, wenn nicht bei jedem dieser Forscher hinderliche Elemente sich eingemischt hätten, bei Chr. Herm. Weiße, dem früheren leipziger Philosophen, eine unglückliche Verquickung seiner philosophischen Anschauungen mit der Arbeit exakter Quellenforschung; bei Holtzmann ein zu starker Einfluß der tübinger Tendenzkritik, welchem er namentlich durch Statuirung eines Urmarkus[2] in demselben Augenblick alle Thüren wieder öffnete, in welchem er durch Erforschung einer vorkanonischen Evangelienschrift die wichtigsten Voraussetzungen der tübinger Tendenzkritik durchbrach; und bei B. Weiß eine von den verschiedensten Seiten beklagte Undurchsichtigkeit und Schwierigkeit der Darstellung, welche gerade dem Markusevangelium im Unterschiede von den späteren Werken noch anhaftete.

Was nun speciell die Anschauungen von B. Weiß betrifft, wodurch er sich von seinen Mitforschern unterscheidet, so steht er zwar damit nicht völlig isolirt — Holtzmann nennt (Einleitung S. 355): Ewald, Meyer, Renan, Weiß, Resch, welche einen Einfluß der vorkanonischen Quelle auf das Markusevangelium annehmen —, aber ich selbst muß persönlich von mir bekennen, daß ich vielleicht nicht zur Anerkennung und zum Verständniß des Weiß'schen Markusevangeliums durchgedrungen wäre, wenn ich nicht schon vor meiner Bekanntschaft mit dem-

1) Wie auch Holsten in dem obenerwähnten Artikel: „Meinen Kritikern!" selbst von sich anerkennt.

2) Von der Urmarkushypothese ist übrigens Holtzmann je länger je mehr zurückgekommen; vgl. Einleitung S. 339.

selben von ganz anderen Gesichtspunkten aus, nämlich geleitet von der Wahrnehmung, daß die auf Grund der gemeinsamen Benutzung der vorkanonischen Quelle zwischen Paulus und den Synoptikern erkennbare Verwandtschaft auch auf das Markusevangelium sich ausdehnt, zu der Ueberzeugung gedrängt gewesen wäre, eine Abhängigkeit schon des Markus von jener vorkanonischen Quellenschrift ins Auge fassen zu müssen.[1]

Die Schwierigkeit des Verständnisses und der Schein der Willkürlichkeit lastet aber nicht blos auf den Forschungen von B. Weiß, sondern im Grunde auf der gesammten Methode der s. g. inneren Evangelienkritik. Ja, es ist in der That viel Subjektivismus, was hier allenthalben mit unterläuft, und daher so geringe objektive Ueberzeugungskraft selbst für die mit den subtilen Fragen der inneren Kritik vertrauten Mitforscher. Vollends aber für Fernerstehende resultirt aus der Schwierigkeit, den subjektiven Gedankengängen der Kritiker nachzugehen, und aus der Unlust, diese Gedankengänge auch den Evangelisten bei ihrer schriftstellerischen Arbeit fast Schritt für Schritt unterzulegen, eine fast völlige Ungenießbarkeit jener doch so wichtigen Quellenforschungen und ein tiefes Mißtrauen, ein unbehagliches Gefühl der Unsicherheit auch da, wo dieses Mißtrauen unbegründet ist, und wo thatsächlich fester Grund und Boden unter den Füßen nicht fehlt. Daher scheint es dringend nöthig, die Prinzipien der Evangelienerforschung, die Grundsätze der evangelischen Quellenkritik zu klären und den oft so dunkelen Wegen der s. g. inneren Kritik objektive Kriterien als Wegweiser an die Seite zu stellen, mit deren Hülfe es möglich wird, die Ergebnisse der inneren Kritik zu bestätigen, zu korrigiren, zu ergänzen, je nachdem es noththut, und denen, welche diese Pfade auch nur vorübergehend beschreiten wollen, das Gefühl der Sicherheit zu verleihen.

Speciell für die Quellenforschung in Bezug auf die Evangelien glaube ich folgende objektive Kriterien und Hülfsmittel empfehlen zu können: 1. Die Benutzung der Handschriften und ältesten Versionen (nicht sowol für die Feststellung der kanonischen Texte als vielmehr) zur Wiederauffindung des vorkanonischen Quellentextes. 2. Die Herbeiziehung der patristischen Evangeliencitate sowie der von den patristischen Autoren überlieferten außerkanonischen Herrenworte und Evangelientexte. 3. Die Vergleichung der kanonischen Evangelien und der außerkanonischen Evangelienfragmente mit den übrigen Schriften des Kanons. 4. Die Zurückführung der Evangelientexte auf den vorauszusetzenden vorkanonischen Urtext in hebräischem, bezw. aramäischem Idiom. 5. Die Herausschälung der verschiedenen griechischen Uebersetzungen, in welchen der gemeinsame hebräische Grundtext wieder zu erkennen ist.

Obwol die vorausgegangenen Abhandlungen und Untersuchungen als ebenso

1) Dazu kam mir andererseits wieder zu statten, daß Weiß im Markusevangelium den nach seinen Untersuchungen vorauszusetzenden gemeinsamen Quellentext in den synoptischen Parallelen durch den Druck besonders kenntlich gemacht hatte, ein Hülfsmittel, dessen er sich im Matthäusevangelium leider nicht wieder bedient hat.

viele Illustrationen zu diesen Grundsätzen sich ausweisen, so sind doch noch einige weitere erläuternde Bemerkungen unerläßlich.

Was den ersten Punkt anlangt, so hat B. Weiß in seinem Markus- und Matthäusevangelium auf die Sichtung der Lesarten und die Beibringung eines reichen handschriftlichen Materials die größte Sorgfalt verwendet, aber doch nur für den beschränkten, in Bezug auf die vorliegende Frage untergeordneten Zweck, um den kanonischen Text unserer jetzigen Evangelien festzustellen. Also für die kanonische Textkritik, nicht aber für die vorkanonische Quellenkritik ist hier das handschriftliche Material verwerthet. Die Frage, wie weit in den starken Abweichungen und auffallenden Zusätzen der ältesten Codices sowie der ältesten Versionen (welche vor dem Abschluß des neutestamentlichen Kanons entstanden sind) jene vorkanonische Grundschrift nachwirke, ist von Weiß, soviel ich sehe, nicht in Erwägung gezogen worden. Und doch bietet namentlich der Codex Cantabrigiensis, dessen Quellen bis ins zweite Jahrhundert (nach Credner) zurückzudatiren sind, und dessen Lesarten mit den altsyrischen und altitalischen Versionen so auffallend sich berühren, reichliches Material, welches, mit kritischer Vorsicht verwerthet, die wichtigsten Fingerzeige zur Wiederauffindung des vorkanonischen Quellentextes enthält.[1]

Die Lesarten, Abweichungen und Zusätze der ältesten Evangelienhandschriften gewinnen aber als Ausflüsse vorkanonischer Quellen an Bedeutung, wenn sie, wie es gerade bei dem Cod. Cantabr. der Fall ist, in weiter Verzweigung mit den patristischen Evangeliencitaten zusammentreffen. Es wird dann die von Holtzmann treffend hervorgehobene Thatsache evident, daß, genaue Citirung vorausgesetzt, die patristischen Evangeliencitate als Fragmente der von den patristischen

1) Wenn die zahlreichsten Abweichungen dieser Handschrift, wie schon Credner bemerkt hat, beim Lukasevangelium sich finden, und wenn Tischendorf wegen des häufigen Zusammentreffens des von Cod. D dargebotenen Lukastextes mit dem kanonischen Matthäustexte in diesen Lesarten des Cod. Cantabr. nur werthlose Konformirungsversuche zu sehen geneigt war, so finden wir doch gerade auch im Lukasevangelium die zahlreichen außerkanonischen Zusätze, von denen im ersten Evangelium keine Spur sich zeigt, so die bekannte kleine Perikope zwischen Luk. 6, 4 und 6, 6: τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον τῷ σαββάτῳ εἶπεν αὐτῷ· ἄνθρωπε, εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς, μακάριος εἶ· εἰ δὲ μὴ οἶδας, ἐπικατάρατος καὶ παραβάτης εἶ τοῦ νόμου (in der Ausgabe des Cod. Cantabr. von Scrivener p. 183), welche Perikope wegen ihres Zusammenhanges mit dem Kontexte, den sie in vorzüglicher Weise ergänzt, wegen ihres Sprachcharakters und wegen der sonst im Kanon vorhandenen Parallelen als zur vorkanonischen Grundschrift gehörig sich legitimirt. Gerade bei dem Lukasevangelium, welches den ursprünglichen Gang der Grundschrift, wenn auch kürzend, am treuesten bewahrte, konnte durch den einem Schreiber diktirenden Urheber des (sichtlich diktirten) Codex eine fortgehende Vergleichung der Grundschrift mit der lukanischen Bearbeitung der Quelle am bequemsten vorgenommen worden sein, wobei dann leicht der gekürzte Lukastext als Grundtext wiederhergestellt und ergänzt werden konnte. Ueber das dabei resultirende Zusammentreffen mit dem Matthäustexte siehe die Note zu den verschiedenen Versionen der Grundschrift weiter unten. Eine besondere eingehende Untersuchung über den Codex Cantabrigiensis auf Grund einer gründlichen Kollation dieser werthvollen Handschrift nach der großen Kipling'schen Ausgabe, welche mir seinerzeit von der Kgl. Bibliothek zu Dresden auf längere Frist zur Verfügung gestellt worden ist, sowie einer wiederholten weiteren Vergleichung nach der empfehlenswerthen handlichen Ausgabe von Scrivener hoffe ich später noch veröffentlichen zu können.

Autoren benutzten Evangeliencodices zu betrachten sind.[1] Als solche Evangelienfragmente sind nun auch die echten Agrapha zu rekognosciren, d. h. als solche Theile der vorkanonischen Grundschrift, welche in den kanonischen Evangelien keine Aufnahme gefunden haben, welche mithin von höchstem Werthe sind, wenn es gilt, jene vorkanonische Quellenschrift nach ihrem vollen Umfang wiederherzustellen. Die Zahl dieser s. g. Agrapha ist größer, als man aus den bisherigen Verzeichnissen derselben zu erkennen vermag, und es soll meine nächste Aufgabe sein, eine möglichst vollständige und kritisch gesichtete Sammlung solcher Agrapha, oder richtiger außerkanonischer Evangelienfragmente, herauszugeben, weil dann erst der ganze Umfang der vorkanonischen Evangelienschrift (in ihren kanonischen Bearbeitungen und außerkanonischen Resten) wird überschaut werden können.

Derartige Agrapha oder Evangelienfragmente, die in den kanonischen Bearbeitungen der Grundschrift weggefallen sind, finden sich aber nicht nur bei den patristischen Autoren, sondern sogar schon in den kanonischen Lehrschriften. Es wird sich nachweisen lassen, daß die mit den Citationsformeln: ἀλλὰ καθὼς γέγραπται (1 Kor. 2, 9), δι' ἡμᾶς ἐγράφη (1 Kor. 9, 10), ἃ γράφω ὑμῖν, ὅτι κυρίου εἰσὶν ἐντολαί (2 Kor. 14, 37), ὁ μέντοι στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ ἕστηκεν ἔχων τὴν σφραγῖδα ταύτην (2 Tim. 2, 19), ἡ γραφὴ λέγει (Jak. 4, 5), διὸ λέγει (Jak. 4, 6) eingeführten Aussprüche, über deren Ursprung größtentheils das tiefste Dunkel herrscht, höchst wahrscheinlich ebenso aus der vorkanonischen Evangelienquelle entstammen, wie das Citat 1 Tim. 5, 18: λέγει γὰρ ἡ γραφή· — ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ — oder Apg. 20, 35: μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν. An solchen ausdrücklichen Citaten tritt die auch sonst sämmtlichen kanonischen Lehrschriften stillschweigend zu Grunde liegende vorkanonische Evangelienquelle als Mutterstock der gesammten altchristlichen Literatur zu Tage. Ich zähle bisjetzt in der Apostelgeschichte 65, in den Paulinischen Briefen 560, in den Petrinischen Briefen 74, in den Johannesbriefen 50, im Hebräerbriefe 50, im Jakobusbriefe 64, im Judasbriefe 7, in der Apokalypse 210 Parallelen zu den kanonischen Evangelien, die außerkanonischen Evangelienfragmente dazugerechnet, und glaube, daß der allergrößte Theil der Evangelienparallelen aus der Abhängigkeit von der gemeinsamen Grundschrift herzuleiten ist, obwol eine Einwirkung der apostolischen Lehrtypen und der mündlichen apostolischen Verkündigung auf unsere kanonischen Evangelien deshalb keineswegs ganz ausgeschlossen zu werden braucht. Aber während bisher die Parallelen der kanonischen, und ganz besonders der Paulinischen, Lehrschriften mit den (zweifellos nach den Paulinischen Hauptschriften verfaßten) synoptischen Evangelien als Instanzen der inneren Kritik zu Ungunsten der kanonischen Evangelien in dem Sinne verwendet worden sind, daß die apostolischen Lehrschriften als die Quellen, die synoptischen Evangelien aber als daraus abgeleitete Tendenzprodukte erscheinen sollten, schlagen

1) Vgl. Holtzmann, Einleitung S. 48. 49. Die daselbst aufgestellten sechs Kriterien, nach denen die Genauigkeit und Quellenmäßigkeit der patristischen Citate zu prüfen ist, sind als durchaus zutreffend anzuerkennen, aber durch weitere Kriterien, darunter vorzugsweise das von Holtzmann an dieser Stelle nicht erwähnte Zusammentreffen der patristischen Citate mit den ältesten Codices und Versionen. noch zu ergänzen.

diese selben Evangelienparallelen der kanonischen Lehrschriften in Instanzen einer objektiven Evangelienforschung um, sofern dadurch die ältesten vorkanonischen Evangelientexte, mithin die ältesten handschriftlichen Zeugen des schriftlichen Urevangeliums, in den apostolischen Lehrschriften zu Tage treten, wobei die außerkanonischen Evangelienfragmente, die s. g. Agrapha, als neue Instanzen, welche in dem bisherigen Prozeß der inneren Kritik noch keine Rolle gespielt haben und mit den Fragen der Tendenzkritik überhaupt nicht verwickelt werden können, mithin als durchaus neutrale und unverdächtige Zeugen, besonders wichtige Dienste leisten.

Noch unparteilicher und unverdächtiger ist das Zeugniß der Sprache. Und es ist nicht blos die Papiasnachricht bei Eusebius H. E. III, 39, p. 116: Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο, sondern ein gesichertes Ergebniß der Sprachvergleichung, auf Grund dessen alle betheiligten Forscher in der Annahme einig sind, daß jene vorkanonische Evangelienschrift, möge sie von Matthäus verfaßt gewesen sein oder nicht, ihre Stoffe in einem semitischen Sprachidiom vorgetragen hat. Nur die Frage ist noch nicht erklärt, ob man das Hebräische oder das Aramäische (beides kann mit Ἑβραΐδι διαλέκτῳ bezeichnet werden) als die Grundsprache des Urevangeliums zu betrachten habe, da Hebraismen und Aramaismen in der griechischen Version sich schwer unterscheiden lassen. Abgesehen von der davon vielleicht noch zu trennenden Frage, in welchem Idiom Jesus geredet habe — etwa im täglichen Dialoge aramäisch, in den Lehrvorträgen hebräisch — geht meine Ueberzeugung dahin, daß das schriftliche Urevangelium in hebräischer, wenn auch mit manchen Aramaismen durchsetzter Sprache verabfaßt gewesen ist. Diese Annahme stützt sich auf drei Gründe: 1. auf die durchgreifende Anlehnung der Reden Jesu an das alttestamentliche Sprachgut; 2. auf die Thatsache, daß nur das Markusevangelium aramäische Sätze in die synoptischen Evangelien hineingebracht hat; 3. auf die Möglichkeit, da, wo die griechischen Uebersetzungen differiren, diese sprachlichen Differenzen auf einen einheitlichen hebräischen Quellentext zurückzuführen.

Je tiefer man in die Reden Jesu eindringt, desto deutlicher wird die Erkenntniß, daß die Sprache des Alten Testamentes es war, in welcher er lebte und webte, sodaß er auch da, wo er sein eigenstes tiefstes Bewußtsein ausspricht, dieses sein Eigenthum in alttestamentliche Sprachform kleidet. Wenn er Matth. 7, 23 sagt: τότε ὁμολογήσω αὐτοῖς· ὅτι οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς· ἀποχωρεῖτε ἀπ᾽ ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν, so ist es sein christologisches Selbstbewußtsein, welches er damit kundthut im Hinblick auf sein Gericht ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ (Matth. 7, 22). Und doch ist die Sprachform für dieses Gerichtsurtheil, das er in Aussicht stellt, aus einem Bußpsalm entnommen: Ps. 6, 9: סוּרוּ מִמֶּנִּי כָּל־פֹּעֲלֵי אָוֶן. Oder wie tief christologisch ist die Stelle Matth. 11, 28. 29 mit dem Schluß: καὶ εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν. Und doch ist dieser Schluß wörtlich zu finden bei Jer. 6, 16: וּמִצְאוּ מַרְגּוֹעַ לְנַפְשְׁכֶם. Zwar übersetzen hier die LXX irrthümlich: καὶ εὑρήσετε ἁγνισμὸν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν. Aber Theophilus ad Autol., welcher III, 12, ed. Otto p. 218 den ganzen Vers Jer. 6, 16 in sonstiger Uebereinstim-

mung mit den LXX citirt, fügt an Stelle des irrthümlichen ἁγνισμόν die richtige Version ἀνάπαυσιν ein, wodurch der Schluß seines Jeremias-Citates wörtlich mit den Schlußworten in Matth. 11, 29 sich deckt. Diese Beispiele mögen hier genügen, um auch auf die weniger zu Tage liegende Anlehnung der Reden Jesu an das alttestamentliche Sprachgut hinzuweisen als ein ziemlich sicheres Anzeichen dafür, daß die Reden Jesu im hebräischen Sprachidiom geboren gewesen sein müssen.

Auch sind die sicheren Aramaismen in den synoptischen Evangelien sehr selten und beschränken sich hauptsächlich auf einzelne eingestreute aramäische Wortformen, wie μαμωνᾶς Matth. 6, 24 = Luk. 16, 13; Luk. 16, 9. 11, ῥακά Matth. 5, 22, sowie namentlich eine Anzahl aramaisirter Namen (Κηφᾶς, Μάρθα, Βαραββᾶς, Βαριωνᾶ, Βοανηργές, Βηθεσθά, Γαββαθᾶ, Γολγοθᾶ), welche für die vorliegende Frage von keiner Bedeutung sind, woneben auch noch die hebräischen Namen vorkommen: Λεββαῖος = Θαδδαῖος, Ναθαναήλ = Μαθθαῖος.[1] Aramäische Sätze oder Satztheile finden sich nur im Markusevangelium, und zwar nur in solchen Partien desselben, die nicht aus dem Urevangelium stammen: ἐφφαθά Mark. 7, 34, ταλιθὰ κοῦμ(ι) Mark. 5, 41. Auch der Mark. 15, 34 in aramäischer Form vorhandene und von da ebenfalls in aramäischer Fassung in das erste kanonische Evangelium Matth. 27, 46 übergegangene Ausruf Jesu: Ἐλωΐ, ἐλωΐ, λεμὰ σαβαχθανεί ist auf Rechnung des zweiten Evangelisten zu setzen. Im Urevangelium, wo wahrscheinlich dieser Ruf nicht gefehlt hat, ist er nach der Lesart des auch in diesem Punkte selbständigen Cod. Cantabr.: ηλει, ηλει, λαμα ζαφθανει (= עֲזַבְתַּנִי), mithin in hebräischer Form, vorauszusetzen.[2]

Aber erst die Erkenntniß von dem Vorhandengewesensein verschiedener griechischer Versionen jener vorkanonischen Urschrift kann die Entscheidung über das ursprüngliche Idiom der evangelischen Grundschrift uns bringen.

Früher theilte ich mit B. Weiß und verwandten Forschern die Annahme, daß den synoptischen Evangelien eine und dieselbe Version des Urevangeliums zu Grunde gelegen habe, und von dieser Voraussetzung ging ich noch im J. 1877 bei der Recension des Weiß'schen Matthäusevangeliums aus. Seitdem aber habe ich, von den sprachlichen Differenzen zunächst in den Synoptikern geleitet, das Vorhandensein verschiedener griechischer Versionen der Grundschrift zur Annahme erhoben und zum Gegenstande eingehender Studien gemacht. Um so mehr freute ich mich zu sehen, daß auch Holtzmann in seiner Einleitung (S. 354) die Möglichkeit von zwei verschiedenen Redaktionen der Grundschrift andeutet, deren eine der erste, deren andere der dritte Evangelist benutzt haben könnte. Denn diese Andeutung entspricht nach meinen Untersuchungen und nach den im Jahrg. 1888, Heft VI dieser Zeitschrift mitgetheilten Belegen in der That dem wirklichen Sachverhalt: zwei Versionen, eine von Lukas und Paulus benutzte, und eine andere von dem ersten Evangelisten befolgte, auch von Markus gekannte, wahrscheinlich auch dem

---

1) Vgl. den Artikel: Apostelverzeichniß in Jahrg. 1888, Heft II dieser Zeitschrift, namentlich S. 89. 91.

2) Hiermit dürfte die Lösung gegeben sein für die Fragen, welche Kautzsch in seiner „Grammatik des Biblisch-Aramäischen" (Leipzig 1884) S. 11 wegen dieses Punktes angeregt hat.

Apokalyptiker vorgelegene griechische Version jener vorkanonischen Evangelienschrift lassen sich innerhalb des Kanons deutlich unterscheiden, und diese Unterscheidung ist geeignet, auf die einfachste Weise zahlreiche Fragen der Quellenkritik zu lösen und vielgewälzte Steine der Tendenzkritik auf immer zu beseitigen.[1] Aber mit diesen zwei Versionen war es nicht abgethan Wie das hebräische Alte Testament, nach der ersten Uebertragung in das griechische Sprachidiom durch die Septuaginta, bis zum Ende des zweiten christlichen Jahrhunderts sich fortwährend erneuerte Uebersetzungen im Einzelnen und im Ganzen gefallen lassen mußte, wovon die alttestamentlichen Citate bei den kanonischen und patristischen Autoren, die Uebersetzungen eines Aquila, Symmachus, Theodotion u. a., die Hexapla des Origenes Zeugniß ablegen, so geschah es auch mit der hebräischen Grundschrift des Neuen Testaments: ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος (Papias bei Eusebius H. E. III, 39). Die zahlreichen Varianten der Evangelientexte, wie sie in den griechischen Codices, in den altitalischen, altsyrischen und anderen Versionen, in den patristischen Citaten, wie auch in den Parallelen der kanonischen Lehrschriften und den synoptischen Evangelienschriften hervortreten, sind zu einem sehr großen Theile Uebersetzungsvarianten, welche sich auf einen gemeinsamen hebräischen Urtext unschwer zurückführen lassen.[2] Und diese Arbeit der Herausschälung verschiedener griechischer Versionen und deren Zurückführung auf den hebräischen Quellentext ist es, durch welche einer der sichersten Wege zur Quellenscheidung und Quellenauffindung bis in die feinsten Details der Evangelientexte hierin sich bahnen läßt, ein Weg, welchen bereits die älteren Forscher wie Eichhorn, Marsh und namentlich Credner angeschlagen haben, welcher aber von der modernen, einseitigen inneren Kritik zu ihrem Schaden nicht wieder aufgenommen und nicht weiter verfolgt worden ist.[3]

Es liegt doch auf der Hand, daß durch die Zuhülfenahme dieser vorstehend kurz besprochenen fünf objektiven Kriterien, namentlich wenn mehrere derselben zusammentreffend Anwendung finden können, die innere Kritik Befruchtung und vor allen Dingen Sicherung ihrer mühevollen Arbeit empfangen muß, daß für zahlreiche Resultate der Forschung allseitige Anerkennung der Mitarbeiter erreicht und auch von seiten der Fernerstehenden Verständniß für das Gebiet der evangelischen Quellenforschung erwartet werden kann.

Es ist nur aus der einseitigen Anwendung der inneren Kritik zu erklären,

---

1) Die abweichenden Lesarten des Codex Cantabrigiensis, welche sich vorzugsweise im Lukasevangelium finden, stammen aus der von dem ersten Evangelisten befolgten Version der Grundschrift. Daher die scheinbaren Konformirungsversuche im Lukasevangelium zu Gunsten des Matthäustextes.

2) Ein Variantenverzeichniß mit ca. 3000 griechischen Vokabeln und dementsprechend ca. 1500 hebräischen Grundworten ist das Ergebniß meiner diesbezüglichen Untersuchungen.

3) Sollte der Umstand, daß die genannten älteren Forscher vorzugsweise einen aramäischen Grundtext nachzuweisen suchten, diese sprachvergleichenden Arbeiten zum Stillstand gebracht haben? Die Entscheidung darüber, ob die Grundschrift hebräisch oder aramäisch geschrieben war, liegt in der Antwort auf die Frage: Lassen sich die sprachlichen Differenzen der Evangelienparallelen besser durch das Hebräische oder durch das Aramäische lösen?

wenn B. Weiß das Urevangelium mit der Salbung in Bethanien zu Ende gehen und weder eine Leidensgeschichte noch einen Auferstehungs- und Himmelfahrtsbericht in der Quellenschrift enthalten sein läßt.[1] Allerdings nämlich ist da, wo die mündliche Verkündigung des Evangeliums hauptsächlich einsetzte, und wo die in der Gemeinde lebendige Tradition fortgehend einzelne Züge hinzuzufügen wußte, in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte, der Tenor der Grundschrift in den synoptischen Evangelien verwischt und weniger kenntlich, als in den mehr abgelegenen Partien der evangelischen Geschichte und in den längeren Herrenreden, wo schriftliche Fixirung frühzeitig unentbehrlich geworden war. Es ist daher erklärlich, daß gerade auf dem am meisten betretenen Gebiete der Leidens- und Auferstehungsgeschichte die innere Kritik ihre Dienste versagt und die Wiederauffindung der Quelle nicht zu Stande bringt. Wie nun ganz besonders hier die objektiven Hülfsmittel der Evangelienforschung ergänzend einzutreten vermögen, das möchte ich in einer Untersuchung über die ἀνάληψις des Herrn darlegen, um damit in den nächsten Heften die gegenwärtige Serie dieser Abhandlungen zu beschließen. An dieser Stelle bemerke ich nur noch, daß die vorstehend angeregten Fragen, namentlich bezüglich der Kritik der patristischen Evangeliencitate, der außerkanonischen Textbestandtheile des Codex Cantabrigiensis, der hebräischen Grundschrift des Urevangeliums (im Unterschied von dem aramäischen oder syrochaldäischen Sprachcharakter des apokryphen Hebräerevangeliums), ferner bezüglich der verschiedenen griechischen Uebersetzungstypen der vorkanonischen Quelle, sowie der Beurtheilung der Agrapha als außerkanonischer Reste jener vorkanonischen Quelle, weiter ausgeführt sind durch eine bereits im Druck befindliche Monographie, welche unter dem Titel: „Agrapha. Außercanonische Evangelienfragmente“ in den von O. v. Gebhardt und Ad. Harnack herausgegebenen „Texten und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur“ erscheinen soll.

---

1) Weiß, „Das Markusevangelium“, S. 16: „Weder eine Geburts- noch eine Leidensgeschichte kann demnach diese Quelle gehabt haben“. Derselbe: „Das Matthäusevangelium“, S. 33: „Dann leitete die Quelle mit der letzten Uebergangsformel (Matth. 26, 1) zu der Salbungsgeschichte über (vgl. Jahrb. 1865, S. 356, Mark. S. 441), welche mit dem auf sein Begräbniß verweisenden Worte Jesu (26, 12) den Schluß des Ganzen bildete“. Derselbe: „Leben Jesu“ I, 36: „Diesen aber [nämlich den förmlichen Abschluß] bildete höchst naturgemäß das letzte Erzählungsstück, das sich in der Quelle nachweisen läßt, die bethanische Salbungsgeschichte“. Daß Weiß auch sonst in der Ausdehnung der im Markusevangelium vorliegenden Abhängigkeit von der vorkanonischen Quelle mir nicht weit genug geht, will ich hier nur andeuten. So rechnet er die im vorigen Artikel besprochenen Herrenworte Mark. 8, 36. 37 (τί γὰρ ὠφελεῖ ἄνθρωπον κερδῆσαι κτλ.), Mark. 10, 45 (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον), ferner die Perikope vom Zinsgroschen Mark. 12, 13—17, die Sadducäerfrage Mark. 12, 18—27, vom Scherflein der Witwe Mark. 12, 41—44, die Auslegung des Gleichnisses vom vierfachen Acker Mark. 4, 14—20 und manches andere nicht zur Quelle, wo theils die Sprachvergleichung, theils die Benutzung der Stoffe durch Paulus auf ein anderes Resultat hinweist.

Luther's Betonung des Schrift- und Sprachstudiums, besonders des hebräischen.

Von Prof. Dr. Friedrich Grundt in Dresden.

Der deutsche Reformator, welcher in der H. Schrift das Element seines Lebens und Wirkens gefunden, welcher auf sie in seinen Thesen sich stützte und ihre Autorität der des Papstes und des Konciles kühn gegenüberstellte, entschlossen auf ihr allein zu stehen oder mit ihr zu fallen — er beweist es durch sein ganzes Denken und Handeln, wie hoch er das Schriftwort stellte. Darum mußte auch das in seiner Zeit vergessene Schriftstudium die nothwendige Forderung für ihn selbst und für andere sein. Er mußte einen Karlstadt tadeln, der zum Doktor promoviret ward, da er doch die Bibel nie gesehen hatte (s. „Tischreden oder Colloquia", hrsg. von K. E. Förstemann und H. E. Bindseil, II, 69 Nr. 7), der acht Jahre Doktor gewesen, ehe er die Bibel zu lesen angefangen (vgl. dazu O. Schleußner's Rede: „Sacra Scriptura, quanto ante reformatores contemptui fuerit ecclesiae catholicae". Jena 1883, p. 11), waren doch in Rom kaum vier Kardinäle, welche die Bibel lesen und verstehen konnten (Schleußner, a. a. O.).

Nach Luther aber konnte man „den rechten Glauben nicht aus Aristoteles, sondern nur aus der Schrift lernen". Nicht die Lehren und Meinungen Einzelner, nicht die Spekulation der Scholastik, nicht eine kirchlich sanktionirte Doktrin, auch nicht die Schriften der Kirchenväter sind entscheidend in den Fragen des Glaubens. Je mehr Luther mit der Betonung des Schriftprinzips die neue Bahn zur rechten Erkennntniß der evangelischen Wahrheit gezeigt, um so mehr konnte er die nach heißem Kampf und Ringen ihm unerschütterlich feststehende Ueberzeugung durch den Hinweis auf seinen Doktoreid begründen, den er selbst geschworen, „bei der seligen und gewissen Schrift beharren" zu wollen, „die H. Schrift sein Leben lang zu studiren und zu predigen" (Joh. Matthesius, „Historien", 1570, S. 8[b], 6[b]; vgl. S. 7[b]). Daß Luther eifrig die Schrift studirt, bezeugt ihm auch Melanchthon mit den Worten: Fontes doctrinae coelestis avide legebat ipse, scilicet scripta prophetica et apostolica.

Von besonderer Bedeutung für den nach biblischer Erkenntniß ringenden Luther ist es auch gewesen, daß er einem Mönchsorden angehörte, dessen Regel das Lesen des Wortes Gottes empfahl (vgl. „Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz" von Th. Kolde, Gotha 1879, S. 14), und dessen Generalvikar (vgl. a. a. O., S. 22 und 224) dem Novizen zur Pflicht machte, daß er Scripturam sacram avide legat, devote audiat et ardenter addiscat. Insbesondere wurden den Novizen die Psalmen empfohlen. Die Ordensregel der Augustiner schrieb besonders Psalmen zum Gebrauch für die Gebetsstunden vor. „Die tirones", sagt auch schon Cassiodor, „sollen nicht anfangen a Genesi, nicht ab Apostolo, sondern mit dem Psalter", weil er „quartus codex divinae

auctoritatis". Gewiß erklärt sich schon hieraus Luther's Zuneigung zum Psalter. Und wie er wahrscheinlich durch ihn zur Schrift geführt wurde, in ihr zu suchen und zu studiren, so hoffte und wünschte er, daß auch andere diese Schrift studiren möchten; vgl. den Brief an Jodocus vom 9. Mai 1518 (de Wette I, 108): In ea sententia adeo procedo, ut quotidie Dominum rogem . . ut rursum Bibliae et S. Patrum purissima studia revocentur.

Durch solches Verlangen erschütterte Luther die durch Papst und Koncil repräsentirte höchste kirchliche Autorität. Unter Joh. Eck's von Luther zusammengestellten 24 häretischen Artikeln ist im XXI. gesagt: Verbo Dei non est credendum, sed verbo hominum, und im XXII: Concilium est supra Scripturam et verbum Dei. Kirchliche Machtsprüche verhinderten auch das Studium der Schrift in den Schulen; die Rektoren der Schulen sollten von der Bibel nichts traktiren, so sagen die bischöflichen meißnischen Statuten, 1504 in Leipzig gedruckt: Rectoribus Scholarum et suis consociis mandamus, ne de caetero in ipsorum scholiis libros sacrae paginae declarent publice vel occulte. Aber auch der Ueberschätzung der Väter und der in seiner Zeit geübten scholastischen Spekulation und Schriftauslegung trat Luther demgemäß bestimmt entgegen.

Bei aller Hochachtung der Väter, besonders des Augustin, Hieronymus u. a., konnte ihnen Luther doch nur die zweite Stelle nächst der Schrift zuerkennen. Er war weit entfernt ihren Urtheilen prüfungslos zu folgen; er tadelt sie auch unbedenklich sehr oft wegen falscher, besonders wegen allegorischer Auslegung. Man soll die Väter lesen, sagt er in den Tischreden (IV, 382, Nr. 13), „cum judicio"; was in den patribus und Lehrern christlich und gut ist, das ist nicht zu verachten, es gehört aber ein „judicium" dazu (a. a. O., IV, 377, Nr. 10). Man soll fürnehmlich die heilige Schrift lesen, darnach mag man die Väter lesen (a. a. O., I, 33, Nr. 30). Nur vorsichtig soll man die Väter lesen und nach der Schrift beurtheilen (Antwort an Emser vom J. 1521). Die Bücher der Väter soll man „mit Unterscheid und bedachtsam" lesen, sie „auf die Goldwage legen; denn sie straucheln oft und gehen beiseit aus dem rechten Wege" (Tischreden IV, 375, Nr. 9). Die Väter „irren oft"; „sie sind blind und reden und urtheilen nicht stets recht von Gottes Sachen" (a. a. O., I, 33 ff., Nr. 30). „Kein Sophist hat diesen Spruch: Der Gerechte lebet seines Glaubens [Hab. 2, 4] können verstehen noch auslegen, so haben ihn die Väter auch nicht verstanden; denn gerecht sein und Gerechtigkeit haben sie auf mancherlei Weise gedeutet . . So eine große Blindheit ist in den lieben Vätern. Darum so lese man fürnehmlich die H. Schrift, danach mag man . . die Väter auch wol, aber mit Bescheidenheit lesen; denn sie von Gottes Sachen nicht stets recht reden und urtheilen". In ähnlicher Weise äußert sich auch Melanchthon über Hieronymus, Augustin und Ambrosius, „welche irren, welche unter sich uneins" sind ꝛc. Darum steht in jedem Fall das Wort der Schrift über dem der Väter; denn „nicht durch die Väter ist die Schrift zu beurtheilen oder zu erklären, sondern nur nach der Schrift darf entschieden werden, inwieweit den Vätern Recht zu geben ist" (s. den Brief Luther's an Hieronymus Düngersheim vom J. 1519 bei de Wette I, 280: Video . . te

niti Patrum .. autoritatibus, cum noris nos non recipere ullos nisi judice Scriptura. Unde, quaeso, possit ullus nostrum scire, quis Patrum recte dixerit, si Scriptura per ipsos .. est intelligenda, .. non potius ipsi per Scripturam judicandi"?) Nur die aus dem klaren und deutlichen Wort der Schrift hervorgegangenen und durch sie als wahr erwiesenen „loci" des Freundes konnte Luther gelten lassen und ihnen ebendeshalb sogar die zweite Stelle nach der Schrift zuerkennen. Denn „alle patres und sententiarii" sind gering zu achten, nur „die loci des Melanchthon" könnten „nach der H. Schrift die nächste Stelle einnehmen" (Tischreden II, 439, Nr. 150). So hoch also stellte Luther den Vätern der Kirche gegenüber die Schriftautorität, und darum konnte ihm mit Recht nachgerühmt werden, daß er nach dem Befehl des Herrn die Schrift durchforscht habe.

Nicht allein aber den Lehrern der alten Kirche, sondern auch der scholastischen Spekulation und Schriftauslegung trat Luther mit Entschiedenheit entgegen. Zum Theil mit sehr harten Worten tadelt er die Schriftauslegung seiner Zeit, die nur dazu führen könne, eine Verwerfung der H. Schrift zu veranlassen (Tischreden III, 249, Nr. 132). Luther tadelt streng die „Vermessenheit und Kühnheit der Sophisten und Schultheologen" als ein „gottlos Ding"; wenn sie auch etliche Patres gebilligt und gelobet haben (Tischreden IV, 307, Nr. 5), haben doch diese scholastischen Theologen kaum ein Kapitel der Schrift recht verstanden (s. den Brief an Sylvius Egranus vom 24. März 1518 bei de Wette I, 100). Durch ihre „vielen Kommentare und Bücher ist die liebe Bibel begraben worden .., daß man des Textes gar nicht achtet" (Tischreden I, 68, Nr. 75). Der Text, sagt er, geht weit, und über alle Glossen; noch haben die lieben Väter unter dem Papstthum mit ihren Glossen ein höher Ansehen gehabt denn die hellen Sprüche der Bibel (Tischreden I, 8, Nr. 6). Die Doktores in den hohen Schulen aber, die sonst nichts zu thun haben, denn neue Opiniones .. zu erdenken .. ihr Bestes war, daß sie die H. Schrift verachten und unter der Bank liegen ließen. Was Biblia, Biblia! sprechen sie. Biblia ist ein Ketzerbuch, man muß die Doktores lesen.

Mußte Luther, nur auf der Schrift und ihrem klaren Zeugniß stehend, also über die Schriftauslegung seiner Zeit urtheilen, so begreifen wir, daß er seinen Widerspruch gegen die damaligen scholastischen Autoritäten auch dadurch kundgab, daß er gegen ihren heidnischen Meister, gegen Aristoteles, zu polemisiren begann, obgleich er in Erfurt das vorgeschriebene Studium der kirchlichen Scholastik eifrig getrieben hatte. In Wittenberg aber begann er nach Matthesius („Historien", S. 5ᵇ, 8ᵇ) auf die Schrift sich zu legen und zu disputiren wider die damals beliebte Sophisterei, welche in Thomas von Aquino, Scotus, Albertus den Grund des Christenthums suchte. Er betonte fortan vermöge seines Doktoreides in allen seinen Lektionen und Disputationen die Schrift.

Je mehr Luther in dem klaren, deutlichen Schriftzeugniß die alleinige Autorität erkannt hatte, um so mehr mußte er das Mittel betonen, welches allein zur sicheren Gewinnung derselben verhelfen konnte; um so mehr mußte er das Studium der Sprachen empfehlen, in deren Gefäßen der Geist der Offenbarung

seinen Inhalt niedergelegt hatte. Denn „das Evangelium ist durch das Mittel der Sprachen gekommen“, „wo nicht die Sprachen bleiben, da muß das Evangelium untergehen“. „Die Sprachen sind die Scheide, darinnen das Messer des Geistes steckt“, sie sind „der Schrein, darinnen man dies Kleinod trägt“; „die Sprachen sind schöne, große, herrliche Gaben Gottes, die Leute aber achten ihrer nicht, werden allein von Gott erhalten“. Ja, die lateinische zu wissen, sei allen nütze, auch Kriegs- und Kaufleuten. Ueber die Maßen aber, so bekennt er von sich selbst, erfahre er, wie die Sprachen helfen zum lauteren Verstand göttlicher Schrift. Darum warnt Luther die Deutschen vor der Vernachlässigung der Schulen (Vae Germaniae, quae ita negligit scholas!) und freut sich der unter dem Schutz des Kurfürsten in Wittenberg gedeihenden griechischen und hebräischen Studien (s. den Brief an letzteren vom 27. März 1519 bei de Wette I, 240: Graecatur et Ebraicatur sat feliciter Wittemberga tua). Kurze Zeit darauf empfahl Melanchthon in seiner Antrittsrede am 29. August 1519 über das Thema: De corrigendis adolescentiae studiis die Sprachstudien als zur H. Schrift und zu Christus hinführend. Die Hochschulen sollten nach Luther's Meinung vor allem Latein, Griechisch und Hebräisch neben Mathematik und Geschichte treiben; wie sie jetzt seien, seien sie eher heidnischen Gymnasien ähnlich. Mit welchem Eifer Luther selbst vor allem Lateinisch getrieben, und wie heimisch er in der römischen Literatur gewesen, dafür spricht eine Fülle von Citaten aus den römischen Prosaikern und Dichtern, welche sich bei O. G. Schmidt: „Luther's Bekanntschaft mit den alten Klassikern“ (Leipzig 1883) gesammelt findet.

Luther's Sprachstudien galten nicht einem allgemein sprachwissenschaftlichen Interesse; sie sind bei ihm und sollten bei anderen nur die Vorbedingungen für die rechte Erkenntniß der Schrift sein. Je mehr Luther die Ueberzeugung gewann, daß nur aus der Schrift die christliche Lehre sicher erkannt werden könne, um so mehr verlangte er besonders für die Sprache des Alten Testamentes ein ernstes, grammatisches Studium, welches er in seiner Zeit oft schmerzlich vermißte. Einen wahrhaft tüchtigen, grammatisch geschulten Hebräer meinte er vergebens suchen zu sollen unter den Vielen, die sich wol Grammatiker nannten, sich aber nur zu sehr in seltsamen Künsten der Auslegung, oder grammatischen Spielereien gefielen. Er weiß solche „Grammatici“ oder „Grammatistae“ wohl von den rechten Kennern der Sprache, die er „Hebraei“ nennt, zu unterscheiden; vgl. seine Worte zu Gen. 21, 4 (Exegetica opera latina V, 75): Grammatici .. multi sunt, grammatistae autem innumerabiles; sed inter hos nullum invenias, quem possis eruditum Hebraeum dicere. Vgl. dazu ferner die Bemerkung zu den Worten: „Quis diceret Abrahamo“ (a. a. O., V, 78): Grammaticos iterum video multos hic, sed Hebraeos nullos. Luther bedauerte oft den Mangel gediegener hebräischer Kenntnisse in seiner Zeit. Die hebräische Sprache liege „zu gar darnieder, daß auch die Jüden selbst wenig davon wissen und ihren Glossen und Deuten nicht zu trauen“ sei (s. die Vorrede zum A. T. vom J. 1523). Auch in Luther's Tischreden finden sich hierauf bezügliche Bemerkungen. M. Forstemius redete viel von Nutz und Herrlichkeit der ebräischen Sprache, die jetzt doch so sehr verachtet würde, vielleicht aus einer Impietät und gottlosem Wesen. Die

Schuld solcher Vernachlässigung gibt Luther vor allem den Hochschulen, die „wenig Lehre der Schrift und christlichen Glaubens" haben. Von Aristoteles möge man Logik, Rhetorik und Poetik wohl behalten zur Uebung im Reden und Predigen, daneben aber solle man treiben Lateinisch, Griechisch, Hebräisch, Mathematik und Geschichte (s. besonders die Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation"). Nicht nur zum rechten Verständniß des Alten Testaments ist das Studium des Hebräischen zu empfehlen, sondern vor allem auch deswegen, weil aus dem Alten und durch das Alte Testament die Schriften des Neuen Testaments recht verstanden werden können; vgl. die Worte in den „Tischreden" (II, 438, Nr. 149): „Paulus .. hat viel hebräisch Ding graece vertiret, das keiner sonst thun konnte .. er hat Esaiam und Mosen lieb gehabt .. Darum sollen die jungen Theologen hebräisch studiren, auf daß sie die griechischen und hebräischen Wörter gegeneinander halten und derselben Eigenschaft, Art und Kraft sehen mögen". Wiederholt wird von ihm das Studium des Hebräischen empfohlen, geradezu als ein Theil der Religion und Gottesverehrung (s. die Vorrede zu Ps. 45), alle Studiosen möchten diese Sprache lernen. „Gott gebe, daß unsere Theologen getrost ebräisch studiren", diesen Wunsch spricht Luther in der Schrift: „Von den letzten Worten David's II Sam. 23, 1—7" aus; vgl. Enarrationes psalmorum (Exegetica opera latina XVIII, 131): Quare saepe monui, ut hebraeam linguam disceretis, nec eam ita negligeritis. Eine andere Mahnung zum Studium des Hebräischen findet sich in der Schrift: „Vom Anbeten des Sakramentes des heiligen Leichnams Christi" 1523 (Werke XXVIII, 419 fg.): „Wenn ich's bei euch erlangen könnt', wollt ich bitten, daß ihr die Sprachen nicht also verachtet, sondern weil ihr wohl könntet, euere Prediger und geschickte Knaben allzumal ließet gut Lateinisch, Griechisch und Ebräisch lernen". Auch den Schweizern, welche Luther auf dem Wege von der Wartburg nach Wittenberg in Jena traf, hat er den Rath gegeben, Hebräisch und Griechisch zu studiren; denn diese Sprachen seien nothwendig, um die H. Schrift zu verstehen. In ähnlichem Sinne betonte und empfahl auch Melanchthon das Studium des Hebräischen: „Monumenta Apostolorum graece scripta sunt .. sermoni graeco multae sunt phrases et figurae Ebraicae admixtae; quae ut recte et dextre intelligantur, studia linguae Ebraicae in Ecclessia colenda sunt. Die Reformatoren waren jedoch weit entfernt, eine gewisse Prahlerei zu billigen, welche die Predigten mit griechischen, hebräischen und lateinischen Worten ausstattet. Luther war den Leuten feind, welche viele Sprachen „auf der Kanzel" einführen wollten, „wie Zwingli, der redet ebräisch und lateinisch aufm Predigtstuhl zu Marburg" (Werke, LIX, 260, Nr. 1365). Auch bemerkt Luther mit Nachdruck, daß das Hebräische nicht in „die Kinderschule" gehöre (Werke XXIII, 65.): „Die Schulmeister sollen die Kinder allein Lateinisch lehren, nicht Deutsch oder Griechisch oder Ebräisch, wie etliche bisher gethan, die armen Kinder mit solcher Mannichfaltigkeit zu beschweren, die nicht allein unfruchtbar, sondern auch schädlich ist".

Auf die Fragen: Wann soll das Studium des Hebräischen beginnen, und wie viel soll der Schüler in der Schule schon davon lernen? läßt sich nur schwer eine Antwort aus Luther's Werken geben. Die Elementarschule, „Kinderschule",

wie sie Luther nennt, soll in drei Klassen („Haufen") getheilt werden (s. Unterricht der Visitatoren, Werke XXIII, 66). Der erste Haufe lernt: Lesen ꝛc., auch einige lateinische Wörter. Der andere Haufe lernt: Grammatik ꝛc., auch etliche leichte Psalmen; der dritte Haufe (a. a. O., S. 69) lernt Virgil, die Metamorphosen des Ovid, die Episteln des Cicero, Etymologie und Syntax. Vom Hebräischen ist hier nichts gesagt, ebenso wenig wie vom Griechischen. Von beiden Sprachen wird Luther für die Schule nicht mehr verlangt haben, als seine Freunde Melanchthon und Bugenhagen. Der letztere wünschte, im Anschluß an den Lehrplan des Melanchthon, daß die von ihm eingerichtete Schule in Braunschweig ebenfalls in drei Klassen getheilt sei, daß aber nach dem Lateinischen auch das Griechische, jedoch nicht zu früh und nicht zu viel, am Neuen Testament geübt würde. Für das Hebräische will er nur Kenntniß der Buchstaben und Leseübungen, weitere Studien sollen der Hochschule vorbehalten bleiben (s. Hering in Nr. 22 der „Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte", S. 56).

Die Abhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion.

Von **Paul Ficker**, Pastor in Neukirchen.

I.

Um die Besprechung gerade dieses Themas zu rechtfertigen, bedarf es nur des Hinweises auf das Interesse an dieser Frage und die Wichtigkeit der Entscheidung darüber. Würde doch die Behauptung und vollends der erbrachte Beweis dafür, daß die Sittlichkeit der Religion nicht bedürfe, nothwendig zunächst das Ansehen der Religion schädigen müssen. Ja, viele würden daraus sich eine Berechtigung zu der Behauptung nehmen, daß die Religion überhaupt entbehrlich und überflüssig sei. Gegen solche Schlußfolgerung müßten wir allerdings, selbst wenn die Religion für die Sittlichkeit entbehrlich wäre, ein Veto einlegen. Wir brauchen nicht einmal die Nothwendigkeit der Religion, des Glaubens, für das Jenseits, das Seligwerden heranzuziehen; es ist ja auch darüber mit den Feinden der Religion, die zugleich Leugner des Jenseits zu sein pflegen, schlecht zu disputiren. Nein, die Nothwendigkeit der Religion sollte eigentlich von allen schon um des willen zugestanden werden, weil niemand, der nicht muthwillig seine Augen vor ihm und seiner Theorie unliebsamen Erscheinungen und Erfahrungen verschließt, leugnen kann, daß die Religion schon für das Diesseits, zumal seine trüben und schweren Zeiten, eine tröstende, erhebende und stärkende Kraft hat. Selbst ein Max Nordau, der in seinem Buche „Die conventionellen Lügen" seinem Haß gegen die Religion den schärfsten Ausdruck gibt, sieht sich zu dem Geständniß gezwungen: „Welche Beruhigung, sich einbilden zu können, daß man mitten im gefährlichen Lebensgewühl unter dem besonderen Schutz eines Gottes steht, und welch ein Kraftgefühl zieht man aus dem Bewußtsein, in jeder Lebenslage mit der mächtigen Waffe des Gebets ausgerüstet zu sein". So kann also die Religion nicht als ent-

behrlich bezeichnet werden, auch wenn sie für die Sittlichkeit entbehrlich wäre. Hier aber handelt es sich eben um diese Frage, ob die Sittlichkeit ihrer nicht bedürfe; und da ist nicht zu leugnen, daß ein starker Zug unserer Zeit dahin geht, diese Frage zu bejahen und die Unabhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion zu behaupten, und das ist der andere Grund, der eine Besprechung unseres Themas rechtfertigt. Ist auch in mancher Beziehung die Stellung zur Religion wieder eine freundlichere und die Ueberzeugung von ihrer Nothwendigkeit eine allgemeinere geworden, so sind doch große und weite Volkskreise, hoch und niedrig, gebildet und ungebildet, noch der Ansicht, daß die fortschreitende Kultur und Bildung die Religion immer entbehrlicher mache, auch und zumal als Stütze für die Sittlichkeit In Frankreich, dessen ehemaliger Kultusminister Paul Bert als solcher einst sagte: „In dem Grade, als wir uns von Gott entfernen, kommen wir der wahren Sittlichkeit näher und werden vollkommener", ist man bereits dahin fortgeschritten, in den Schulen eine bürgerliche Sittlichkeit ohne Verbindung mit der Religion lehren zu lassen. Und daß auch bei uns eine starke Strömung dahin geht, die Sittlichkeit selbständig und von der Religion unabhängig zu machen, das zeigen nicht blos viele in Literatur und Presse lauter werdende Urtheile, und viele Einzelerscheinungen, wie die erstrebte Aufhebung des Eides ꝛc., das zeigt vor allem die Thatsache, daß immer und immer wieder ebenso seitens der Philosophie wie des Materialismus, des Darwinismus, des Pessimismus ꝛc. eine selbständige, religionslose Moral aufzustellen versucht wird. Aus diesen Gründen dürfte eine eingehendere Besprechung unserer Frage ebenso zeitgemäß wie nothwendig sich erweisen. Wollen wir aber die Abhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion erörtern, so müssen zunächst die Grundbegriffe Religion und Sittlichkeit erklärt werden, jedoch so, daß absichtlich alle philosophischen Deduktionen und Definitionen, die oft mehr verwirren als klären und oft erst für das zu beweisende System oder Resultat zurecht gemacht werden, möglichst vermieden werden.

Unter Religion versteht man im allgemeinen das im Wesen des Menschen begründete Gemeinschaftsverhältniß desselben mit Gott, ein Verhältniß gegenseitigen Verkehrs, das sich von der Gottheit aus durch ihre Offenbarung an, ihr Bekümmern um, ihre Fürsorge für die Menschen dokumentirt, von seiten des Menschen aber in der Furcht vor ihr, in der Liebe, im Gehorsam gegen sie, im Hoffen auf sie, im Gebet und anderen ihr geweihten Handlungen bethätigt wird. Bei dieser unserer Besprechung haben wir es jedoch nur mit der christlichen Religion zu thun, und zwar wie sie im objektiven Sinne, als fides, quae creditur, Inhalt, Grund und Norm in der in der H. Schrift, sonderlich des N. T., niedergelegten göttlichen Offenbarung hat, und wie sie im subjektiven Sinn, als fides, qua creditur, im Glauben an diese Offenbarung und dessen Bethätigung in Wandel, in Gottesfurcht, Gottesliebe ꝛc. sich zeigt.

Was aber haben wir weiter unter Sittlichkeit zu verstehen? Da gilt es zunächst den Mißbrauch abzuweisen, den mit diesem Namen zu treiben der Materialismus sich erlaubt hat. Eine Mathilde Reichardt schreibt an den bekannten Moleschott: „Das sittliche Maß für jeden Menschen liegt nur in seiner eigenen Natur und ist darum für jeden ein anderes. Was sind Ausschweifungen und Leiden-

schaften an und für sich? Nichts anderes als ein größeres oder geringeres Uebermaß eines berechtigten Naturtriebes. Und zügeln kann ihn der Mensch nicht. Er ist ja nur die Summe von mechanischen Vorgängen, nach denen die Gehirnatome sich schwingen müssen, wie sie schwingen. Auch der zum Dieb geborene Mensch brachte das Recht mit sich, seine Natur zu vollenden und auszubilden, und kann nur auf diese Weise eine kraftvolle sittliche Natur sein. Auch der zum Mörder geborene kann zur Vollendung seiner Menschheit nur gelangen, indem er seine Mordlust befriedigt". Und ein R. Schuricht (vgl. Carriere, „Sittliche Weltordnung") sagt: „Gut ist der Genuß, Taumel, die Liebe, aber auch der Haß; denn er ist ein ganz leidliches Aequivalent, wo man keine Liebe haben kann. Gut ist die Wahrheit, soweit sie uns Genuß bereitet, gut aber auch Lüge, Meineid, wenn sie uns Vortheil bringen; gut ist die Ehe, so lange sie uns beglückt, gut der Ehebruch für den, den die Ehe langweilt, und für den, der eine verheirathete Person liebt ꝛc." Solche Aussprüche sind nur dazu angethan, die Augen über das Erstreben einer religionslosen Moral zu öffnen. Aber auch die Ansicht müssen wir zurückweisen, welche die Bildung und ihren Fortschritt ohne weiteres in das Gebiet der Sittlichkeit verweist. Wol kann und soll die Bildung ein Hebel zur Förderung der Sittlichkeit werden, aber deshalb darf sie nicht mit ihr identificirt werden. Denn einmal ist die Bildung so sehr von natürlichen Gaben und äußeren Umständen und Verhältnissen bedingt, daß eine Schätzung des sittlichen Werthes einer Person nach der Bildung eine Ungerechtigkeit wäre, und dann zeigt auch die Erfahrung, daß die Gebildetsten durchaus nicht immer die sittlich reinsten Charakter sind. Es gibt vielmehr eine Bildung, die für alles Schöne und Edle empfänglich und begeistert erscheint, und der es doch oft am Sinn für die allgemeinsten und einfachsten sittlichen Grundgebote (z. B. in Bezug auf die Fleischessünden) in sehr bedenklichem Grade fehlt. Vielleicht darf hierbei auch auf den bekannten Ausspruch Wellington's hingewiesen werden: daß Bildung ohne Religion schlaue Teufel mache. Ein Fortschritt in Kultur und Bildung ist deshalb nicht auch ohne weiteres ein Fortschritt in der Sittlichkeit. Das Sittliche ist vielmehr, um mit Martensen zu reden, das für das Wollen und Thun des Menschen Normale und die freie Zustimmung des menschlichen Willens zu diesem Normalen, d. i. dem, was sein soll oder darf. Und Harleß definirt die Sittlichkeit als die freie, vernünftige Uebereinstimmung des menschlichen Lebens in seinem Wesen und seiner Erscheinung mit einem höchsten, dieses Leben bedingenden und umfassenden Lebenszweck. Bei dem Begriff Sittlichkeit ist also an ein Thun und Verhalten des Menschen zu denken, das gegenüber anderen Persönlichkeiten, dem kreatürlichen Dasein und den verschiedenen Gebieten des staatlichen, bürgerlichen und häuslichen Lebens, sich selbst und seinem Lebenszweck, auch Gott gegenüber, sich so zu erweisen sucht, wie Recht und Pflicht es fordert, wobei noch zu betonen ist, was vor allem ein Kant und Fichte betonen, daß die Gesinnung und Willensrichtung dabei vor allem noch über sittlich und nicht sittlich entscheidet.

Wie aber kommt es zu dieser rechten Willensrichtung, und woher weiß ich, was Recht und Pflicht ist? Aufgabe und Absicht unserer Besprechung ist es nun, zu zeigen, daß man dazu nothwendig der Religion bedürfe, daß die Sittlichkeit von

der Religion abhängig sei, insofern diese im objektiven Sinn als fides, quae creditur, höchstens Prinzip, Ideal und Norm für die Sittlichkeit aufgestellt hat und im subjektiven Sinn, als fides, qua creditur, erst die rechte Triebkraft und Freudigkeit zur Erfüllung des Sittengesetzes gibt. Dies aber wird nicht blos seitens des Unglaubens, sondern auch der Philosophie bestritten und dem entgegen behauptet, daß die Sittlichkeit der Religion und überhaupt irgendwelcher überweltlichen und außermenschlichen Stütze nicht bedürfe, sondern unabhängig und selbständig sei und sein müsse. Es gilt also zunächst, unser Thema negativ durch Widerlegung dieser Ansicht zu beweisen und zu zeigen, daß die religionslose Moral eine lückenhafte und beschränkte ist, um darauf dann zu zeigen, wie nur die Religion im Stande ist, diese Mangelhaftigkeit zu ergänzen und eine wahrhaft vollkommene Sittlichkeit zu ermöglichen.

I. Erweis der Abhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion durch die Mangelhaftigkeit der religionslosen Moral.

Im Vorigen ist bereits gezeigt, daß im allgemeinen das Sittliche als das für das Thun und Wollen und Verhalten des Menschen Normale, Regelrechte und als die freie Zustimmung des Menschen zu diesem Normalen definirt wird, daß also eine bestimmte Willensrichtung und Gesinnung dazu gehört, um ein Handeln zu einem sittlichen zu machen, daß es aber auch für die Sittlichkeit ein bestimmtes Gesetz, eine Norm geben muß. Will man nun die Religion und überhaupt ein außermenschliches und überweltliches Prinzip nicht als das höchste Prinzip gelten lassen: was setzt man dafür an ihre Stelle? Die geschichtliche und philosophische Entwickelung gibt hierauf verschiedene Antworten, die natürlich alle zu berücksichtigen weit über den Rahmen dieser Abhandlung hinausgehen würde. Es kann sich nur um die Berücksichtigung derer handeln, die eine besondere Bedeutung in Geschichte und Leben erlangt haben. Als im Anfang des vorigen Jahrhunderts von England aus über Frankreich und Deutschland die Zeit der s. g. Aufklärung anbrach und diese überall ihre egoistischen Nützlichkeitstheorien zur Geltung zu bringen suchte, zeigte sich der Einfluß davon auch in der philosophischen Lehre von der Moral. Philosophen, wie Locke u. a. stellten die Moral geradezu als ein System der natürlichen Interessen dar. Das allein richtige und natürliche Moralprinzip sei der Nutzen, das eigene Wohl. Wie alles Lebendige nach Wohlsein strebe, so sei dies auch für den Menschen der höchste, naturgemäße Zweck und sonach auch der oberste Gesichtspunkt für die Regelung des menschlichen Handelns. Aber weil das Wohl des Einzelnen in seiner Isolirung nicht zu erreichen sei, so führe das eigene Interesse jedes Einzelnen dazu, daß die Einzelnen sich gesellschaftlich verbinden und ihre persönliche Freiheit den zweckmäßigen Gesellschaftsordnungen unterordnen. Weil der unbeschränkte Egoismus von selbst zum eigenen Schaden des Betreffenden ausfallen würde, geböte schon die Klugheit seine Mäßigung und die Rücksichtnahme auf andere. So führe die recht verstandene Wahrung des eigenen Interesses von selbst dazu, auch das Wohl anderer zu achten und fördern, d. h. gegen sie sittlich zu handeln.

Dieser Theorien gegenüber müssen wir sagen, daß das doch eine traurige

Moral ist, die durch selbstisches Interesse und eigennützige Berechnung sich in ihrem Handeln bestimmen läßt, und die darum nichts von jener Höhe sitttlicher Begeisterung weiß, die das eigene Wohl dem anderer oder dem der Gesammtheit zum Opfer bringen kann. Selbst wenn wir die Ausschreitungen beiseite lassen, die z. B. der Socialismus in folgerichtiger Konsequenz dieser Theorie sich hat zu Schulden kommen lassen, so ist doch gegen das Prinzip selbst geltend zu machen: Wo das egoistische, selbstische Interesse zum höchsten Moralprinzip gemacht wird, von dem alle Pflichten gegen Staat, andere Menschen und Ordnungen ꝛc. abgeleitet werden, da gibt es keine Pflichten, die als bindende, verpflichtende Gesetze über dem Willen des Einzelnen ständen, es sei denn, daß sie mit Gewalt erzwungen würden; und wo deshalb die Pflicht gegen das Allgemeine oder andere in Konflikt mit dem individuellen eigenen Vortheil des Einzelnen geräth, da ist durchaus kein innerer zwingender Grund, diesen letzten der ersten nachzusetzen, wenigstens wenn dies in der Macht des Einzelnen liegt. Es ist aber klar, wie diese Anschauung bei ihrer konsequenten Durchführung alle moralischen Verhältnisse auflösen und einen Krieg aller gegen alle herbeiführen muß, wie denn dafür auch bereits die Geschichte den Beweis geliefert hat. Darum kann diese Theorie, die als das höchste Sittlichkeitsprinzip den Nutzen, das eigene Wohl erklären will, nimmermehr als richtig und darum auch nimmermehr als ein Beweis gegen die Abhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion anerkannt werden.

Darum haben denn andere das höchste Gesetz und Prinzip der Sittlichkeit in der Freiheit des Einzelnen gesucht. Der Mensch sei frei, moralisch frei, d. h. er habe Macht und Recht sich selbst in seinem Handeln zu bestimmen. Diese Freiheit aber bringe von selbst auch die Verantwortlichkeit für das Thun mit sich. So ergebe sich aus dieser moralischen Freiheit beides, Recht wie Pflicht; beides sei unzertrennlich miteinander verbunden. Und weil nun dies unverletzliche Recht der Persönlichkeit, das mit der individuellen Freiheit gegeben ist, der Mensch auch nothwendig an dem anderen anerkennen muß, wenn er es gegen sich anerkannt wissen will, so legt ihm das von selbst gegen den anderen Pflichten auf und stellt so unter den Menschen ein Verhältniß der Billigkeit und Gleichheit, d. h. des sittlichen Handelns gegeneinander her. Diese Einheit von Recht und Pflicht, und die damit gesetzte Achtung des fremden Rechts und der fremden Persönlichkeit, wie sie in der im Menschen liegenden moralischen Freiheit liege, begründe aber nicht blos die äußere Gesetzlichkeit und Unbescholtenheit, sondern sei auch die Triebkraft einer höheren Sittlichkeit, die um des anderen willen sich selbstlos hingebe. Aber schon diesen letzten Satz können wir als eine richtige Konsequenz dieses Prinzips nicht anerkennen. Wir können allenfalls zugeben, daß mit der Freiheit des Einzelnen die in ihrem Recht geachtet und respektirt sein will, auch die Verpflichtung zur Achtung der Freiheit und des Rechtes anderer gegeben ist. Aber jenes sittliche Verhalten gegen andere, das diese nicht zu fordern berechtigt sind, dessen Unterlassung keine Rechtsverletzung ist, sondern dessen Thun eine selbstlose, aufopfernde Liebe und Hingebung fordert, diese hohe Sittlichkeit als einen Ausfluß und eine Folge jener moralischen Freiheit des Einzelnen mit ihren Rechten und Pflichten hinzustellen, wird man vergeblich zu beweisen sich abmühen. Dazu aber kommt

noch ein anderes. Wenn der einzelne freie Mensch in seiner und durch seine Freiheit selbst das höchste Gesetz der Sittlichkeit ist und dazu sich macht, so ist er auch der Herr dieses Gesetzes, und so kann auch da von einer verpflichtenden und bindenden Macht des Sittengesetzes über den einzelnen Menschen nicht mehr die Rede sein, um so weniger, als ja jene moralische Freiheit des Einzelnen eine völlig verschieden entfaltete ist. Man würde also schließlich das Sittengesetz, wenn man sein Prinzip in dem eigenen inneren Wesen des einzelnen Menschen sucht, für jeden Menschen als ein verschiedenes hinstellen müssen, während doch das Gesetz und die Norm für die Sittlichkeit in der Hauptsache überall dieselben sein müssen.

An diesem inneren Widerspruch ist auch das Moralsystem Kant's gescheitert. Er betont klar und bestimmt die Selbständigkeit der Moral und sagt, daß die Sittengesetze ihren Grund nur in des Menschen eigener Natur haben und sie keiner anderen Stütze, auch nicht der Religion, bedürfen, ja, daß das sittliche Handeln an Werth verlieren würde, wenn es aus religiösen Motiven geschehe; man müsse vielmehr sittlich handeln um des Sittengesetzes selbst willen. Dieses Sittengesetz aber liege in der Vernunft und werde von der allgemeinen allen Menschen als Vernunftwesen gemeinsamen Vernunft gegeben. Ihre Aussprüche und Gebote hätten für alle gleiche, unbedingte Gültigkeit. Unter jenem bekannten s. g. kategorischen Imperativ Kant's, d. h. der unbedingt verpflichtenden Befehlsform versteht man eben die Lehre Kant's, daß das mit der allgemeinen Vernunft gegebene Sittengesetz absolut verpflichtend an alle herantrete und allen ein „du sollst“ zurufe, dem jeder sich fügen müsse, und, wie Kant hinzusetzt, auch jeder nachkommen könne nach dem Satz, du sollst, also kannst du auch. So will er nicht blos das höchste Prinzip und das Gesetz für die Sittlichkeit, sondern auch die Kraft zu ihr einzig und allein als im Menschen als Vernunftwesen befindlich suchen und erweisen. Allein eine Sittlichkeit, die sittlich handelt, blos weil sie moralisch muß, ohne innere Neigung, vielleicht mit Widerwillen, ist doch nur eine beschränkte, und Schiller hat nicht unrecht, wenn er die Kant'sche Moral eine Moral für Knechte nennt. Auch Herder sagt einmal, der sittliche Mensch, wie ihn Kant fordere und darstelle, komme ihm vor wie eine Gliederpuppe, welche die Glieder wol auf Kommando im Takt bewege, der aber die Seele mit dem göttlichen Funken fehle.

Außerdem aber ist darauf hinzuweisen, daß die allgemeine Vernunft, die nach Kant das Sittengesetz ist und gibt, weder mit dem einzelnen Vernunftwesen identisch ist, noch mit der Gesammtheit derselben, also auch hier wieder von einem für alle gleichen Sittengesetz kaum die Rede sein kann. Kant hat auch selbst die Mangelhaftigkeit dessen, was er im Prinzip aufstellt, gefühlt, nämlich daß der Mensch aus und in sich selbst die Kraft zur Sittlichkeit schöpfe und habe. Er erkennt an, daß im Menschen gegen jenes Sittengesetz der Vernunft die Sinnlichkeit mächtig sei, und daß zu ihrer Ueberwindung ein höherer Beistand nöthig sei. Damit hebt er aber selbst wieder auf, was er erst betont hat, daß die Kraft zur Sittlichkeit im Menschen selbst liege. Ja, er korrigirt sich auch selbst in dem anderen, daß das Prinzip, das höchste Gesetz der Sittlichkeit im Menschen selbst liege; denn er gibt zu, daß die Vernunft wegen der Ueberwältigung durch die Sinnlichkeit nicht im Stande gewesen sei, das Sittengesetz rein zu geben und zur Anerkennung zu bringen

und es deshalb einer übernatürlichen Offenbarung bedurft habe. So ist es ihm, der doch die Selbständigkeit der Sittlichkeit und ihre Unabhängigkeit von der Religion behaupten und erweisen wollte, unvermerkt durch eine vorurtheilsfreie Beobachtung der Lebenserfahrung widerfahren, doch auf die Religion als letzte Quelle der Moral zurückzugehen, und dieses sein Zugeben und Behaupten von der Möglichkeit und Nothwendigkeit einer göttlichen Einwirkung zur Ergänzung unserer mangelhaften Sittlichkeit können wir um so mehr als ein unwillkürliches Zugeständniß von der Unhaltbarkeit einer religionslosen Moral ansehen.

Wenn aber eine solche religionslose Moral ferner besonders von dem s. g. Materialismus aufgestellt worden ist und dieser von der Sittlichkeit aus am schärfsten ihre Unabhängigkeit von der Religion behauptet, so glauben wir hier von seiner Behauptung und Beweisführung schon um deßwillen absehen zu dürfen, weil wir ihm überhaupt die Fähigkeit zur Aufstellung einer Lehre über eigentliche Sittlichkeit absprachen müssen. Erklärt er doch alles menschliche Handeln (vgl. auch das oben schon Bemerkte), auch das sittliche, aus mechanischen Vorgängen im Menschen, und kann er schon deshalb von einer eigentlich freien Selbstbestimmung und einer sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen nichts wissen, während doch ohne sie von einer eigentlichen Sittlichkeit nicht die Rede sein kann. Wuttke sagt in seiner Ethik ganz mit Recht: „Wenn der Geist nichts als Kraftäußerung des des Gehirns und der Mensch nichts anderes als ein höher organisirtes Thier ist, so muß man auch sein Handeln, auch die vermeintlichen Willensakte nur als ein nothwendiges Produkt der materiellen Zustände des Gehirns und der äußeren sinnlichen Einwirkungen bezeichnen. Es gibt da keine eigentliche sittliche Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit. Die s. g. Sünden und Verbrechen sind nur Folgen einer mangelhaften Ernährung und fehlerhaften Organisation des Gehirns. Je klarer wir uns bewußt sind, sagt ein Materialist, daß wir durch richtige Paarung von Ammoniak und Salzen, von Dammsäure und Wasser an der höchsten Entwickelung der Menschen arbeiten, desto mehr wird auch das Ringen und Schaffen veredelt. Die sittliche Veredelung der Menschen geschieht also danach besonders durch passende Nahrung". Mit einem solchen Standpunkt ist über eigentliche Sittlichkeit und sittliche Verantwortlichkeit und Freiheit nicht zu disputiren; wir können aber darum auch seine Lehren nimmer als einen Beweis gegen unsere Behauptung anerkennen.

Aehnlich steht es mit der Sittenlehre des s. g. Pessimismus. Seine Sittenlehre muß von selbst als falsch fallen, wenn die Voraussetzungen, auf welche der Pessimismus seine Philosophie aufbaut, sich als falsche und irrige erweisen. Gegen die Wahrheit und Richtigkeit aber dieser Voraussetzungen des Pessimismus, und zwar nicht blos in seinen verschrobenen Extravaganzen, sondern auch in seinem Prinzip sind neuerdings so gewichtige Urtheile laut geworden und so bedeutende Widerlegungen geschrieben worden, daß wir mit dem Hinweis darauf uns beschränken können. Martensen sagt mit Recht, der konsequente Pessimismus würde die absolute Verzweiflung sein. Dieser aber könnten wol einzelne Individuen sich hingeben, einzelne Zeitalter sich nähern, niemals aber die Menschheit im ganzen. Nicht allein reagirten die schaffenden und erhaltenden Kräfte unablässig gegen die

zerstörenden, nicht allein behaupteten sich immerdar das Leben, der Trieb zum Leben, die Lebenslust auch ohne irgendein Wofür: vor allen Dingen lebe im Menschenherzen eine unauslöschliche Gewißheit, daß Leiden und Sterben des Lebens Endzweck nicht seien, eine unzerstörbare Hoffnung, daß endlich ein höchstes Gut dem Menschen zutheil werden müsse, und daß auch für das große Ganze noch die Möglichkeit zu einem guten Ausgang bleibe. Wol könnte man meinen, daß der Pessimismus zur Aufstellung einer rechten Sittlichkeitslehre nicht ungeeignet sei, weil er den Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit betont, den Stachel des Daseins fühlt und den Thatbestand einer gestörten Harmonie richtiger als der Optimismus auffaßt. Aber wenn er in seiner Verschrobenheit so weit geht, den Willen zum Leben als das radikale Böse und die Verneinung dieses Willens als die wahre Tugend zu erklären, wo soll dann noch Raum zu einem sittlichen Handeln bleiben? Dann müßte ein völliges sittliches Nichtsthun, ein Sichzurückziehen von der Welt, eine Nichterfüllung der sonst geforderten sittlichen Pflichten gegen sich und andere, ja der Selbstmord der höchste Grad der wahren Sittlichkeit sein. Oder wenn ein E. v. Hartmann die meisten Tugenden als Instinkte erklärt und behauptet, daß für gewöhnlich nur der Egoismus die einzige wirksame Triebfeder des menschlichen Handelns sei und der Mensch erst zur Selbstverleugnung emporgeläutert werden müsse, ehe sittliches Bewußtsein sich in ihm regen könne, weshalb eben der Pessimismus, der diese Selbstverleugnung lehre, der Grundpfeiler der Ethik sei, so bemerkt dazu Sommer in seiner Schrift „Der Pessimismus und die Sittenlehre“ mit Recht: „Nicht Selbstverleugnung, sondern Blasirtheit — denn wenn ich allem entsage, nur weil es mich anekelt oder mehr Unlust als Lust zu bringen scheint, also keinen Reiz für mich hat, so ist das nicht Selbstverleugnung, sondern Blasirtheit — ist der Weg in den Tempel des echten Hartmann'schen sittlichen Bewußtseins“.

Wieder ein anderer, der durch und durch pessimistisch gerichtete und leider sehr viel gelesene Schriftsteller M. Nordau stellt als Prinzip und Triebkraft der Sittlichkeit in seinem Buch „Die conventionellen Lügen“ die Solidarität auf. Die Moral der Solidarität gebiete: thue alles, was das Wohl der Menschheit fördert, und unterlasse alles, was ihr Schaden oder Schmerz zufügt. Auf die Frage: was ist gut? antwortet sie: gut ist, was, wenn es verallgemeinert wäre, der Gattung günstigere Daseinsbedingungen schaffen würde 2c. Auf die Frage: warum soll ich das Gute thun, das Schlechte lassen? antwortet sie: weil du nicht anders kannst; denn die Gattung hat Selbsterhaltungstrieb. Und auf die Frage: was wird mir für Lohn? antwortet sie: da du ein Theil der Menschheit bist, ist ihr Gedeihen dein Gedeihen, ihr Leiden dein Leiden, die blühende Menschheit ist dein Paradies, die verkümmerte deine Hölle. Dagegen müssen wir bemerken, erstens, daß diese Morallehre weder aus dem pessimistischen Prinzip abgeleitet ist, noch mit Nordau's pessimistischen Ansichten stimmt, sondern von Deisten und Aufklärern herübergenommen ist; zweitens, daß die Erfahrung uns allzu oft lehrt, daß man wol anders kann und faktisch anders handelt, als das Gemeinwohl fordert, und endlich, daß die Rücksicht auf das Gemeinwohl gerade dem Einzelnen oft schwere Opfer auferlegt. Ueberdem braucht man blos in dem Buche selbst nachzulesen, wie über

die sittlichen Verhältnisse und Pflichten in Staat, Ehe rc. geurtheilt wird, um einen Schrecken vor dieser Sittlichkeit zu bekommen. So vermögen wir denn auch in der Aufstellung von pessimistischer Morallehre keinen Beweis dafür zu finden, daß eine wahre und wirkliche Sittlichkeit in sich selbst Prinzip und Triebkraft habe und einer anderen Stütze, auch der Religion nicht bedürfe; im Gegentheil, gerade sie zeigt erst recht, wie mangelhaft und beschränkt eine religionslose Moral ist.

Ganz andere Beachtung dagegen verdient die Ansicht, daß die Sittlichkeit Prinzip und Kraft im Gewissen des Menschen habe und deshalb also diese doch im Wesen des Menschen selbst liegen. Faßt man das Gewissen als einen blos und rein natürlichen Bestandtheil des Menschen, als etwas zu seiner natürlichen, physischen Anlage Gehöriges auf, so würde damit allerdings im gewissen Sinn behauptet werden, daß das Sittengesetz keinen übernatürlichen Ursprung hat, keiner außermenschlichen Stütze bedarf und die Moral so selbständig und unabhängig auch von der Religion ist. Aber es fragt sich, ob das Gewissen blos etwas menschlich Natürliches, ob es eine selbständige, zum natürlichen Wesen des Menschen selbst gehörende Vernunftgesetzgebung sei, oder nicht vielmehr eine Offenbarung des göttlichen Willens im Menschen, in welch letzterem Falle nur ein neuer Beweis für die Abhängigkeit der Moral von der Religion liegen würde. Die Ansichten vom Gewissen freilich sind gar verschiedene. Schopenhauer sagt: „Die Grundlagen der Moral", S. 192): „Mancher würde sich wundern, wenn er sähe, woraus sein Gewissen, das ihm ganz stattlich vorkommt, bestände, nämlich $^1/_5$ Menschenfurcht, $^1/_5$ Deisidämonie, $^1/_5$ Vorurtheil, $^1/_5$ Eitelkeit, $^1/_5$ Gewohnheit". Und Lametrie sagt einmal, Gewissensvorwürfe seien ein lächerliches Vorurtheil, da man darüber nicht ärgerlich sein könne, daß die Federn der Körpermaschine nicht gut spielten, indem man sie ja nicht selbst gemacht habe. Einem v. Hartmann aber ist das Gewissen der Kollektivausdruck für die jeweilig erreichte Entwickelungsstufe unseres sittlichen Lebens und Bewußtseins.

Um über den Werth solcher Aussprüche klar zu werden, gilt es, einmal ein wenig näher zu untersuchen, was das Gewissen sei. Darin sind wol alle einverstanden, daß in und mit dem Gewissen dem Menschen eine Bestimmtheit gegeben ist, die als ein Gesetz über den Menschen und seine Freiheit sich geltend macht. Es ordnet sich nicht unserem Wollen und Gutdünken unter, im Gegentheil, es tritt gebietend und fordernd auf, es tritt in offenen Widerspruch und schärfsten Gegensatz zu dem natürlichen Ich, wenn sich dieses anderes bestimmen will, als das Gewissen es fordert. Es macht seine Hoheit und Unabhängigkeit auch dann noch geltend, wenn man dem selbstsüchtigen Ich folgend sich gegen das Gewissen aufgelehnt hat, indem es dann den Ungehorsam strafend und rächend auftritt. Das zeigt doch wol, daß das Gewissen etwas Verschiedenes von der Natur des Menschen sein muß, sonst müßte es mit dieser übereinstimmen und könnte sich nicht in Gegensatz zu ihr setzen. Es kann also der Mensch selbst schwerlich die hervorbringende Ursache des Gewissens, und dieses schwerlich die Wirkung der menschlichen Natur sein, sonst könnte es sich nicht zum obersten Gesetz und Richter über den Menschen aufwerfen und nicht oft einen Bruch mit der eigenen Natur und Neigung verlangen. Wir werden also die Ursache für die Thatsache des Gewissens nicht im

Menschen selbst und seiner Natur suchen dürfen, sondern wegen seiner absolut verpflichtenden Kraft in dem absolut unendlichen Geist, und werden es wegen seines Inhalts und seiner sittlichen Bestimmtheit als eine Offenbarung des heiligen Gotteswillens bezeichnen müssen. „Die hervorbringende Ursache für die psychologische Erscheinung des Gewissens", sagt Pfleiderer („Religion und Moral"), „liegt weder im Menschen, noch in der Natur, sondern im heiligen Willen Gottes. Das Gewissen ist also das Bewußtsein der von Gott im endlichen Geistwesen gesetzten eigenen Bestimmtheit desselben, somit allerdings eine Offenbarung des heiligen Gotteswillens im Menschen." (Vgl. auch die feinsinnigen Bemerkungen über das Gewissen in der Ethik von Harleß.) Ist aber so das Gewissen, welches das höchste bindende Sittengesetz in sich schließt, zugleich die Stimme Gottes im Menschen, wenigstens eine Offenbarung des Gotteswillens in uns, so ist damit zugleich ausgesprochen, daß die Wurzeln der Sittlichkeit dieselben sind wie die des Gottesbewußtseins und der Religion.

Es steht aber die Sittlichkeit auch in Bezug auf das Gewissen in einem noch viel engeren als dem bisher genannten Abhängigkeitsverhältniß von der Religion. Es ist nämlich eine unleugbare Thatsache, daß das Gewissen als Prinzip der Sittlichkeit zu den verschiedenen Zeiten des Heidenthums und Christenthums ein verschiedenes, strengeres oder laxeres gewesen ist, ja daß es zu derselben Zeit bei den Einzelnen ein verschiedenes seiner sittlichen Bestimmtheit nach ist. Wie aber ist das zu erklären? Wenn es die natürliche Offenbarung des heiligen Gotteswillens ist, sollte es doch überall das eine, gleiche sein. Aber weil es eine Offenbarung Gottes im Inneren des Menschen ist, weil es hineingegeben ist in das eigenste Wesen des Menschen, so wird auch Wesen, Inhalt und Bestimmtheit des Gewissens nur insoweit richtig bestellt sein, als es um das ganze Wesen des Menschen recht bestellt ist. Das aber hängt, da er ein geistleibliches Wesen ist, von seiner Stellung zu Gott ab. Und weil diese Stellung zu Gott und die Gemeinschaft mit ihm erst durch die übernatürliche Offenbarung Gottes im Christenthum im vollen und wahren Sinne ermöglicht und verwirklicht ist, darum ist auch das christliche Gewissen im allgemeinen ein reineres als das heidnische, zumal mit der übernatürlichen Offenbarung Gottes im Christenthum auch ein viel höheres Sittengesetz und Sittlichkeitsideal gelehrt und gegeben worden ist. Wenn aber ferner erfahrungsgemäß auch unter den Christen das Gewissen noch ein verschiedenes ist, so richtet sich dies nach dem Grade, in welchem die durch das Christenthum verwirklichte Gemeinschaft mit Gott subjektive Wahrheit und Wirklichkeit geworden ist; das Gewissen wird in dem Grade Ausdruck und Kraft des unbedingt verpflichtenden Sittengesetzes sein, als der Mensch in Gemeinschaft mit Gott steht, d. h. religiös ist. Das heißt aber wieder nichts anderes, als daß die Sittlichkeit ihr höchstes Prinzip und Ideal wie die Kraft zu ihrer Verwirklichung in der Religion hat und so von ihr abhängt.

Mag man aber selbst dieser Auffassung vom Gewissen nicht beistimmen, so ist doch schon die unleugbare Thatsache, daß es mehr oder weniger zarte, irrende, schlafende Gewissen gibt, ein unwiderleglicher Beweis dafür, daß eine auf sich selbst gestellte Moral ihre großen Mängel und Schranken hat und zu ihrer Ergänzung

einer übernatürlichen Stütze bedarf. Daß diese aber die Religion allein sein kann, gesteht auch ein Baco von Verulam zu, wenn er sagt, zur höchsten sittlichen Vollendung der menschlichen Natur werde es der niemals bringen, welcher der religiösen Triebfedern entbehre. Wie das Thier, der Hund, im Verkehr mit den Menschen sich gleichsam über sich selbst erhebe und eine bessere, zweite Natur gewinne, so wirke auch auf den Menschen das Vorbild des göttlichen Wesens und der Umgang mit ihm ein. Und selbst ein Heine sagt: „Die Moral ist nur eine in die Sitten übergegangene Religion. Ist die Religion der Vergangenheit verfault, so wird auch die Moral stinkig“. So sehen wir, wie bei einer vorurtheilsfreien Betrachtung von allen Seiten zugestanden wird, daß eine auf sich selbst gestellte, religionslose Moral zu ihrer Ergänzung und Vervollkommnung einer anderen Stütze bedarf. Daß dies aber nichts anderes heißen kann, als daß sie der Religion bedarf, soll das Folgende erweisen. Sie bedarf der Religion, weil diese erst durch ihre übernatürlichen Offenbarungen recht gelehrt hat, was wahrhaft sittlich ist; weil sie erst durch die Autorität des göttlichen Willens den sittlichen Forderungen kräftigen Nachdruck verschaffen kann, und weil sie erst die Kraft hat, zur rechten sittlichen Pflichterfüllung ebenso Ernst wie Freudigkeit zu geben.

Ueber die Schriftlektion im Sonntagsgottesdienst.

Von **Walter Caspari,** Professor der Theologie in Erlangen.

Seit der Wiederherstellung der lutherischen Gottesdienstformen ist auch die der Predigt vorhergehende und von ihr unabhängige Schriftlektion oder Altarlektion in den Kreis theoretischer und praktischer Erwägungen gezogen worden. Einem Theil der Geistlichen gilt diese Frage mit der Aufstellung und fakultativen oder obligatorischen Einführung einer oder mehrerer Perikopenreihen für erledigt, indem diese neuen Perikopen mit den s. g. altkirchlichen Perikopen auch als Lektionen alterniren. Ein anderer Theil glaubt sich verpflichtet, die alten Perikopen zum mindesten als unabänderliche Lektionsreihe festhalten zu müssen, bei welcher höchstens von einem Jahr zum anderen ein Wechsel zwischen Evangelien und Episteln stattfinden darf. Unsere Gemeinden verhalten sich ziemlich passiv; man wird schwerlich zu viel sagen, wenn man sagt: da, wo die letztgenannte Praxis herrscht, ist die Lektion derjenige Theil des Gottesdienstes, an welchem sie, wenn nicht alle äußeren Zeichen trügen, den geringsten inneren Antheil nehmen. Die Verantwortung für diese Gleichgültigkeit wird auf die Schultern der Gemeinden, auf ihre Gleichgültigkeit, ja Abneigung gegen alles vorgelesene Bibelwort geschoben. Aber ein Recht, uns dabei, wenn auch schweren Herzens, zu beruhigen, haben wir doch nur, wenn ausgemacht ist, daß unsererseits, d. h. kirchlicherseits gar kein Versäumniß vorliegt. Aus diesem Grunde folgen vielleicht einige Leser dieser Zeitschrift einem Aufsatz, der weit ausholen muß, wenn dieser Gegenstand eine gesicherte

Basis bekommen soll, und auf manches zu sprechen kommen muß, was schon bekannt ist.

Die lutherische Lektion läßt sich nicht verstehen und nicht beurtheilen, wenn man sie für sich betrachtet, ohne nachzuforschen, welche geschichtliche Entwickelung die Schriftlektion im Gemeindegottesdienst überhaupt genommen hat, bis sie in der vorliegenden Gestalt in unseren Sonntagsgottesdienst Eingang gefunden hat.

Als etwas derartig Bekanntes, aber doch für unser Thema Unentbehrliches sei nun gleich die Thatsache angesehen, daß in den ersten Zeiten der Kirche die Schriftlektion im Gegensatz zur kirchlichen Gegenwart im allerreichsten Maße den Hörenden dargeboten wurde. Schon das gute Zeugniß, welches der I. Clemensbrief[1] den Korinthern hinsichtlich ihrer Schriftkenntniß ausstellt, und das Zutrauen, welches der Brief des Polykarp[2] in der gleichen Sache zu den Philippern hat, legen es nahe, die Frage, woher denn diesen Heidenchristen solches Wissen geworden, durch einen Hinweis auf die Schriftlektion im Gottesdienst zu beantworten. Aber es stand auch diesen ersten Gemeinden noch ein anderer Weg zur Schriftkenntniß offen, nämlich die Privatlektüre. Anders stellt sich die Sache schon, wenn wir Tertullian von der commemoratio litterarum divinarum reden hören,[3] zu welcher die Gläubigen zusammenkommen, und von den sanctae voces, an denen sie sich erbauen, oder wenn zwei alte Predigten, die des Aristides[4] über den Schächer am Kreuz und die des Hippolytus[5] über die Taufe Christi, uns zwei einzelne evangelische Abschnitte vorführen, welche im Gottesdienst vorgetragen wurden. Etwa in dieselbe Zeit, wie die Predigt des Aristides, fällt die Schilderung Justin's[6] vom Gottesdienst der Christen. Er sagt, daß in den gottesdienstlichen Zusammenkünften der Christen die Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten gelesen werden, „soweit Raum dazu da ist“, oder „soweit es angeht“.

Hier haben wir die erste, bestimmte, in der Hauptsache klare Angabe über die Schriftlektion. Allerdings nur in der Hauptsache klar; davon abgesehen, gibt sie einige wichtige, für die Beantwortung schwierige Fragen auf. Die erste: Was ist unter den Denkwürdigkeiten der Apostel zu verstehen? überlassen wir, wie billig, der Geschichte des Kanons. Diese wird auch aufzuklären haben, warum es heißt: oder die Schriften der Propheten. Hat man gewechselt? Hat man die Propheten zu Zeiten als Ersatz gelesen, wenn die Denkwürdigkeiten nicht ausreichten? Oder ist doch, was freilich durch den Wortlaut nicht empfohlen ist, an eine Verbindung beider Lektionen in Einem Gottesdienst zu denken? Zur Beantwortung der dritten Frage: Was sind die Schriften der Propheten? gibt Justin selbst in der gleichen Schrift das nöthige Material. Er erzählt c. 31 von den jüdischen Propheten, der Aufbewahrung ihres Wortes, der Uebersetzung desselben ins Griechische, nennt c. 32 Mose den ersten der Propheten, versteht also unter den Schriften der Propheten das Alte Testament überhaupt. Die vierte Frage bezieht sich auf den Satz: soweit oder solange es angeht. Wodurch war die Beendigung der Vorlesung bestimmt? Die Antwort: Dadurch, daß dem Vorleser schon im voraus bestimmt

1) c. 53. 2) c. 12. 3) Apol. 39. 4) Pitra analecta T. VI. 5) ed. Lagarde p. 36 ff. 6) Apol. I, c. 67.

war, wie weit er zu lesen hatte, verträgt sich nicht mit dem von Justin gewählten Ausdruck, welcher vielmehr dem Vorleser einen freien Spielraum zuweist, der durch Rücksicht auf etwas anderes begrenzt war. Wir denken dabei an die von Justin noch genannten, auf die Lektion folgenden Kultushandlungen: Predigt, Gemeindegebet, Sakramentsfeier. Die Rücksicht auf diese Handlungen setzte der Ausdehnung der Lektion eine allerdings nicht unabänderlich fixirte, aber doch eine gewisse, selbstverständliche Grenze.

Origenes liefert einige Specialzüge zu der in seiner Zeit herrschenden Lektionspraxis seiner Kirche. Dort wurden ganze Bücher der H. Schrift nach und nach vorgelesen. Die Lektionen der einzelnen Tage hatten unter Umständen einen sehr bedeutenden Umfang. Einmal[1] wurden vier „Perikopen", wie er es nennt, in Einem Zuge gelesen, und zwar 1 Sam. 25, 2— Kap. 28 incl. Die s. g. Säulenhomilien des Chrysostomus; seine Homilien über die Genesis oder über die Paulinischen Briefe sind ein deutlicher Beweis, daß diese lectio continua sich bis in sein Zeitalter erhalten hat. Gerade von dem Genannten lernen wir, daß das Justinische: „Apostel oder Propheten" sich in: Altes und Neues Testament verwandelt hat. Es laufen im einzelnen Gottesdienste verschiedene Lektionsreihen nebeneinander her: alttestamentliche, apostolische, evangelische Lesestücke kommen nacheinander zum Vortrag. Diese lectio tripartita oder bipartita ist durchaus keine ausschließliche Eigenthümlichkeit der Kirchen, in denen Chrysostomus wirkte; sie herrschte vielmehr in den verschiedensten Gebieten der Kirche; man wird nur nicht den Schluß ziehen dürfen, als hätten wir es mit einer ganz gleichmäßig, überall und jedesmal eingehaltenen Schablone zu thun.

Wir nennen einige Gewährsmänner und andere Zeugnisse[2]. Neben Chrysostomus[3] die apostolischen Konstitutionen[4], den Verfasser der ecclesiastica Hierarchia[5] und Basilius[6] für die morgenländische Kirche, Augustin[7] für Nordafrika, Ambrosius und Petrus von Ravenna für Norditalien[8], Germanus von Paris[9], Cäsarius von Arles[10], Gregor von Tours[11] und einen Erlaß Childebert's von Neustrien[12] für Frankreich, Isidorus von Sevilla[13] und die mozarabische Liturgie[14] für Spanien. Mit dem oben angegebenen Vorbehalt, daß es nicht jedesmal gewesen sein muß, bestätigen sie alle das Vorhandensein einer mehrtheiligen Schriftlektion. Die Angabe Walafrid's[15], daß die römische Kirche anfänglich nur neu-

1) Hom. II in I Reg.

2) In den folgenden Citaten bedeutet Mi (= Migne Cursus completus) I die griechische, II die lateinische Serie, die arabischen Ziffern Band und Seite.

3) Hom. in Is. 45, 7. Mi I, 56, p. 141 ff. Hom. XXIV in Rom. Mi I, 60, p. 625.

4) L. II, c. 57. 5) C. III, § 4 u. 5.

6) Hom. in Baptism. Mi I, 31, p. 425.

7) Sermones 2; 6; 41; 49; 170; Mi II, 38.

8) Epp. 14; 22; 45 u. Mi II, 52. Sermo. 115.

9) Exposit. brev. Mi II, 72, p. 89 ff.

10) Mi II, 39. Sermo 281.

11) Hist. Franc. L. VIII, c. 7.

12) Mi II, 72, p. 1121. 13) De eccles off. L. I, c. 11.

14) Mi II, 85. 15) De exordiis c. 22.

testamentliche Lektionen gehabt habe, ist unter diesen Umständen unwahrscheinlich; wir müssen sie aber doch registriren, weil unsere Lektionen aus dem römischen Lektionarium hervorgegangen sind, und letzteres allerdings nur an vereinzelten Stellen und bei besonderen Anlässen das Alte Testament heranzieht.

Diese Mannichfaltigkeit der Lektion führt uns auf die Frage nach den Autoritäten, welche sie zu normiren hatten, insonderheit zu der Frage, wie man sich das Verhältniß zwischen der jeweiligen Lektion und der Befugniß des den Gottesdienst leitenden Geistlichen zu denken hat. Hierbei können wir von den großen Kirchenfesten absehen, nach deren Bedeutung sich die Lektion selbstverständlich richtete. Davon abgesehen, berichtet Origenes[1], daß in der Fastenzeit das Buch Hiob gelesen werde, und erklärt diese Einrichtung aus der typischen Bedeutung des Buches. Das gleiche Buch wurde zur Zeit des Ambrosius[2], ebenfalls in der Fastenzeit, in Mailand gelesen; in der Karwoche der Prophet Jona. Ein Abschnitt aus demselben Propheten findet sich in der römischen, gallikanischen und mozarabischen Liturgie für den großen Sabbat angesetzt. Das Motiv für diese Anordnung liegt wol in Matth. 12, 39. In der gleichen Fastenzeit hat aber Chrysostomus einmal über den 1. Timotheusbrief[3] und das andere mal über die Genesis gepredigt. Zur Erklärung der ersteren Wahl kann ich nichts beitragen; was die Genesis betrifft, so hat Chrysostomus die Predigten über dieses Buch nach der Festzeit wieder aufgenommen und zu Ende geführt. Dieses Buch war also nicht ausschließlich für die Fastenzeit bestimmt; vielleicht hängt die Wahl dieses ersten Buches der Schrift damit zusammen, daß die griechische Kirche mit dem Osterfest den Jahresanfang machte. An einer anderen Stelle[4] belehrt uns Chrysostomus, warum nach dem Gesetz der Väter in der Zeit von Ostern bis Pfingsten (und nicht, wie man denken sollte, von Pfingsten an) die Apostelgeschichte gelesen werde. Aehnlich berichtet Augustin[5], daß mit der Lektion dieses Buches a Dominico Paschae begonnen werde. Chrysostomus erklärt diese Einrichtung daraus, daß in den Zeichen der Apostel der Beweis der Auferstehung Christi für diejenigen vorliege, welche den Auferstandenen nicht gesehen haben. Ein ähnlicher Grund mag das vierte Koncil von Toledo[6] bestimmt haben, die Vorlesung der Apokalypse für die genannte Zeit anzuordnen, wie denn die mozarabische Liturgie für dieselbe Zeit an die Stelle der alttestamentlichen Lektionen solche aus der Apokalypse setzt und die epistolischen aus der Apostelgeschichte nimmt.

Hier tritt uns die Tendenz nach einer festen, in dem Charakter der Kirchenzeit begründeten Ordnung entgegen. Das Gesetz der Väter, welches Chrysostomus als die hierfür maßgebende Autorität bezeichnet, wird sich im wesentlichen nicht von der Autorität unterscheiden, welche Ambrosius unter der Bezeichnung mos und Augustin unter der Bezeichnung consuetudo ecclesiae uns nennt. Auf einem solchen Gesetz des Herkommens und der Sachgemäßheit beruhen die Festlektionen quae ita sunt annuae, ut aliae esse non possint. Aus einem solchen Gesetz des Herkommens ist es auch zu erklären, daß für andere Zeiten, die nicht Kirchen-

1) In Job I. 2) Ep. 14. 3) Die s. g. Säulenhomilien Mi I, 49.
4) In Act. Hom. 4. Mi I, 51, p. 105. 5) Serm. 315. 6) Harduin, Act. Concil. III, 584.

feste waren, regelmäßig wiederkehrende Lektionen vorhanden waren, worüber man die unten angegebenen Stellen aus Augustin und Petrus von Ravenna vergleichen wolle.[1]

Wir werden uns aber hüten müssen, aus diesen Angaben den Schluß zu ziehen, daß wenigstens die einzelnen Landeskirchen um diese Zeit eine feststehende Lektionsordnung oder gar ein bis ins Einzelne ausgearbeitetes Lektionar gehabt haben. Dazu sind diese Angaben an und für sich zu unbestimmt. Es stehen ihnen aber auch andere Angaben gegenüber, aus welchen sicher hervorgeht, daß auch der Person des Predigers noch eine Autorität hinsichtlich der Anordnung des Lesestoffs zustand. Augustin erzählt noch als Presbyter[2], wie er eine Reihe von Lektionen angeordnet habe, als es darauf ankam, die Hipponenser durch die Macht des Wortes von den unchristlichen Schwelgereien abzubringen, mit welchen die Heiligentage begangen wurden. Doch das mag eine Ausnahme gewesen sein. Er erwähnt aber auch[3], daß er einmal den, allerdings verunglückten, Versuch gemacht habe, die Karfreitagsgeschichte aus allen Evangelisten vorlesen zu lassen, während das Volk gewohnt war, sie blos aus Matthäus zu hören. Eine Predigt[4] über Ps. 138 beginnt er mit der Bemerkung, daß der Lektor versehentlich einen anderen Psalm angestimmt habe, als quem mandaveram, und daß er über diesen irrthümlich vorgetragenen Psalm predigen werde. Zu einer Predigt[5] über Ps. 90 (91) hat er die Versuchungsgeschichte als evangelische Lektion bestimmt. Petrus von Ravenna[6] sagt, daß er angeordnet habe (fecimus), daß die zwei Erzählungen, die Parabel vom armen Lazarus und die Auferweckung des Lazarus, zusammen vorgelesen werden. Das beste Bild von den verschiedenen Autoritäten, welche die Lektion bestimmen, gibt der Eingang zu den Betrachtungen Augustin's über den ersten Brief des Johannes. Darin erwähnt er zuerst die Lektionen des Johannesevangeliums, welche er bis zum Fest (Osterfest) zu behandeln pflege ex ordine lectionum; diese Reihe sei jetzt aber durch die Festlektionen annuae lectiones unterbrochen worden; um nun seinen Hörern doch etwas aus Johannes zu bieten, habe er sich entschlossen, den Brief des Apostels zu behandeln.

Diese, allerdings beinahe ausschließlich aus Augustin genommenen Angaben beweisen, daß auch der Prediger noch ein Bestimmungsrecht über die Lektion hatte.

Was sollte nun die reichlich geübte, mannichfaltige[7] Lektion für die zuhörende Gemeinde sein? Auch hierfür läßt sich selbstverständlich keine officielle Erklärung der una sancta catholica ecclesia beibringen, und ein erst im 19. Jahrhundert ausgedachtes und zurückdatirtes Prinzip verspricht wenig Gewinn. Wir müssen also bei den Anschauungen anfragen, welche die angesehensten Kirchenlehrer der alten Zeit gelegentlich äußern. Man könnte zunächst auf den Gedanken kommen, ob nicht die kirchliche Lektion den Gemeindegliedern einen Ersatz dafür bieten sollte, daß diesen die Bibel außerhalb des Gottesdienstes unzugänglich war. Aber wie käme Cyrill von Jerusalem[8] dazu, seinen Katechumenen zu sagen, welche biblischen Bücher sie für sich lesen oder nicht lesen sollen, wenn der Gottesdienst der alleinige Ver-

1) Ad epist. Joh. I.; Epist. ad Alypium Nr. 29. I. Class. u. Petrus von Ravenna Sermo 99. 2) Ad Alyp. 3) Sermo 232. 4) Enarr. in Ps. 138, Mi II, 37. 5) S. 2. 6) S. 66. 7) Sozom. L. VII, c. 19. 8) Catech. IV, c. 35.

mittler des Bibelworts gewesen wäre! Die apostolischen Konstitutionen[1] ermahnen den Reichen, seine Bibel ordentlich zu Hause vorzunehmen, anstatt auf den Straßen seine Zeit zu verbummeln, und begründen diese Ermahnung damit, daß er ja die Zeit dazu habe, nicht damit, daß sein Reichthum ihm den Luxus eines eigenen Bibelexemplars gestatte. Chrysostomus[2] ermahnt seine ganze Gemeinde, zu Hause die Bibel zu lesen und sich die heiligen Bücher anzuschaffen. Wir werden später noch einmal auf die Aeußerung des Cäsarius von Arles zurückkommen, nach welcher man die prophetische, apostolische und evangelische Lektion der Kirche auch zu Hause lesen oder sich vorlesen lassen kann. Der heilige Text war keineswegs ein so seltener und kostbarer Privatbesitz, daß der Gottesdienst nothgedrungen diesem Uebelstande abhelfen mußte, so gut es gehen wollte.

Die Lektion hat eine höhere Bedeutung im Gottesdienst gehabt. Gott und die Schrift verhalten sich nicht zu einander wie der Ueberweltliche und die Urkunde von seiner Offenbarung. Vielmehr redet Gott selbst, wo das Bibelwort lautbar wird; darum ist dieses Wort eine wirksame Macht. Den stärksten Ausdruck für diese Anschauung finden wir schon bei Origenes[3]. Diesem scheint, als ein Abschnitt aus dem Buche Josua über die Auslosung des h. Landes an die Stämme vorgelesen war, das Gefühl gekommen zu sein, das Gelesene sei nicht recht erbaulich für die Hörer, und darum ermahnt er, nicht müde zu werden über den Lektionen. Selbst das Unverstandene wirkt etwas, und zur Veranschaulichung dieses Gedankens nimmt er das seltsame Gleichniß von den Zaubersprüchen, deren Macht der Besprochene sich nicht entziehen kann. Solch eine magische Kraft eignet auch den Lektionen; auch wenn sie nicht auf den νοῦς des Hörers wirken können, weil sie nicht verstanden werden (d. h. weil er sie nicht geistlich zu deuten weiß), wirken sie doch auf die seelische Disposition desselben. Er hat Gewinn ἐκ μόνης ψιλῆς τῆς ἀναγνώσεως. Der inwendige Mensch wird ihrer magischen Gewalt unterstellt, das Gute genährt, das Schlechte entkräftigt.

Chrysostomus[4] nennt die heiligen Schriften Briefe des himmlischen Königs, vom Himmel herabgekommen und tagtäglich vorgelesen. Wenn der Diakon Stillschweigen gebietet, so thut er es nicht dem Vorleser zu Ehren, sondern dem zu Ehren, der durch jenen zu allen redet. Die Lektionen gleichen nicht blos einer Wiese, deren bunte Blumenwelt das Auge ergötzt, sondern einem Garten, der Frucht bringen kann. Die Anagnosis übertrifft Anger und Garten an Reiz, wenn die Gnosis der Anagnosis sich beigesellt hat. Der Hörer soll von ihr den Anstoß nehmen, auch zu Hause ein fleißiger Bibelleser zu sein. Die Meinung, daß man zum Gottesdienst komme, um einen Prediger zu hören, hat lauter Unheil angerichtet; nur unsere Nachlässigkeit hat diesen nothwendig gemacht. Die Schrift würde allein vollkommen ausreichen. Aehnlich äußern sich die abendländischen Väter. Die göttlichen Lektionen gehen alle aus Einem Mund hervor, aus dem Munde dessen, der seine Diener erfüllt. Wenn der Lektor sich erhebt, so ist das so gut wie die Predigt, ein Beleg zu dem Wort: Unser Gott schweigt nicht.[5] Eine einzige

1) L. I, c. 4—6. 2) Hom. in Laz. III, Mi I, 49, p. 99. 3) Hom. in Jos. 20
4) Ad statuas Hom. I; Hom. III in II Thess. Mi I, 62, p. 484. De studio Praes. Mi I, 63, d. 485. 5) Aug. Serm. 170.

Lektion[1] wie Matth. 25, 31—46 sagt dem aufmerksamen Hörer alles, was er thun und lassen soll. Die Lektionen[2] kommen dem Bedürfniß des weisen wie des schlichten Mannes gleich gut entgegen.

Dem entsprechend ist das Verhältniß der Predigt zur Lektion gefaßt. Sie gilt keineswegs als der krönende, alles überragende Abschluß der Mittheilung des Wortes, sondern sie ist, wenn nicht das Fest seine Rechte geltend macht, die Dienerin des vorgelesenen Wortes, aus dessen Umkreis sie ihren Text nimmt. Der Prediger hat aus dem reichen Acker des Wortes einige Blumen zur Erbauung zusammenzulegen.[3] „Wir" (nämlich wir Prediger), sagt Chrysostomus,[4] „sind Diener; wir reden nicht, was unser ist, sondern was Gottes ist." Der Lehrer[5] ist lediglich Ausleger des Gelesenen und Erklärer der Dunkelheiten. Die Homilien der Väter, welche zu den Lektionen gelesen wurden, haben nach Germanus[6] von Paris die Aufgabe, die Lektion durch breitere Ausführung den Hörern nahe zu bringen.

Mit dieser Anschauung stimmt auch die Anschauung überein, welche man von der Würde und Stellung des Lektors hatte. Sein Amt zählte zu den niederen Kirchenämtern, aber es galt doch als der Herold Gottes, als ein Prophet. Der Confessor, der Gott bekannt hat, erscheint dem Cyprian[7] als der rechte Mann, um Gottes Gebote und Evangelien vorzulesen; seine Stimme soll täglich in dem, was Gott geredet hat, vernommen werden. Die apostolischen Konstitutionen[8] erkennen von den Liebesgaben dem Lektor seinen Theil zu als Prophetenehrung und lassen den Apostel Matthäus ein Gebet über den Lektor anordnen, in welchem es heißt: „Siehe auch jetzt herab, auf ihn, der es unternimmt, deine heiligen Schriften vorzulesen deinem Volk und gib ihm heiligen Geist, prophetischen Geist." Der Ambrosiaster[9] denkt bei den Eph. 4, 12 erwähnten pastores an die Lektoren, qui lectione saginent populum audientem, weil der Mensch nicht von Brot allein lebt, sondern an einem jeglichen Wort ꝛc. Noch bei Isidorus von Sevilla[10] kehrt die Auffassung wieder, welche die Konstitutionen vom Amt des Lektors haben. Wie ernst er es mit der Thätigkeit des Lektors nimmt, zeigen die an der gleichen Stelle ausgesprochenen Vorschriften über den Vortrag des Lektors.

Auf Grund dieser Aeußerungen läßt sich erkennen, welche Stellung und Aufgabe der Lektion im Gottesdienst zuerkannt ist. Indem die Gemeinde sie hört, hört sie ihren Gott selbst mit ihr reden, und zwar genau jetzt, da gelesen wird. Das Gelesene gilt den Hörern, und zwar gerade ihnen, den gegenwärtigen Hörenden, persönlich. Darum darf nach dem Concil. Carth.[11] in der Kirche praeter scripturas canonicas nichts gelesen werden sub nomine divinarum scripturarum. In der Lektion erneuert sich immer wieder, setzt sich fort die göttliche Willensoffenbarung, welche in der H. Schrift niedergelegt ist. Dieses Wort soll in seinen verschiedenen Sprachweisen immer und immer wieder vernommen werden. Denn es ist derselbe Gott, qui in prophetia tonuit, quam qui in Apostolo docuit et

1) Caes. Arel. Hom. 14. Mi II, 67. 2) Petr. Rav. S. 20.
3) Orig. In Levit. Hom. 7. 4) In II. Thess. Mi I, 62, p. 484. 5) Petr. Rav. S. 52.
6) Exposit. br. Mi II, 72. 7) Epist. 38 u. 39. 8) II, 28, VIII 21—23.
9) In Eph. 4, 12. 10) L. II, c. 11. 11) Harduin I, 968.

in Evangelico splendore refulsit.[1] So weit war die alte Kirche davon entfernt, in der lectio in erster Linie einen darstellenden Faktor des Kultuslebens zu sehen; dieselbe sollte das Beste geben, was gegeben werden kann; darum ist sie nach dem bescheidenen Ausdruck Isidor's non parva audientium aedificatio.

II.

Als Isidorus diese Worte schrieb, war der Prozeß schon im Gange, der mit dem Verfall und der völligen Entwerthung der Lektion enden sollte. Zunächst haben wir die Erscheinung zu konstatiren, daß Lektionare fertiggestellt werden. Die ersten bestimmten Nachrichten darüber führen uns nach Frankreich. Dort zog ein Presbyter von Marseille, namens Musäus, vir in divinis scripturis doctus, auf das Ansinnen des Bischofs Venerius Lektionen für die Feiertage des ganzen Jahres aus der H. Schrift aus.[2] In Vienna lebte um diese Zeit Claudianus Mamertus, zu dessen Lob sein Freund Sidonius Apollinaris[3] singt: Hic solemnibus annuis paravit, quae quo tempore lecta convenirent. Diese geringfügigen Angaben sind für die Geschichte der Lektion doch nicht unbedeutend: der Bischof fordert zur Herstellung eines Lektionars auf; die Herstellung desselben erscheint als eine besondere Leistung, die rühmende Erwähnung verdient. Von Musäus heißt es ausdrücklich: excerpsit; er hat also nicht blos die feststehenden Lektionen gesammelt und in ein Lektionarium zusammengeschrieben. Dazu kommt, daß sich die Annahme, daß zur Zeit der großen Kirchenlehrer schon Lektionarien festgestanden haben, zu der oben dargestellten Lektionspraxis gar nicht schicken will. Wir sind also berechtigt, den Anfang der Herstellung bindender Lektionarien erst in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts zu setzen. Wir können das freilich nur für Frankreich mit bestimmten Angaben belegen, aber, wie gesagt, die aus den Kirchenvätern sich ergebende Lektionspraxis erlaubt nicht, für die anderen Kirchen einen früheren Anfang anzusetzen. Der ein Jahrhundert später abgefaßte Beschluß des concilium Bracarense[4] gibt einen Einblick in den Stand der Sache. Er hat freilich auch nur lokalen Charakter, aber es ist doch interessant zu hören, daß alle in der Kirche zu lesen haben easdem et non diversas lectiones. Es bedarf also noch eines auf solche Uniformirung zielenden Beschlusses, und er wird gefaßt.

Diesem Verlangen, die Lektionen gleichmäßig zu reguliren, dienen die Lektionarien, mit deren einem wir uns später noch zu beschäftigen haben. Als das älteste gilt das von Mabillon in Luxovium aufgefundene s. g. gallikanische Lektionarium. Dasselbe ist mit fortlaufenden Nummern versehen. Die erste Nummer ist VIII; es ist also der Anfang weggerissen, und auch in der Mitte fehlen einzelne Nummern; es hat also auch da durch Zufall entstandene Lücken. Aber auf Nr. 61, Lektion für den Sonntag nach Pfingsten, folgt Nr. 62, und mit dieser beginnt eine neue Reihe, nämlich ein Verzeichniß für Aposteltage und andere Feierlichkeiten. Hier ist also nichts durch Zufall verloren gegangen. Wir dürfen

1) Germanus. expos. brev. 2) Gennad. De scriptoribus eccles. c. 79, Mi II, 58.
3) L IV, Epist. II, Mi II, 58, p. 516. 4) c. 2. Harduin III, 350.

annehmen, daß diejenige Kirche, für welche dieses Lektionarium bestimmt war, noch keine feststehende Lektionsreihe für die Trinitatiszeit hatte.

Doch, daß solche Lektionarien in immer größerer Vollständigkeit hergestellt wurden, war der biblischen Lektion durchaus nicht hinderlich, vorausgesetzt, daß dieselben zweckentsprechend waren. Die Entwerthung der Lektion hängt damit zusammen, daß die Messe, nicht in dem weiteren Sinne des Wortes, sondern die Messe, sofern sie Opferhandlung des Priesters war, das alles übertreffende Schlußstück des Kultus wurde. In der schon berührten Aeußerung des Cäsarius von Arles[1] heißt es weiter: consecrationem vero corporis et sanguinis Domini non alibi, nisi in domo Dei audire vel videre poteritis. In diesem, dem Anfang des 6. Jahrhunderts angehörenden Wort ist das Schicksal, dem die Lektion erliegen sollte, bereits angedeutet. Lesen kann man zu Hause auch, aber die consecratio kann man nur in der Kirche mitmachen; wenn nun doch nach altem Herkommen der Lektion ihre Stelle im Gottesdienst verblieb, so mußte sie sich unterordnen. Hatte sie in früheren Zeiten eine selbständige, gleichberechtigte Stellung eingenommen, so verlor sie dieselbe, als diese Anschauung herrschend wurde, an das sanctissimae actionis mysterium, die actio, qua conficitur sacrosanctum corporis et sanguinis Domini mysterium.

Man kann nun nicht sagen, daß die mittelalterlichen Ritualisten mit schonungslosen Worten der Lektion ihre veränderte, d. h. untergeordnete Stellung zuerkannt hätten. Bei der Sorgsamkeit, mit der sie die Traditionen wahren, bei der Unverdrossenheit, mit welcher einer auf dem anderen fortbaut, um nicht zu sagen, mit welcher der Nachfolger immer das zusammenschiebt, was er bei seinen ihm bekannten Vorgängern gelesen hat, bei dem Ansehen, welches der nüchterne, mit der Vorzeit zusammenhängende Isidorus bei ihnen genoß, ist es nicht anders zu erwarten, als daß die ursprüngliche Auffassung der Lektion auch bei ihnen zum Ausdruck kommt. Amalarius von Metz[2] will noch, daß der Lektor vor allem auf die aedificatio populi sehe, stellt aber auch, ohne daß wir auf seine kühne Verwerthung von Luk. 7, 32 näher eingehen, den Lektor und den Kantor einander gegenüber. Unter der Lektion (d. h. Epistel) kann man die Predigt des Alten Testamentes verstehen, der cantor repräsentirt die des Neuen Testamentes. Walafrid Strabo[3] weiß noch sehr Richtiges über die Lektion zu sagen, welche wol auch ihm als eine alte, von den ersten Nachfolgern der Apostel getroffene Einrichtung gilt, berichtet aber die Meinung, daß von den Genannten diese Einrichtung um deswillen getroffen worden sei, quia in Evangeliis eadem sacrificia (d. h. die consecratio) celebrari jubentur: et in Apostolo, qualiter celebrari debeant, docetur. Nach dieser Meinung ist also die Lektion nichts mehr für sich: es mag gelesen werden, was da will, die Lektion ist eine biblische Beglaubigung der Messe. Rupert von Deutz[4] vergleicht die epistolische und die evangelische Lektion miteinander. Die erstere ist personam gerens legis et prophetarum, auch wenn sie aus den Aposteln genommen ist, und bezieht sich

1) Mi II, 39, Sermo 281.
2) Regul. Canon. L. I, c. 133, Mi II, 105; De eccles. offic. L. II, c. 8. L. III, c. 11.
3) c. 22. 4) De divin. off. L. I, c. 32.

auf die moralitas und die vita activa, die Erhabenheit des kontemplativen Lebens strahlt dagegen im Evangelium: hier haben wir die Erinnerung an die alte praktische Bedeutung der Lektion und die Neigung, sie symbolisch aufzufassen, beisammen. Die letztere Neigung tritt noch deutlicher in dem Bestreben der Ritualisten zu Tage, das Ceremoniell, welches die Lektionshandlung begleitete, zu erklären. Wer zu lesen hat, von welcher Stelle aus, nach welcher Himmelsgegend er sich wendet, was das Kreuzeszeichen an Stirn und Brust, was das Anzünden und Auslöschen der Kerzen bedeutet, wird von ihnen erörtert. Die gleiche Neigung, das Symbolische hervorzuheben, findet sich bei den Erklärern der griechischen Liturgie,[1] soweit ich dieselben eingesehen habe. Was die Lektion im Gang des Vollzugs der Messe ist, das ist die Hauptsache geworden, was sie für den Hörer sein soll, tritt in den Hintergrund.

Zur Würdigung dieser Erklärungen, welche die Ritualisten nach dieser Seite geben, muß aber in Anschlag gebracht werden, daß ihre Bücher für den geistlichen Stand bestimmt waren, und aus dieser Rücksicht läßt sich erklären, warum sie sich mit Vorliebe über das Ceremoniell verbreiten. Der Laie konnte nach wie vor im Sinne der alten Kirche aus dem Inhalt des Gelesenen sich Licht und Trost, Erbauung und Belehrung holen, auch wenn er von den Feinheiten des Ceremoniells keine Ahnung hatte. Gewiß, das konnte er, unter der Voraussetzung, daß die Schrift in einer ihm verständlichen Sprache vorgelesen wurde. Es lag bisjetzt keine Nöthigung vor, auf diesen Punkt einzugehen. Es versteht sich von selbst, daß die alte Kirche es sich angelegen sein ließ, die Lektion in einer den Hörern verständlichen Sprache an dieselben zu bringen. Sie verweigerte ihren Gliedern nicht, was Justinian[2] selbst den Juden zugestand, nämlich daß die heiligen Bücher in den Synagogen quacunque pro loci ratione mutata lingua gelesen werden durften. Allein jetzt ist es unumgänglich, diesen Punkt zu berühren. Der Historiker mag entscheiden, wann und wie es den einzelnen Ländern zu einer solchen Scheidung zwischen Kirchensprache und Landessprache gekommen ist, oder auch, wo sie von Anfang an vorhanden war. Für unseren Zweck ist es vollkommen ausreichend, auf die vollendete Thatsache hinzuweisen und zu konstatiren, daß in diesem Fall die Lektion für den einfachen Laien todt war, wenn nichts geschah, um ihm doch zum Verständniß zu helfen. Gerade dieser letzten Frage wendet sich unsere Aufmerksamkeit zu. Geschah von seiten der Kirche gar nichts, um dem Laien seinen Antheil an dem Segen der Schriftlektion zu erhalten, nachdem die oben erwähnte Scheidung zur vollendeten Thatsache geworden war? Ich gestehe, daß mir die Sache nicht klar ist. Wenn Amalarius[3] an das Gebet des Bischofs erinnert, daß der Lektor geeignet sein möge, die Worte des Lebens vorzutragen et mentis ac vocis distinctione populo monstrare intelligibilia, wenn er von der aedificatio populi redet, die dem Lektor höher stehen soll als die Volksgunst, so fällt es doch schwer zu glauben, daß er alte Anschauungen wiedergibt, ohne sich zu sagen, daß sie für die Gegenwart gar nicht mehr passen.

1) Nicol. Cabasil. Liturgiae exposit. c. 22. Biblioth. Max. T. 26 u. Symeon Thessal. De Div. Templo, Mi. I, 155, p. 724.

2) Mi II, 72, p. 1051. 3) Vgl. S. 528 Anm. 2.

Wenn vom Diakon[1] cum summa autoritate in auribus populi vorgelesen wird, soll das wirklich blos im Gegensatz zu den secretae der Messe zu verstehen sein? Sollen die Ohren des Volkes blos mit dem lateinischen Schall erfüllt worden sein, nur die des Lateinischen Kundigen den Inhalt haben verstehen können? Im zweiten Buch der Kapitularien[2] wird der Priester angehalten, das Volk zu ermahnen, daß es beim Vorlesen der Lektionen oder Evangelien cum silentio et devota mente zuhöre, wie auch Moses gesagt habe: Höre, Israel, und schweige. War die Lektion blos lateinisch, dann war die Einschärfung des silentium sehr angezeigt, aber „devota mens" war in diesem Fall etwas viel verlangt. Es wäre doch möglich, daß man die lateinische Lektion in der Landessprache wiederholt hat.

Manche altdeutsche Predigt erhebt sich wenig über das Niveau einer deutschen Wiedergabe oder auch breiteren Umschreibung des Textes, welcher eine kurze Ermahnung beigegeben ist, und welche mit der Doxologie oder einem Gebetswunsch schließt. Die Prediger bemühen sich, den Text dem Hörer verständlich zu machen. „Die Worte, die ich auf lateinisch gesprochen habe, die spricht St. Paulus und bedeuten Folgendes." Mit diesen und ähnlichen Erklärungen wird die Predigt häufig eröffnet. In der deutschen Kirche, auf deren Verhältnisse wir zusteuern müssen, war die Lektion dem einfachen Mann verschlossen, der Prediger mußte nachhelfen.[3]

Damit war aber das beste Mittel, welches damals der Kirche zu Gebote stand, um dem Laien sein Recht auf die Bibel werden zu lassen, unbrauchbar gemacht oder kam nur höchst mangelhaft zur Anwendung. Die Schrift wurde der Alleinbesitz des Geistlichen, der ihre Sprache verstand. Es wäre irrig, wenn man glauben wollte, daß auch der Geistliche des Schriftstudiums überhoben gewesen sei. Im Gegentheil, er war fort und fort durch die Einrichtung von gemeinsamer oder privater Lektion zum Lesen der Schrift angehalten und mußte sich durch diese fortdauernde, den ganzen Umfang der Bibel umfassende Uebung eigentlich eine gründliche Bibelkenntniß aneignen, vorausgesetzt, daß er wirklich that, was die Kirche von ihm verlangte und wünschte. Aber der Laie war auf die Brosamen angewiesen, die von der Herren Tische fielen. Wir haben vorhin den gefeiertsten Prediger des Alterthums, Chrysostomus, über den Werth reden hören, welchen die Anagnosis für den Laien hat. Nun wollen wir auch einmal den gefeiertsten Prediger des Mittelalters, Berthold von Regensburg[4], reden lassen. „Uns [nämlich den Pfaffen] hat unser Herr gar viele Bücher gegeben, und sonderlich zwei große Bücher, eines vom Alten Bund und eines vom Neuen Bund. Und ihr Laien habt auch zwei große Bücher, den Himmel und die Erde, davon ihr gar viel guter Dinge und nützlicher Dinge lernen und lesen sollt. Solange ihr nicht lesen könnt in unseren Büchern, so möget ihr gar viel nützliche Dinge lernen am Himmel." In dieser Scheidung der „Wir" und der „Ihr" vor den zwei großen Büchern erkennt er also gar keine Abnormität; die mangelhafte Schulbildung des Laien bringt sie

1) Rhabanus Maur., De instit. Clericor. L. I, c. 33.
2) Baluz. Capitul. T. I, p. 956.
3) Vgl. Schönbach „Altdeutsche Predigten", S. 140. 185. 187. 325. 382.
4) Vgl. S. 531 Anm. 1.

mit sich, an ein Versäumniß der Kirche wird gar nicht gedacht[1]. Der Laie mag sehen, was er von Himmel und Erde lernen kann, und er mußte versuchen, diese Sprache zu vernehmen; denn an der Stelle im Gottesdienst, wo er die Stimme seines Gottes selbst vernehmen sollte, redete dieser zu ihm auf Lateinisch, und der Laie war auf den guten Willen der Dolmetscher angewiesen.

Doch nicht überall ließ sich die Laienwelt mit verschränkten Armen diese Zurücksetzung gefallen. Wir stellen einige Züge dieser Reaktion zusammen, ohne auf die Zusammenhänge einzugehen, welche zwischen ihnen bestehen mögen. Noch zur Blütezeit der päpstlichen Macht machten Laien den Versuch, sich durch eigenes Vorgehen zu verschaffen, was ihnen im Gottesdienst vorenthalten wurde. Der Bischof von Metz mußte an Innocenz III. berichten, daß in seiner Diöcese und Stadt eine nicht unbeträchtliche Zahl von Laien und Frauen die Evangelien, die Episteln Pauli, den Psalter, Hiob und mehrere andere Bücher habe ins Französische übersetzen lassen „quodammodo desiderio Scripturarum", um in Konventikeln dieselben sich gegenseitig zu predigen. Der Papst[2] hatte, wie wir sagen würden, an diesen Bestrebungen an und für sich nichts auszusetzen, tadelte aber die Heimlichkeit und die Eigenmächtigkeit, mit welcher die Laien sich das Predigen anmaßten. Die Beziehung auf Exod. 19, 12, daß das Thier, welches den heiligen Berg berührt, gesteinigt werden soll, klang nicht ermuthigend, auch gab er dem Bischof Anweisungen, wie er vorgehen solle. Allein das desiderium Scripturarum regte sich auch an anderen Orten. Wir verweisen auf die pauperes de Lugduno,[3] welche paellas parvulas docent evangelium et epistolas. Noch enger[4] mit unserem Thema hängt die Angabe Lechler's über die englischen Zustände zu Wiclif's Zeit zusammen. „Um die wirklichen Lesestücke für billigen Preis in die Hände vieler zu bringen, wurden auch Bücher geschrieben, welche nichts weiter enthielten als die Evangelien und Episteln des gesammten Kirchenjahres. Von dieser Art sind noch zwei Handschriften übrig, welche jedenfalls vor dem Schlusse des 14. Jahrhunderts gefertigt worden sind." Anhänger des Joh. Hus lasen und sangen die Messe in Boëmico Sermone,[5] in den Augen ihres orthodoxen Gegners, des Priors Stephan, ein neues und unerhörtes Stück von Wegelagerei (ribaldia). Aber auch die gemäßigte Partei, welche die lateinische Sprache für andere Theile der Messe zulässig erklärte, hielt daran fest, daß Evangelium und Epistel in vulgari zu singen seien. Dahin sprach sich der Klerus von Prag in den 23 Artikeln contra pullulantia Taboritarum sectae dogmata[6] 1418 aus. Die prager Synode von 1434 verlangte das Gleiche; unter den petitiones Bohemorum an das baseler Koncil (1438) befindet sich wieder die Bitte, zum mindesten die Evangelien, Episteln und das Symbolum in vulgari vortragen zu dürfen.[7] Inner-

1) Bd. II, hrsg. von Strobl, S. 24.
2) Innoc. Regest. II. Epist. 141 u. 142, Mi II, 214.
3) Anonym., De haeresi paup. de Lugd in Martene, Thesaur. V, p. 1781 f.
4) Lechler, „Wiclif", I, 449.
5) Stephan. Epist. ad Hussit. T. III, c. 8 bei Pezius, Thesaurus T. IV.
6) Palacky, „Dokumente", S. 677.
7) Mansi, Collect. Concil. T 31, p. 279 ff. u. Harduin T. VIII, p. 1101.

halb der deutschen Nation bediente man sich am Schluß des Mittelalters der deutschen Plenarien, über welche Alzog[1] einen interessanten Bericht erstattet hat. Das waren Handpostillen, welche unter anderem auch die Uebersetzung der Episteln und Evangelien enthielten. Sie sind ein Beweis, daß auch in dem deutschen Volke ein desiderium Scripturarum vorhanden war, welchem man auf diesem Wege mittels der Buchdruckerkunst Rechnung trug. Aber man darf die Existenz und die Verbreitung dieser Bücher nicht so verwerthen, als sei damit der gottesdienstlichen Lektion gründlich aufgeholfen worden. Man müßte vor allem wissen, wie groß der Procentsatz derjenigen Gemeindeglieder war, die sich diese Bücher anschaffen und sich ihrer bedienen könnten, und wie viele wirklich davon Gebrauch gemacht haben. Das Aufblühen und Vorhandensein einer asketischen Literatur, in welcher die kirchlichen Lektionen in deutscher Sprache eine hervorragende Stelle einnahmen, ist ein recht schönes Zeichen für das Erbauungsbedürfniß des 15. Jahrhunderts, und es darf uns nicht wundern, wenn auch dieser Umstand dazu verwendet wird, die der Reformation vorhergehende Zeit in so hellen Farben zu malen, daß die Bewegung des 16. Jahrhunderts als ein ebenso unlauterer als unverantwortlicher Muthwille erscheint. Aber auf unseren Gegenstand, die gottesdienstliche Lektion, hin angesehen, dienen diese Plenarien nicht im mindesten dazu, die Kirche zu entlasten. Und wenn alle Besucher des Gottesdienstes dieses auf dem Privatwege ihnen erschlossene Hülfsmittel gehabt und benutzt hätten, so bleibt doch auf der Kirche der Vorwurf, daß sie es den Laien überlassen hat, sich selbst zu einem Verständniß der Lektion zu helfen, anstatt die letztere selbst so einzurichten, daß alle Selbsthülfe entbehrlich war.

III.

Der lutherische Hauptgottesdienst, wie er an Sonn- und Feiertagen abgehalten wurde, hielt sich vorerst möglichst an die Form der römischen Messe; gab man ihm doch unbedenklich den Namen Messe. Ist es nicht dieser schonenden Beibehaltung der überlieferten Form zu verdanken, daß dem lutherischen Sonntagsgottesdienst die Lektion überhaupt geblieben ist? War nicht Luther nach seiner eigentlichen Herzensmeinung ein Gegner der Lektion? In der Schrift: „Von ordenung gottis dienst“ 1523[2] spricht er sich unumwunden dahin aus, daß wo Gottes Wort nicht gepredigt wird, es besser sei, daß man weder singe noch lese, noch zusammenkomme. Die Lektion muß ausgelegt werden, sonst „ist die gemeyne der lection nichts gebessert“. Als den ersten Mißbrauch hat er vorher namhaft gemacht: „das man gottis wort geschwygen hat, vnd alleyne geleßen, vnd gesungen“. Allein Luther kann dieses Schweigen des Wortes Gottes nicht davon verstanden haben, daß dem damaligen Gottesdienst der freie oder (aus der Postille) vorgelesene Vortrag gefehlt habe. Luther hätte in diesem Fall eine nachweislich falsche Angabe gemacht. Aber er gedenkt sofort der Legenden (d. h. hier Lektionen) und der Predigten, welche beide durch unchristliche Fabeln und Lügen entstellt worden sind.

---

1) „Die deutschen Plenarien“, Freiburg 1874.

2) Richter, „Die evangelischen Kirchenordnungen“, I, 1.

Man muß also auf „Gottes“ den Nachdruck legen. Gepredigt wurde schon, aber die Predigt hatte nicht den rechten Inhalt, das Gottes Wort wurde nicht verkündigt, das Evangelium, die Predigt vom Glauben, von der Gnade, oder wie man es nennen mag. Dadurch kommt die Lektion nicht in den Gegensatz zu einem freien, erklärenden, religiösen Vortrag, zu einer Predigt im modernen Sinn zu stehen; sondern sie wird als ein Theil eines Gottesdienstes angesehen, der blos ein äußeres Werk oder Lippendienst sein kann, weil die Botschaft von der Gnade nicht darin getrieben wird. Weiter ist zu bedenken, daß die Lektion damals lateinisch abgehalten wurde. So war denn die Predigt, die deutsch gehalten und von der Gemeinde verstanden wurde, nicht Gottes Wort, und das Gotteswort, das lateinisch vorgelesen wurde, wurde nicht verstanden. Einen solch unerbaulichen und noch dazu als ein verdienstliches Werk angesehenen Gottesdienst beseitigte man am besten gänzlich.

Die folgenden Erklärungen über die Lektion und die Nothwendigkeit der „Auslegung“ lassen keinen Zweifel übrig, daß Luther lediglich eine Bibelübung, und noch dazu eine an den Wochentagen vorzunehmende, im Auge hatte, in welcher die Bibel kursorisch gelesen, übersetzt und, wie wir heutzutage sagen würden, nach dem Wortverstand erklärt werden sollte. Der ganze Gottesdienst dauert eine Stunde oder wie lange sie wollen, das Lesen und Auslegen zusammen eine halbe und darüber. An eine Auslegung dieser Art kann Luther nur sehr mäßige Anforderungen gestellt haben, wie er auch hinsichtlich des Besuches dieser Bibelstunden seitens der Gemeinde nur mäßige Hoffnungen hatte. Daß er aber für den Sonntagsgottesdienst in der knappen Form, die er damals aufstellte, vor allem die Gemeindepredigt verlangte, ist selbstverständlich. Man darf sich also nicht auf ihn, als einen Gegner der Lektion, berufen; seine Aeußerungen und Vorschläge sind durch einen anderen Gegensatz hervorgerufen.

Aber das ist richtig: er hat ihr keine besondere Aufmerksamkeit zugewendet. In der deutschen Messe 1526[1] ist die Lektion der Epistel und des Evangeliums ohne weitere Erläuterung beibehalten. Luther war mit der Auswahl, namentlich der ersteren, nicht recht einverstanden: er sagt allerdings, daß wir nichts Sonderliches an solcher Weise zu tadeln wissen, meint aber damit die Auswahl der Lektionen „nach der Zeit des Jahres“ im Gegensatz zur lectio continua, welche er zum mindesten als gleichberechtigt ansieht. In der beigefügten Exemplifikation des musikalischen Vortrags der Lektion[2] ist der deutsche Text zu Grunde gelegt, nach dem unverdächtigen Bericht des Musculus ist aber zu Wittenberg noch im J. 1536 lateinisch vorgetragen worden. Man war nach dieser Seite in Wittenberg konservativer als in Eisenach[3]. Aber das ist unwesentlich; wir verdanken es der Autorität Luther's, daß die Stelle offen geblieben ist, wo die Lektion, wie sie von der alten Kirche geübt wurde, in den evangelischen Gottesdienst eingesetzt werden konnte. Aber er selbst hat diese Arbeit nicht in Angriff genommen. Verum nondum tempus est et hic novandi, hatte er schon 1523 in der Formula

---

1) Richter I, 35. 2) Erl. Ausg. Bd. 22.
3) Vgl. das Itinerarium des Musculus in Kolde, „Analecta Lutherana“, S. 216 ff.

Missae[1] über die Lektion der Epistel geschrieben; er hat, so lange er lebte, die Zeit nicht dafür gekommen erachtet, oder keine Zeit für diese Reform gefunden.

Die evangelischen Zeitgenossen Luther's und die nächsten Generationen haben an dem Nothbau, den Luther für den Gemeindegottesdienst aufgeführt hatte, allerlei Aenderungen vorgenommen, aber die sonntägige Lektion stehen lassen, wie Luther sie stehen gelassen hatte. Doch wurden vereinzelte Ansätze gemacht, in diesem Punkte eine Reform eintreten zu lassen. Die württemberger Kirchenordnung von 1536[2] empfahl eine Art Vorgottesdienst, in welchem vor Beginn des eigentlichen Hauptgottesdienstes von der Kanzel herab das Neue Testament kapitelweise in der Reihenfolge seiner Schriften vorgelesen werden sollte. Aber die von Brenz verfaßte Kirchenordnung von 1553 kommt nicht mehr auf diesen Versuch zurück, welcher sich also vielleicht nicht bewährt hat. Dagegen wurden schon 1525 im Herzogthum Preußen (ebenso die rigasche Gottesdienstordnung von 1525) die kirchlichen Episteln und Evangelien durch fortlaufende Lektionen aus dem epistolischen und evangelischen Theil des Neuen Testamentes ersetzt. Diese Einrichtung wurde für Königsberg, „damit die H. Schrift unter dem Christenvolke so viel bekannter und gemeiner werde", 1544 dahin erweitert, daß die Metten, Messen und Vespern für die Lesung der ganzen Bibel in Anspruch genommen wurden[3]. Eine fortlaufende Lektion des Neuen Testamentes wird von den Kirchenordnungen Brandenburg-Nürnberg 1533, Pfalz-Neuburg 1543, Hohenlohe 1577[4] verlangt. Die hessische von 1566 hat die eingehendste Erörterung darüber[5], wol aus der Feder des gelehrten und ökumenischen Hyperius; in dieser sind aber Lektion und Auslegung (d. h. Predigt) zusammengedacht. Sie sind die Seele und das Leben aller christlichen Versammlungen. Es wird alles in bekannter Sprache gelesen, auf daß man mit Auslegung der fremden Sprache die Zeit ohne Frucht nicht zubringe. Für die Wochengottesdienste und Nebengottesdienste des Sonntags sind ganze Bücher des Alten und Neuen Testamentes bestimmt; die fortlaufende Lesung und Erklärung eines Evangelisten ist an etlichen vornehmen Orten in den Hauptkirchen auch für den Hauptgottesdienst gestattet, mit Ausnahme der Feste. Sonst aber bleibt es für den Hauptgottesdienst beim Lesen und Erklären der Evangelia Dominicalia.

Wir können jetzt die Suche nach solchen vereinzelten, auf die Aenderung der Lektion zielenden Ansätze beschließen. Möglich, daß noch das eine oder andere Territorium dazu käme. Wir dürfen uns auch der Untersuchung entschlagen, wie weit diese Einrichtungen wirklich ins Leben getreten sind, und wie lange sie sich gehalten haben. Das Gesammtbild wird weder durch das eine noch durch das andere wesentlich verändert: man hat im großen und ganzen auch in der lutherischen Kirche die von Luther gebrauchten Lektionen behalten. Im Hinblick auf die lang bestehende Praxis, konstant im Hauptgottesdienst nur über die Evangelien zu predigen, könnte man sagen, da die evangelische Lektion aus diesem Grunde den Charakter des Predigttextes annehmen mußte: es sei nur die epistolische Lektion

1) Richter I, 3. 2) Vgl. Richter I, 266 mit II, 134.

3) Richter I, 30; II, 488; II, 67, 68. 4) Richter I, 206; II, 27; II, 400.

5) „Die Kirchen-Ordnung für die Kirchen in dem Fürstenthum Hessen", neu hrsg. von Ph. Heber (Frankfurt a. M. 1847), S. 131–138.

übriggeblieben. Doch wir wollen beides als Lektion gelten lassen und uns in Kürze vergegenwärtigen, was es denn eigentlich um diese „Episteln und Evangelien" ist.

Nun befindet sich unter den Werken Luther's (Erl. Ausg. Bd. 63) ein „Register über die Episteln und Evangelien an den Sonn-, Fest-, Wochen- und Heiligentagen des Kirchenjahres. 1524." Mit welchem Rechte dieses Verzeichniß in Luther's Werke gekommen ist, vermag ich nicht zu sagen. Die kurze Vorrede bezieht sich auf die Benutzung des Verzeichnisses. Das Verzeichniß selbst enthält durchaus nichts Neues, was als ein Werk Luther's oder des schöpferischen Geistes der Reformationszeit anzusehen wäre. Es mußte aber seiner gedacht werden, weil es die Leser dieses Aufsatzes, welchen die andere einschlägige Literatur nicht zur Verfügung steht, am schnellsten über die Sachlage orientiren kann. Mit den Sonn- und Feiertagslektionen dieses Registers stimmen in der Hauptsache unsere Lektionen überein. Das Verzeichniß gehört der vorhergehenden Periode der Kirchengeschichte an, es ist das damalige Lektionarium. Man nennt es gewöhnlich den comes Hieronymi. Aber hier beginnen schon die Dunkelheiten. Dieser comes liegt nämlich in drei von einander stark abweichenden Texten vor. Die umfangreichste Recension[1], von Baluzius herausgegeben, bezeichnet sich selbst in der Aufschrift als vermehrt a Theotincho Presbytero, von dem man nichts weiß. Die zweite[2] Recension des comes, ab Albino (d. h. Alcuin) ex Caroli imperatoris praecepto emendatus, herausgegeben von Thomasi, hat nur epistolische, bezw. alttestamentliche Lektionen. Die dritte Recension, herausgegeben von Pamelius im II. Band seines Liturgicon, entspricht, wenn wir uns auf die Sonn- und Feiertagslektionen beschränken, in der Hauptsache dem oben erwähnten Register, welches sich in anderen Punkten von dieser Recension des comes wesentlich unterscheidet. Auch sie hat Lektionen für Feiertage, welche in der Zeit des Hieronymus noch unbekannt waren. Hieraus ergibt sich, daß wir den comes in seiner ursprünglichen Gestalt überhaupt nicht mehr haben. Was ist es nun aber mit dem Zusatz: Hieronymi? Im Mittelalter hat man angenommen, daß Hieronymus, abgesehen von den durch die kirchliche Entwickelung nothwendig gewordenen Erweiterungen und Ergänzungen, der Verfasser des comes sei[3]. Diese Annahme stützt sich auf die Ueberschrift der präfatio. Diese Ueberschrift lautet: In nomine sanctae et individuae Trinitatis incipit epistola Sancti Hieronymi missa ad Constantium. Praefatio libri sequentis, qui comes appellatur. Diese Ueberschrift ist natürlich nicht von Hieronymus. Der Brief selbst enthält nichts, woraus man schließen könnte, daß der Briefsteller Hieronymus sei oder für ihn gelten wolle. Vergleicht man nun, was dieser Briefsteller von seinem comes sagt, mit dem comes, der nun wirklich als das Werk dieses Briefstellers folgt, so entsteht der dringende Verdacht, daß dieser Brief von einer späteren Hand irrthümlich als praefatio an die Spitze dieses nachfolgenden comes gestellt worden ist.

Wie man aber über die ursprüngliche Gestalt und seinen Verfasser nichts Bestimmtes sagen kann, so auch nicht über sein Alter. Man hat eine sichere Spur für sein hohes Alter darin zu finden gemeint, daß eine Urkunde vom J. 471, die

1) Hieron. ed. Vallarsi Tom. XI, pars I, p. 607. 2) Thomasii Opp. T. V, p. 297.
3) Microlog. c. 25. Berno Aug., De Missa c. 1.

charta Cornutiana[1], als codices der betreffenden Kirche, aufzählt: Evangelia IV, Apostolum, Psalterium et comitem. Hierdurch ist allerdings erwiesen, daß die dortige Kirche ein Buch, Namens comes, hatte. Ob das aber unser comes war? Vor allem müßte sicher sein, daß comes der Titel eines bestimmten Buches war. Das Wort ist aber wahrscheinlich ein Gattungsname.

Vorausgesetzt, daß die Ueberschrift der zweiten Recension richtig ist, dürfen wir sagen, daß der Grundstock dieses Lektionars über die Zeit Karl's des Großen zurückreicht, und da es das Lektionar der römischen Messe war, so läßt sich mit Grund vermuthen, daß es das Lektionar der römischen Kirche war. Aber weiter kann man mit Sicherheit nicht gehen. Möglich, daß Hieronymus es in seiner ersten Gestalt verfaßt oder, besser gesagt, zusammengestellt hat; möglich, daß es gegen den Schluß des 5. Jahrhunderts schon vorhanden war; möglich, daß es unter den vorhandenen Lektionarien das älteste ist.

Zur Alleinherrschaft, zu seiner nahezu ausschließlichen Geltung und Verwendung ist dieses Lektionar aus dem Grunde gekommen, daß es noch in anderem Sinne, als in dem ursprünglichen, aber bis heute verschieden erklärten Sinne des Wortes, ein comes war. Es befand sich in der Gefolgschaft die römische Liturgie, und wo diese ihren siegreichen Einzug hielt, da verdrängte ihr comes die früheren Lektionare.

So viel über die Vorgeschichte unserer sonntägigen Lesestücke. Man wird zugeben müssen, daß diese Vorgeschichte nicht ausreicht, um ihr unveräußerliches Recht, im Gemeindegottesdienst vorgelesen zu werden, zu begründen. Wir wenden uns jetzt zu dem in Luther's Werken befindlichen Register zurück und vergleichen dasselbe mit unseren Perikopenverzeichnissen. Bei dieser Vergleichung stellt sich dem Auge dar, daß bei mäßiger Schätzung ungefähr drei Viertheile der alten Leseordnung für uns verloren gegangen sind. Dieser Verlust rührt davon her, daß Luther selbst die alten Wochenlektionen durch ein von ihm aufgestelltes System von Katechismuslektionen und lectio continua beseitigte, daß die Heiligentage in Abgang kamen, daß selbst die biblischen Marientage und Aposteltage nur in einzelnen Gegenden sich behauptet haben. Mit einem Worte, er kommt davon her, daß die lutherische Kirche, wenn wir von den mit ungleicher Praxis behandelten Aposteltagen absehen, nur hinsichtlich des Sonntags und der Kirchenfeste in die überkommene Tradition eingetreten ist. Das alte Lektionar mag nun gut oder schlecht, durchaus planvoll oder nur in einzelnen Partieen durchdacht, im übrigen willkürlich zusammengestellt sein: es ist als Ganzes aufgegeben worden.

Wir haben diesen Thatbestand in diesem Zusammenhang lediglich zu konstatiren, aber die in der lutherischen Kirche übernommenen Theile des Alten nicht auf ihre Beschaffenheit zu prüfen und uns ein Urtheil zu bilden, ob unsere Kirche eine glückliche Wahl damit getroffen hat. Wenden wir uns nun auf einen Augenblick zu den anderen größeren Kirchengemeinschaften, die aus dem Reformationszeitalter hervorgingen. Da dürfen wir in der Einrichtung der baseler Kirche[2], daß an den Werktagen eine Stunde lang die H. Schrift ordinarie (d. i. lectio

---

1) Mabillon, De re diplom. L. VI, p. 462. 2) Richter I, 125.

continua) vorgelesen werden soll, eine Wiedereinführung der eigentlichen Schriftlektion sehen. Denn die weitere Verfügung, daß der Lektor das Gelesene noch einmal vortragen solle, kann nur eine Zusammenfassung nach den Hauptpunkten im Auge haben, denn sie soll nur eine Viertelstunde in Anspruch nehmen. Was die Sonntagsgottesdienste betrifft, so haben die reformirten Kirchengemeinschaften keine Lektion im eigentlichen Sinn. Aber wir müssen in Anschlag bringen, daß in ihnen fortlaufend über die biblischen Bücher gepredigt wurde. Demnach wurde die Schrift im Laufe der Zeit doch durch den Gottesdienst an die Gemeinden gebracht. Die anglikanische Kirche dagegen machte die biblische Lektion neben dem Gebet zur Hauptsache im Gottesdienst. Hier ist mit vollem Bewußtsein auf die alte Kirche zurückgegangen und an deren Praxis angeknüpft. Bekanntlich ist dieser einseitigen Betonung der Lektion eine sträfliche Hintansetzung der Predigt zur Seite gegangen.

Demnach läßt sich die Stellung der drei protestantischen Hauptkirchen zur Lektion dahin bezeichnen: Die anglikanische Kirche stellt mit bewußter Entschiedenheit die Lektion wieder her, die reformirte Kirche läßt sie scheinbar ganz fallen, ersetzt sie aber durch ihre Predigtpraxis, die lutherische Kirche läßt sich, nicht ohne vereinzelte Versuche etwas anderes einzuführen, an einzelnen Theilen der altkirchlichen Lektion genügen, soweit diese Theile ihr für die Sonn- und Festtage durch die mittelalterliche römische Messe überliefert waren.

IV.

Damit wäre die geschichtliche Entwickelung, welche die gottesdienstliche Lektion bis zum Abschluß der Bildung der Sonderkirchen gehabt hat, in ihren Hauptzügen durchlaufen. Hinzuzufügen ist noch, daß der Brauch, die Epistel lateinisch zu lesen, da, wo er in der lutherischen Kirche herrschte, glücklicherweise abgestreift worden ist: ihm lag eine offenbare Verkennung des Zweckes, welchen der Gemeindegottesdienst hat, zu Grunde, und es war eine ungebührliche Behandlung des einfachen Laien, wenn er zuerst den lateinischen Text anhören mußte und dann durch die deutsche Uebersetzung entschädigt wurde.[1]

Es liegt am Tage, daß die lutherischen Gemeinden am kärglichsten mit Schriftlektion bedacht worden sind. Denn die anglikanische Gottesdienstordnung setzt wenigstens voraus, daß die Gemeindeglieder sich an allen Gottesdiensten betheiligen, während schon Luther sich nicht verbarg, daß die eigentliche Gemeindeversammlung nur im Hauptgottesdienst des Sonntags stattfinden werde. Aber auch im Vergleich zu den reformirten Gemeinden waren die lutherischen kärglich bedacht, wie sich leicht erkennen läßt, sobald man größere Zeiträume als den Lauf eines Jahres in Ansatz bringt. Denn nach Ablauf eines Jahres kehrten bei uns die biblischen Lektionen einfach wieder, während die Reformirten nicht zu den alten Texten zurückkehren mußten.

Dies kärgliche Maß von Schriftmittheilung ist später durch das Exordium der Predigt vergrößert worden, welchem ein eigener Text vorausgestellt war.

---

1) Richter I, 125.

Aber diese Sitte war doch ein mehr oder weniger zufälliger Ersatz, und um so ungenügender, als der Hörer, wie er nun eben einmal ist, den vorgelesenen Bibelabschnitt nicht zu seinem Rechte kommen läßt, sobald er weiß, daß über denselben gepredigt wird. Dieses kärgliche Maß kam denn auch nach und nach der lutherischen Kirche zum Bewußtsein. Das Konsistorium von Hannover sprach 1769 sich dahin aus, daß eine Vorlesung eines auserlesenen, sonderlich erbaulichen und nicht zu kurzen Stückes aus den kanonischen Büchern der Bibel bei jedem ordentlichen und öffentlichen Gottesdienste, in allen besagten Kirchen und Kapellen, soviel immer thunlich, geschehen solle.[1] Wir sind damit in diejenige Periode der Geschichte der Lektion eingetreten, welche bis heute noch nicht abgeschlossen ist. Die neuen Reihen von Predigttexten, welche von den einzelnen Landeskirchen aufgestellt worden sind, sind der neue Faktor in der Geschichte der Lektion. Mit diesen Texten ist eine Gelegenheit gegeben, die Lektion zu erweitern, und von dieser Gelegenheit wird je nachdem Gebrauch oder prinzipiell kein Gebrauch gemacht, und da es ein offenes Geheimniß ist, daß unsere Gottesdienste in Wirklichkeit durchaus nicht immer der Beschreibung entsprechen, welche in unseren Agenden gegeben ist, so dürfen wir sagen: die Lektionsfrage hat sich seit dem Aufkommen der neuen Texte, wie folgt, gestaltet. An dem einen oder anderen Orte gibt es gar keine Lektion, weil die lutherische Gottesdienstordnung für diese Orte blos auf dem Papier steht; in einer zweiten Reihe von Gemeinden ist die neue Textwahl auf die Altarlektion ohne Einfluß geblieben; in einer dritten Reihe endlich wird neben den alten Lektionen auch die eine oder andere neue Textreihe benutzt.

Daß die erstgenannte Sitte, das Fehlen der Lektion, löblich oder berechtigt sei, wird sich schwer erweisen lassen. Wir erinnern an die oben geschilderte reichliche Schriftmittheilung, welche die alte Kirche ihren Gemeinden zukommen ließ. Man wird sich doch zwei- und dreimal besinnen müssen, ob ein Zustand normal ist, welchem dieser wesentliche Bestandtheil des gottesdienstlichen Lebens aus der lebenskräftigsten Zeit der Kirche fehlt. Man wird sich auch nicht damit decken können, daß der Gemeinde ja andere Wege offen stehen, die Schrift kennen zu lernen. Es fragt sich vielmehr: geschieht im Gemeindegottesdienst das Nöthige, damit der Gemeinde ihr Anrecht auf eine heilsame und erbauliche Schriftmittheilung gewahrt bleibe? Damit fällt aber auch die Entschuldigung dahin, daß gegenwärtig die Bibel in den Häusern so verbreitet sei, daß jeder sie lesen kann. Wir haben oben eine ähnliche Verbreitung auch für einzelne Theile der alten Kirche konstatirt; es ist damals niemandem eingefallen, aus diesem Grunde die kirchliche Lektion zu streichen. Mit dem gleichen Rechte könnte man von der Gegenwart sagen: es gibt so viele gute und billige Predigtbücher; die gedruckten Predigten sind oft schöner als die am Sonntag gehörten; also mögen sich unsere Gemeinden an ihre Predigtbücher halten. Es trifft endlich auch der Hinweis nicht zum Ziel, daß der Predigttext ja auch Schriftmittheilung sei; denn ein Schriftabschnitt, der als Predigttext vorgelesen wird, tritt von vornherein schon in Ver-

1) „Denkschrift in Betreff der biblischen Vorlesungen" (Hannover 1869), S. 4.

bindung mit der Predigt vor die zuhörende Gemeinde, er hat damit aufgehört, Lektion zu sein, und hat von vornherein seine Wirkungskraft, oder wenigstens einen großen Theil derselben, an die Predigt abgegeben. Aus diesen Gründen ist das gänzliche Fehlen der Lektion durchaus nicht zu rechtfertigen.

Wir kommen zur zweiten Gruppe von Sonntagsgottesdiensten, nämlich zu denen, in welchen die alten Perikopen, seien es nun die epistolischen, oder die evangelischen, oder beide zugleich vorgelesen werden, und greifen wieder zu unserer geschichtlichen Darstellung zurück. Aus dieser erhellt zur Genüge, mit welchem Rechte man sie „altkirchlich" nennt. Wenn damit nichts weiter gesagt sein soll, als daß diese Sammlung wahrscheinlich in der zweiten Hälfte der altkirchlichen Zeit für einen Theil der alten Kirche zu einem relativen Abschluß gediehen ist, so ist diese Benennung berechtigt. Davon aber, daß wir in diesen Lektionen ein heilig zu haltendes Vermächtniß der alten Kirche haben, das sich etwa dem Taufsymbol ebenbürtig an die Seite stellen ließe, kann nach der oben gegebenen Darstellung keine Rede sein. Die Benennung „altkirchlich" wird nach wie vor bleiben müssen, weil sie uns sagt, an welche Perikopenreihe wir zu denken haben; sachlich richtiger wäre es, sie die römischen Lektionen oder die altlutherischen Predigtperikopen zu nennen. Erstere Benennung würde an ihre Herkunft, letztere an die Bedeutung und Geschichte erinnern, die sie im lutherischen Gottesdienst gehabt haben. In beiden Fällen käme ihr historisches Recht zum Ausdruck, und dieses soll ihnen vollständig gewahrt bleiben. Von diesem Gesichtspunkt aus bekommt es einen guten Sinn, wenn man zu ihrer Rechtfertigung sagt, daß Luther über sie gepredigt, und zwar gut gepredigt hat. Luther hat auch über andere Texte gut gepredigt und hätte auch ohne Text „des Wortes Gottes nicht geschwiegen". Aber sein Beispiel war maßgebend, und nicht auf die Art und Weise, wie die lutherische Kirche zu diesen Schriftabschnitten gekommen ist, gründet sich das Recht der letzteren, sondern darauf, was diese Perikopen ihr gewesen sind. Der größte Theil derjenigen asketischen Literatur, der überhaupt in dem lutherischen Volke fortlebt, ist gerade auf ihnen aufgebaut. Darum soll nicht im entferntesten daran gedacht werden, sie aus dem Turnus der Predigttexte zu streichen. Dann aber soll man sie, wo dies möglich ist, lassen, wie sie sind. Daß man über sie predigen kann, dafür haben die berufensten Zeugen unserer Kirche den Thatbeweis erbracht, und jeder Prediger, der eine richtige Vorstellung von dem Verhältniß von Text und Predigt hat, wird mit Gottes Hülfe immer wieder die Erfahrung machen, daß auch die sprödesten Episteln weder für ihn undankbar noch für die Gemeinde unfruchtbar sind.

Nachdem ihnen aber als Predigttexten ihre Stelle im Gottesdienst gesichert ist, und zwar am besten als einer series non variata, und unseren Gemeinden der Segen erhalten werden soll, der unleugbar gerade auf diesen Perikopen geruht hat, wird man um so ruhiger sagen dürfen, daß sie nicht geeignet sind, die stabile Lektion zu sein. Es ist auffallend, daß die Gründe, welche man für ihre Beibehaltung als Sonntagslektionen geltend macht, wenn man überhaupt zwischen Lektion und Text scheidet, in der Regel äußere, ich möchte sagen, peripherische sind. Dazu gehört die Korrespondenz zwischen Epistel und Evangelium der einzelnen

Sonntage. Darüber läßt sich überhaupt nicht streiten. Eine authentische Erklärung, inwiefern die beiden Perikopen sich aufeinander beziehen, liegt nicht vor; man muß diese Korrespondenz selber aufzeigen. Und dieser Nachweis gelingt immer, wenn man von vornherein an diese Korrespondenz glaubt. Denn wie ein findiger Kopf die disparatesten Dinge zueinander in Beziehung setzen kann, gerade so ist dies bei Epistel und Evangelium möglich; es ist nur diesmal um so viel leichter, als die beiden von Hause aus auf dem gemeinsamen Boden der Offenbarung stehen. Aber wir wollen weiter annehmen, daß ein wirklicher von Sonntag zu Sonntag fortschreitender Plan hinsichtlich der Aufeinanderfolge der epistolischen oder der evangelischen Lektionen besteht, was sich ja auch mittels der gleichen Operation nachweisen läßt; die einzelne Sonntagslektion verdankt dann ihr Recht und ihre Stellung bei dieser Art der Beweisführung immer nur ihrer Beziehung zu etwas anderem, aber nicht sich selbst. Die eine und andere Lektion kann an und für sich, wie ich gern zugebe, vollkommen zweckentsprechend sein, aber warum macht man dieses entscheidende Argument nicht für das Ganze geltend? Warum muß man die Beziehung der einen Sonntagsperikope zur anderen oder zu ihrer Vorgängerin und Nachfolgerin zu Hülfe nehmen? Eine ähnliche, aus der Peripherie genommene Vertheidigungsweise tritt uns in dem Argument entgegen, daß unsere Gemeinden sich mit diesen Perikopen zusammengelebt haben. Schön, wenn es wahr ist; es steht zwar zu vermuthen, daß die Predigt über diesen oder jenen Text denselben der Gemeinde eingeprägt hat, und daß die Schule redlich mitgeholfen hat, einzelne Evangelien in das Volk zu bringen, und so mag es recht gut vorkommen, daß eine alte Urkunde den betreffenden Sonntag nach der evangelischen Perikope nennt oder ein fleißiger Kirchenbesucher ebenfalls den Sonntag und die Perikope miteinander verbindet. Aber man gibt einer Einzelheit eine zu große Beweiskraft; man bringt die anderen Perikopen nicht in Anschlag, die sich nicht eingelebt haben.

Möchten doch alle diejenigen, welche die alten Perikopen unbedingt als Lesestücke beibehalten wollen, sich vergegenwärtigen, daß es um eine Sache bedenklich stehen muß, welche man immer von außen stützen muß, weil sie sich nicht durch ihre eigene Vortrefflichkeit hält. Man kann zur Vertheidigung dieser Lektionsstücke alles Mögliche sagen: warum sagt man das Eine nicht, was allen Streit beenden würde, und beweist es, nämlich: diese Lektionen sind sammt und sonders an sich so gut, daß man sich keine besseren wünschen kann. Man sagt es nicht, weil man es nicht sagen kann, weil die Mängel dieser Lektionen offenkundig am Tage liegen. Luther's Urtheil über die Episteln ist zu hart, wenn er in der formula missae den ordinator einen insigniter indoctus et superstitiosus operum ponderator nennt; er hat richtig herausgefühlt, daß die epistolischen Lektionen die lex des Neuen Testamentes vorstellen sollen. Aber es ist ein entschiedener Mangel, wenn unsere Gemeinden niemals die für das evangelische Bekenntniß fundamentalen Stellen aus Röm. 3; 5; 8; Eph. 2 vorlesen hören; wenn sie niemals den Eingang des Johannesevangeliums, die Seligpreisungen, die Auferweckung des Lazarus, das hohepriesterliche Gebet vorlesen hören. Daß das Alte Testament und die Offenbarung Johannis so gut wie nicht

vertreten sind, paßt doch übel zu 2 Tim. 3, 14 und zu Offb. 1, 3. Dieser Mangel wiederholt sich aber Jahr um Jahr, wenn man unentwegt auf den alten Perikopen beharrt. Man tröstet sich vielleicht damit, daß die neuen Textreihen, über die man ab und zu predigt, nachhelfen; man gibt also selbst zu, daß die alte der Nachhülfe bedürftig ist, und verwendet sie doch wieder als alleinige lectio. Andere formelle Mängel, z. B. die ungleiche Ausdehnung, die Schwierigkeit einzelner Abschnitte, die zu den cruces exegeticae gehören, wollen wir übergehen, mit dem Wunsche, alle prinzipiellen Gegner neuer Lektionsstücke möchten sich einfach die Frage vorlegen: wozu ist denn die Lektion überhaupt da? Und nun mögen alle anderen Zwecke nach Gebühr gewürdigt werden: die erste und die letzte Antwort wird doch sein: zur Erbauung der zuhörenden Gemeinde. Das wollen wir von der alten Kirche lernen, und dagegen treten alle pädagogischen, liturgischen, historischen Rücksichten zurück. Nil carum nisi quod prodest. Mit diesem Maß muß auch die altlutherische Altarlektion gemessen werden, und erst wenn nachgewiesen ist, daß sie diesem Kanon völlig entspricht, hat man ein Recht, jede Aenderung a limine abzuweisen.

Wir begrüßen es also als einen Fortschritt, daß mit der Einführung neuer Textreihen auch die Möglichkeit neuer Lektionen gegeben ist, und wünschen, daß sie an Altar und Lesepult gerade so gut zugelassen und gebraucht werden wie auf der Kanzel. Aber das letzte Wort ist damit in unserer Sache auch noch nicht gesprochen. Daß die einzelnen Landeskirchen nun wieder ihre besonderen, voneinander verschiedenen Textreihen haben, ist im Vergleich mit dem, was wir gewonnen haben, etwas Geringes. Eine Zusammenstellung würde ergeben, daß sie doch viele Abschnitte gemeinsam haben, und darum kann nicht viel daran liegen, ob sie an dem gleichen Sonntag vorgelesen werden. Im übrigen kann man sich getrost die alte Kirche hierin zum Muster nehmen, in welcher die einzelnen Kirchengemeinschaften sich auch solcher Freiheit erfreuten. Aber schwerer fällt ins Gewicht, daß bei der Zusammenstellung der neuen Textreihen vor allem an die Predigt gedacht worden ist. Man kann sich auch hiefür auf die innige Verbindung von Lektion und Predigttext berufen, welche in der alten Kirche herrschte. Aber die Sache liegt doch etwas anders. Damals nahm der Prediger seinen Text aus der Lektion, heute nimmt er die Lektion aus den Predigttexten, die ihm zur Verfügung stehen, und damit kommen wir auf den wichtigen Punkt, daß die Frage um die Herstellung einer vollkommen entsprechenden Schriftlektion so lange nicht endgültig gelöst werden kann, als man sie, sozusagen anhangsweise, zugleich mit der Frage um die Predigttexte lösen will. Lektion und Text lassen sich im einzelnen Falle so und so oft unbedenklich vertauschen; was in diesem Jahre Predigttext ist, kann an dem gleichen Sonntag des anderen Jahres eine vollständig passende Lektion abgeben. Aber es besteht doch ein Unterschied; die Lektion soll an sich wirken, ohne Vermittelung des Predigers; der Text ist von Anfang an für diese Vermittelung bestimmt. Daraus folgt, daß die Zahl der Schriftabschnitte, die sich zu Lektionen eignen, geringer sein muß als die Zahl der Schriftstellen, die sich zu Predigttexten eignen. Unseren gegenwärtigen Gemeinden gegenüber verbietet sich das naive Verfahren der lectio continua von selbst, welches übrigens

auch aus anderen Gründen zu verwerfen ist; allein auch die lectio selecta hat einen kleineren Kreis von Schriftabschnitten zur Verfügung als der Predigttext. Nun hat man aber bei der Herstellung der neuen Textreihen, was nur zu billigen ist, sich meistens an die gute alte Sitte gehalten, die Texte aus Einer Klasse der biblischen Bücher: Altes Testament, Apostolos, Evangelium, zu nehmen. Dies hat zu dem Uebelstand geführt, daß wir auf diese Weise zu viele Lektionsreihen erhalten haben. Da unsere Gemeinden in der Regel doch nur Eine Lektion vertragen, so stehen, die alten Perikopen miteingerechnet, vier bis fünf Jahresreihen zur Verfügung. Daß man sich gegen diese Masse wehrt und lieber beim Alten bleibt, ist sehr begreiflich. Auch wäre sehr leicht zu zeigen, daß auch in den neuen Perikopenreihen Schriftabschnitte sich befinden, gegen welche, sofern sie Lektionen sein sollen, ganz dieselben Bedenken vorliegen, wie gegen einen Theil der alten Perikopen. Wie die Stärke der Gegner aller blosen Lektion darin liegt, daß sie einzelne der alten Perikopen herausgreifen und fragen: was ist denn mit der blosen Vorlesung dieser Stelle der Gemeinde gedient, so liegt die Stärke der laudatores temporis acti darin, daß sie mit den neuen Reihen geradeso verfahren und fragen: was ist damit im Vergleich zur alten Praxis gebessert? Aus diesen Mißständen kommen wir so lange nicht heraus, als wir nicht das Lektionar von den Predigttexten trennen. Wie nachher die einzelnen Lektionen und die einzelnen Texte miteinander auszugleichen sind, ist eine lediglich praktische redaktionelle Frage, die sich ohne Mühe wird lösen lassen.

Damit aber ihrem Zweck wirklich entsprechende, an sich erbauliche Lektionen für jeden Hauptgottesdienst gewonnen werden können, welche der erklärenden Unterstützung nicht bedürfen und nicht fortwährend mit dem betreffenden Textjahrgang sich berühren, muß, um diese liturgische Ketzerei gleich zu sagen, mit der Tradition gebrochen werden, daß sämmtliche Lektionen eines ganzen Jahres aus der gleichen Klasse von biblischen Büchern genommen werden müssen. Ganz intakt ist diese Tradition überhaupt nicht geblieben, wie man selbst aus den altlutherischen Episteln ersehen kann. Aber diese Tradition steht eben, wie man sich leicht überzeugen kann, der erbaulichen Wirkung der Schriftvorlesung im Wege. In der hannoverschen und sächsischen Landeskirche sind zwei Lektionen im Gebrauch; es steht dahin, ob sich diese Einrichtung bei allen evangelischen Gemeinden einführen ließe; es muß dahingestellt bleiben, ob die Einführung derselben um jeden Preis zu betreiben ist. Da wir also durchschnittlich nur Eine Lektion haben, so muß eine blos alttestamentliche Jahresreihe von vornherein in Wegfall kommen; darüber wird sich niemand wundern. Ob man aber aus den Episteln allein einen ganzen Jahrgang von Abschnitten herstellen kann, die als Lektionen im Stande sind unsere Gemeinden bei ihrer geringen Fassungskraft zu erbauen? Und wenn man es kann: die Evangelien haben auch ihr Recht darauf, daß man ihrer im Laufe eines Jahres vom Altar aus nicht schweigt. Die lectio tripartita der alten Kirche, die sie übrigens nicht streng durchgeführt hat, läßt sich nun einmal nicht mehr herstellen, aber es wäre in ihrem Geiste gehandelt, wenn wenigstens im Laufe des Jahres die dreifache Offenbarung Gottes im Gottesdienste zu Worte käme. Wir hätten dann doch im wesentlichen diese lectio tripartita wieder, auch wenn

sie dem Buchstaben nach untergegangen ist. Man kann auch nicht sagen, daß diese Herstellung der Lektionen, die nicht einer der dreien Reihen, sondern allen dreien entnommen sind, die Symmetrie der Lektion und damit auch des Gottesdienstes stören. Was man hier Symmetrie nennt, beruht auf einer Art von optischer Täuschung. Nur der liturgisch gebildete Kenner, dem feststeht, daß die Jahreslektionen aus Einer Klasse biblischer Schriften genommen werden müssen, wird mit Kopfschütteln die Störung der Symmetrie wahrnehmen, wenn er etwa ein gedrucktes Verzeichniß der Lesestücke durchliest und dabei sieht, daß gegen das Gesetz der Einheitlichkeit verstoßen worden ist. Der einfache, andächtige Hörer der Sonntagslektion empfindet gar nichts von dieser Störung. Gott sei Dank, er sieht mehr auf den Inhalt des Gelesenen als auf die liturgische Korrektheit und Stilgemäßheit.

Auf diese Weise ließe sich ein Lektionarium herstellen, welches in seiner Art unseren Gemeinden das gibt, was die alte Kirche in ihrer Art ihren Gemeinden gegeben hat, ein Lektionarium, welches den Anforderungen, die man im Interesse der Gemeinde an die neben der Predigt hergehende Lektion stellen muß, besser entsprechen würde als die gegenwärtige Praxis, und bei dessen Anordnung man recht wohl den heiligen Zeiten oder dem Kirchenjahr die Berücksichtigung angedeihen lassen könnte, welche dasselbe verdient. Ein solches Lektionarium hätte zum mindesten alle Aussicht, sich bei unseren Gemeinden in allen seinen Theilen ebenso einzubürgern, wie sich einzelne Abschnitte der bisherigen Perikopen eingebürgert haben, und könnte unseren Gemeinden ein comes im schönsten Sinne sein, der sie bis dahin begleitet, wo sie keinen comes und keine lectio und keine Predigt mehr brauchen. Aber ein solches Lektionarium ist vorderhand nur ein frommer Wunsch; möge man wenigstens prüfen, ob es nicht ein berechtigter Wunsch ist.

Wackernagel's Rhetorik.

Von Domprediger **H. Wilhelmi** in Güstrow.

Wilh Wackernagel's akademische Vorlesungen über „Poetik, Rhetorik und Stilistik" sind in 2. Auflage erschienen (herausgegeben von Ludw. Sieber) (Halle 1888, Buchh. des Waisenhauses [XII, 597 S. gr. 8] 9 Mk.), ein Beweis, daß sie ihren Erfolg nicht nur dem guten Klange verdanken, welchen der Name des Verfassers unter uns hat. Sie werden fort und fort begehrt, entsprechen also noch heute einem Bedürfniß. Der durchsichtige Aufbau, die sorgfältige Darstellung, die reiche Verwendung von Beispielen aus der deutschen und antiken Literatur, die souveräne Herrschaft über das weite Gebiet rechtfertigen die offenbare Vorliebe weiterer Kreise für dieses Werk.

Darüber zu referiren veranlaßt uns der Abschnitt über Rhetorik. Von jeder gründlichen Bearbeitung dieses Gegenstandes sollten wir Prediger Nutzen zu

ziehen suchen, zumal aber von einer, die, wie diese Vorlesungen, ursprünglich zum guten Theile für theologische Hörer bestimmt gewesen ist. Denn daher schreibt sich, wie uns die Vorrede verständigt, die „manchem vielleicht auffallende Weitläuftigkeit, womit (sic!) in der Rhetorik die Rede und besonders die Predigt behandelt ist". Schon diese Bemerkung weist den aufmerksamen Leser auf eine Eigenthümlichkeit des Buches hin: wie — fragen wir uns — es sollte auffallend sein, daß in einer Rhetorik die Rede weitläuftig behandelt wird? Was soll wol sonst in der Rhetorik ausführlich behandelt werden? Ist nicht die Rede der einzige Gegenstand der Rhetorik, und wäre nicht vielmehr die Behandlung jedes anderen Gegenstandes in dieser Disciplin „auffallend"? Wir fragen so, weil wir bei Lesung der Vorrede Wackernagel's eigenthümliche Begriffsbestimmung noch nicht kennen. Er hat sich in der Rhetorik eine andere und wenigstens scheinbar weitere Aufgabe gestellt als die traditionelle Rhetorik, die in der seinigen theils nur als Unterabtheilung auftritt, theils in die Stilistik verwiesen ist, zu einem dritten Theile ganz ausfällt.

In der Einleitung zu seiner dreigliederigen Disciplin oder zu der Verbindung seiner drei Disciplinen leitet Wackernagel seine Begriffsbestimmung ab und sucht sie zu begründen. Aus der Allgüte, Allweisheit und Allmacht Gottes gewinnt er das Streben der Menschheit nach dem Guten, Wahren und Schönen — Sitte, Wissenschaft und Kunst. Das Schöne ist Einheit in der Mannichfaltigkeit, und wird vom Menschengeiste mittels der Einbildungskraft aufgefaßt, indeß nicht ohne Mitwirkung des Gefühls und des Verstandes, die an sich jenes dem Sittlichen, dieser dem Wahren zu dienen bestimmt sind. Die mannichfachen Mischungsverhältnisse dieser geistigen Thätigkeiten bewirken die Unterschiede zwischen Künstlern und Kunstgattungen. Die schöne Darstellung nun des Schönen ist die Kunst, die ihren Zweck bald durch mehr sinnliche bald durch mehr geistige Mittel erreicht: dies in Poesie und Musik, jenes in Tanzkunst und bildenden Künsten. In einer anderen Gruppirung gesellt sich jedoch die Tanzkunst zu den geistigen Künsten: die transitorischen Künste im Gegensatz zu den bildenden als den fixirenden Künsten.

Ist man in der Lektüre bis hierher gelangt, so beginnt man zu fragen, welcher Weg von diesen Definitionen und Eintheilungen aus zur Rhetorik führen werde. Die anfängliche Dreitheilung des Guten, Wahren und Schönen ließ vermuthen, daß davon Beredsamkeit, Prosa und Poesie ihren Ursprung und ihren Begriff entnehmen sollten. Aber dazu kommt es nicht: der Gesichtspunkt der Kunst wird allein weiter verfolgt. Nun vermuthet man, die Beredsamkeit werde neben der Poesie und Musik als geistige Kunst auftreten. Auch diese Erwartung wird getäuscht: am Schluß der Einleitung wird schöne Darstellung gleichgesetzt mit metrischer Gestaltung (als ob es ohne Metrum nicht „Einheit in der Mannichfaltigkeit" geben könne!), und der Poesie, dieser schönen Darstellung des Schönen, tritt die Prosa als Ausdruck des Wahren gegenüber. So erhalten wir zunächst eine Zweitheilung: die Poetik erörtert die Gesetze der Poesie, welche Kunst ist; die Rhetorik erörtert die Gesetze der Prosa, welche nicht Kunst ist. Dazu gesellt sich die Stilistik, in der die Regeln abgehandelt werden, nach welchen die Sprache als Ausdrucksmittel beiden Darstellungsweisen dient.

Das Unfertige und Widerspruchsvolle dieser Grundlagen ist nun das Verhängniß des ganzen systematischen Aufbaues. Mit einer ästhetischen Disciplin, einer Kunstlehre im strengen Sinne, der Poetik sind zwei rein technische Disciplinen (Theorie der Prosa und Stilistik) zu einem Ganzen verbunden. Das mag noch hingehen; denn der systematische Purismus ist vielleicht ebenso sehr Geschmackssache als der sprachliche. Bedenklicher ist es, daß die Rhetorik als Kunstlehre der Beredsamkeit zu einem blosen Theile der „Theorie der Prosa" degradirt ist, und daß damit der Gewinn, welcher dieser Kunstlehre aus der Bearbeitung eines Schott und Theremin erwachsen ist, grundsätzlich aufgegeben wird. Und das einer ausgesprochenen Vorliebe zum Trotz, welche Wackernagel für die Auffassung der genannten Rhetoriker hat. Er theilt durchaus mit ihnen die Abneigung gegen die Lobrede, die er als Rede gar nicht gelten lassen will, sondern zur „Charakteristik", einer Gattung der abhandelnden Prosa, rechnet. Das heißt, er verabscheut das rein Darstellende und ethisch Indifferente in der Beredsamkeit und läßt den Redner in letzter Instanz auf den Willen zu wirken berufen sein. Immer wieder kommt er darauf zurück, bezeichnet gelegentlich das Gute als letzten Zweck der Beredsamkeit (S. 398), ja erwägt ausdrücklich, ob man nicht dem Redner schlechtweg das Gute, wie dem Dichter das Schöne und dem Prosaiker das Wahre zuweisen und damit die Beredsamkeit der Poesie und der Prosa als dritte Gattung zur Seite stellen solle (S. 357 f.) Aber zu diesem seinem eigenen Ausgangspunkt zurückzukehren und von da aus seine Theorieen umzugestalten, verhindert ihn der ausschließlich auf die Form gerichtete Blick des „Sprachgelehrten". Weil nun einmal die Rede sich nicht der metrischen Form bedient, gehört sie zur Prosa. Diese rein formale Erwägung bringt alle aus besserer Erkenntniß, aus dem Sinn für das Thatsächliche herfließenden Bedenken endlich zum Schweigen (vgl. dazu Bassermann „Handbuch der geistlichen Beredsamkeit", S. 93 ff.). Aber die Thatsachen rächen sich, indem sie sich weiterhin mit der ihnen eigenen Energie geltend machen und das System sprengen.

Ist die Theorie der Rede nur ein Theil der Theorie der Prosa, so wird aus ihr alles verschwinden, was nicht unter den weiteren Begriff Prosa sich subsumiren läßt, also zunächst die gesammte Bezugnahme auf das körperliche Halten der Rede. Sodann wird sich das stilistische Material, welches die herkömmliche Rhetorik an Bord führt, mit den Hülfsmitteln der Prosa überhaupt zusammenfinden. Es zeigt sich weiter, daß die Poesie an diesem Material Antheil hat, daß sie jedoch daneben noch neues und eigenartiges besitzt. Will man daher Wiederholungen vermeiden, so empfiehlt es sich, die Stilistik als besondere Disciplin auszusondern und in ihr auf Poesie und Prosa gleichmäßig Rücksicht zu nehmen. Diese Aussonderung der Stillehre, wie sie Wackernagel vollzieht, ist bei gemeinsamer Bearbeitung der Poesie und Prosa gewiß zweckmäßig. Anders stellt sich die Sache bei einer gesonderten Bearbeitung der Rhetorik resp. Homiletik. Hier wird das praktische Bedürfniß ein Eingehen auf den Stil unentbehrlich machen. Aber Wackernagel's bezügliche Ausführungen werden dazu beitragen, die von ihm gerügte „bunteste Unordnung" in den bez. Abschnitten abzustellen und darauf hinzuwirken, daß die Rhetoriker sich immer erfolgreicher bestreben, das

eigenthümlich Rhetorische reinlich auszusondern von demjenigen, was auch für die Prosa und nur für die Poesie Geltung hat. So werden wir zu einer größeren Bestimmtheit in der Erkenntniß des specifisch rednerischen Stils gelangen. Voraussichtlich werden wir in dieser Entwickelung finden, daß das Rednerische nicht, wie Wackernagel will, im Pathetischen, Leidenschaftlichen besteht (da lauert das Deklamatorische im Hintergrunde, das schon so manchen verschlungen hat!), sondern in derjenigen Bewegtheit und Lebenswahrheit, welche dem Gespräche eignet. Legouvé weist dahin in seiner Charakteristik Bossuet's („La lecture en action", S. 340): „Nul écrivain ne gagne plus que lui à être lu tout haut, parce que nul ne parle plus en écrivant. Ses oeuvres les plus savamment et les plus puissamment écrites sont toutes des oeuvres parlées. Que son sujet soit grandiose, poétique, philosophique, n'importe, il y porte toujours le naturel, la vivacité, la variété, la vérité, l'imprévu de la conversation. Là est la marque propre de son style; la première condition pour bien lire Bossuet, c'est d'être vrai". Und weiterhin (S. 352): „Prenons une de ses oraisons funèbres. Si je la déclame, je la travestirai, car Bossuet ne déclame jamais, lui, parce qu'il parle toujours" (vgl. desselben „L'art de la lecture", S. 95). Wackernagel übersieht freilich diese Seite der Sache keineswegs, wie er denn überhaupt mit bewunderungswürdiger Umsicht fast alle Gesichtspunkte erwähnt und irgendwie berücksichtigt, die man etwa gegen ihn geltend machen möchte. Wenn er jedoch (S. 388. 405) die Rede als Gespräch wie auch wol als Handlung, Drama, Kampf auffaßt, so geschieht das immer nur gelegentlich, beiläufig, ergänzend, nachträglich, ohne daß diese Gedanken in seiner Gesammtanschauung den Einfluß gewännen, den sie beanspruchen, und der ihnen zum Theil gebührt.

In der Theorie der Prosa unterscheidet Wackernagel die erzählende von der lehrenden Prosa, indem er zu der ersten die Geschichtschreibung und den Roman rechnet. Die Verbannung des Romans aus der Poetik und seine einfache Eingliederung in die Prosa ist eine neue Unzuträglichkeit der Gleichsetzung von Poesie und metrisch gebundener Rede. Diese unzutreffende Voraussetzung oder vielmehr dies undurchführbare Axiom macht es dem Verfasser unmöglich, ein „naturgeschichtliches" Verfahren einzuschlagen, wie er sich vornahm. Ein wirklich naturgeschichtliches Verfahren wird nicht eine ganze, große Klasse von Erscheinungen als Begriffswidrigkeit, Unding, Zwitterart, Ausartung beurtheilen; dies aber sind die Prädikate des Romans, wie denn auch sonst mit der Kategorie „erlaubte" und „unerlaubte" Dichtungsarten gearbeitet wird. Da nun der Roman seinem Bau, seiner Anlage nach gewiß ein Erzeugniß des künstlerischen Vermögens ist, und so auch dem Inhalte nach, — da er zur Prosa lediglich der sprachlichen Form wegen gezählt wird, so ist es für den Freund dieser Dichtungsart sehr tröstlich, wenn er in der Stilistik findet, daß auch der Stil des Romans sich nicht beim prosaischen Stil, dem Stil des Verstandes, unterbringen läßt; Wackernagel weist ihn dem poetischen, dem Stil der Einbildung zu. Da klaffen also schon die Eintheilungen auseinander. Das erweckt trübe Vermuthungen betr. den rednerischen Stil; denn daß dieser dem wesentlich prosaischen Stil, dem des Verstandes, eingegliedert werden könne, muß von vornherein bezweifelt werden.

Zunächst nun, in der Rhetorik, bilden die abhandelnde Prosa und die rednerische zusammen die zweite Gattung, lehrende Prosa. Aus dieser Subsumtion ergibt sich einerseits die Nöthigung, das lehrende Element in der Rede stark zu betonen; andererseits aber wissen wir, daß Wackermagel sich gegen die Bezugnahme auf den Willen nicht verschließt. Bei der Unmöglichkeit, beide Seiten zu ihrem Rechte kommen zu lassen, werden sie mit ihren Ansprüchen auf die einzelnen Theile verwiesen, in welche die Rede zerfällt: Einleitung und Schluß werden das eigentlich Rednerische in der Rede, ihr Hauptkörper dagegen, die Disputatio, fällt mit der Abhandlung zusammen. Es ist klar, daß eine Abhandlung mit rhetorischer Einleitung und Schluß nie eine wirkliche Rede wird. Das sieht niemand deutlicher als Wackernagel. Er fordert darum, daß auch der abhandelnde Theil rhetorische „Färbung" gewinne, und tadelt die Redner, welche die Disputatio „so beziehungslos gestalten, als wäre sie eben eine Abhandlung im sonstigen Sinne des Worts". Die Sicherung gegen das Ueberwuchern des kalt Verstandesmäßigen sieht er in der innigsten durchgehenden Beziehung der ganzen Rede auf den besonderen Anlaß der Rede und die gegenwärtige Zuhörerschaft. Aber je wahrer dies ist, und je mehr ein Redner dieser Anweisung folgt, um so weiter wird er sich von der „lehrenden" Prosa überhaupt entfernen, mindestens ebenso weit als die geschichtliche von ihr entfernt ist. Je mehr man den praktischen Anweisungen Wackernagel's folgt, um so mehr wird man seiner Systematisirung praktisch widersprechen.

Dabei wiederholt sich hinsichtlich des Stils die beim Roman beobachtete Erscheinung. Suchen wir den rednerischen Stil in der Stilistik, so finden wir ihn beim Stil des Gefühls, der dritten und höchsten Stilart, die als genus sublime den Stil des Verstandes (Prosa) und den der Einbildung (Roman, Epik, Dramatik) überbietet und den Stil der Lyrik und der Rede in sich befaßt. Während dem Stil des Verstandes Deutlichkeit, dem der Einbildung Anschaulichkeit zugeschrieben wird, sei das Pathos, die Leidenschaftlichkeit das Element des genus sublime. Dieser höchste Stil, der der Leidenschaftlichkeit, ist also der Stil einer Gattung der lehrenden Prosa. Man braucht dieses Urtheil nur in scharfer Form herauszustellen, um den Widerspruch zu empfinden, der sich hier ergiebt. Alle Sorgfalt des systematisirenden Scharfsinns kann auf den von Wackernagel angenommenen Grundlagen kein in sich übereinstimmendes Verständniß der Thatsachen erreichen.

Wie konnte Wackernagel solche Mißverhältnisse übersehen oder, wenn nicht übersehen, so doch für bedeutungslos achten und stehen lassen? Es überwiegt bei ihm der rein literarische Gesichtspunkt. Die literarische Betrachtung geschriebener Reden, nicht die fortgesetzte Ausübung der Beredsamkeit beherrscht seine Gedanken und bestimmt seinen Gesichtskreis. Was außerhalb dieses literarischen Interesses liegt, ist nicht für ihn da oder wird doch nur undeutlich gesehen. Infolge dessen fällt ein Theil der Rhetorik, und gewiß nicht der unbedeutendste, überhaupt aus: vom H a l t e n d e r R e d e, dem Vortrage ist auch mit keinem Worte die Rede. Wenn man bedenkt, welcher Raum diesem Theile der Redekunst in der rhetorischen Ausbildung der Alten vorbehalten war, und wie groß überall die Wirkung wenigstens

des schlechten Vortrags ist, und wenn man damit dies gänzliche, vornehme Stillschweigen eines der ersten modernen Rhetoriker vergleicht, so erkennt man in diesem einen Zuge den ganzen Abstand zwischen einer rein gelehrten und einer aus der Praxis erwachsenen Anweisung zur Beredsamkeit. Verfasser von Reden möchte man so wol erziehen, aber keine Redner. Es ist eben nicht blos eine Lücke, es ist ein charakteristischer Zug, ein Symptom der zu Grunde liegenden Anschauung. Vielleicht hängt dieser Umstand auch mit der Entstehungszeit des Werkes zusammen. Zwischen heute und der ersten Ausarbeitung der Vorlesungen 1836 liegen nicht nur viele Jahre, sondern die größten Veränderungen des deutschen Lebens: so groß diese Wandlungen sind, so eine andere ist inzwischen die Bedeutung der öffentlichen Rede geworden, und so sehr unterscheidet sich das heutige Bedürfniß von dem, was man damals von einer Rhetorik erwarten mochte. Eine akademische Rede und eine synthetische Predigt nach allen Regeln der Kunst zu Papier zu bringen, das sind heute nicht mehr die Ideale der Beredsamkeit. Es waren freilich auch nicht Wackernagel's Ideale. Aber er kannte doch nicht die Situation des heutigen Redners, für den nicht mehr Leser mit Kennermiene das Publikum sind, sondern eine lebendig wogende Menge, die hören, mit ihren Ohren hören und im Herzen bewegt sein will, ein Vorzug, den zu gewissen Zeiten nur die Dichter hatten.

Aus dem zu engen Rahmen einer Theorie der Prosa muß die Rhetorik wieder herausgelöst und auf sich selbst gestellt werden. Es wird ihr eigenthümliches Wesen nicht schädigen, wenn sie nach Schleiermacher's Vorgang als Kunst verstanden und anerkannt wird. Rücken wir so die Rede näher an die Poesie heran, so braucht damit nicht verloren zu gehen, was Schott und Theremin erarbeitet haben, weder die Bestimmtheit durch die Idee des Guten noch die aggressive Richtung auf den Willen. Wackernagel selber gibt in Uebereinstimmung mit Schleiermacher den Oberbegriff an, von welchem aus die Kunstlehre der Rede organisirt werden kann: alle Darstellung, sagt er, bezweckt Reproduktion der Anschauungen des Darstellenden im Hörer oder Leser. Sagen wir statt „Anschauungen" lieber Bewußtsein, um etwas Einheitliches zu haben, und zwar das, woraus die einzelnen Anschauungen entstehen, und was für das Gebiet der Dichtkunst in gleicher Weise gültig ist. Dann liegt der Unterschied zwischen Dichtkunst und Redekunst in der jedesmaligen Modifikation der gemeinsamen Voraussetzung und des gemeinsamen Zwecks. Die Poesie setzt bei dem Hörer völlige Gleichgestimmtheit voraus, berücksichtigt etwaige Unterschiede darin zwischen Dichter und Hörer jedenfalls nicht und hat oder schafft sich damit die Möglichkeit, sich auf die reine Darstellung des gemeinsamen Bewußtseins zu beschränken. Die Beredsamkeit dagegen hat eine in mannichfacher Weise abgestufte, unfertige, werdende oder auch verschwindende Gemeinsamkeit der Stimmung zur Voraussetzung und muß sich daher vorsetzen, den in dieser nur theilweisen Gemeinsamkeit beschlossenen Gegensatz zu überwinden. Sie will also das undeutliche Bewußtsein klären, das schwindende oder schlummernde beleben, das unthätige zur Bethätigung anregen. Der geringeren Klarheit gegenüber wird die Rede zur Lehrrede, der geringeren Lebendigkeit gegenüber zur darstellenden, der geringeren Aktivität gegenüber zur Bestim-

mungsrede[1]. Sie erreicht diesen Zweck jedesmal durch Darstellung des Bewußtseins und ist insofern Kunst. Aber diese Darstellung ist eine zweckmäßige und unterscheidet sich insofern von der Poesie. Das Zweckmäßige konstituirt nun freilich keinen absoluten Unterschied: es kann mehr oder weniger hervor- und zurücktreten. Daher sind Mittelgattungen und Uebergänge möglich[2].

Nach diesen prinzipiellen Erörterungen sei es uns gestattet noch einiges Besondere zur Sprache zu bringen. Die rednerische Beweisführung betreffend betont Wackernagel die Vorzüge des Induktionsbeweises und erneuert den Rath, vom schwächsten zum stärksten Argument aufzusteigen. Die Anordnung der Disputatio scheint ihm eine verschiedene zu sein in weltlichen und geistlichen Reden. Dort zerfällt sie in Erklärung und Beweis, hier wird der Gedanke zerlegt oder unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet. Diesem Verfahren in geistlichen Reden steht Wackernagel einigermaßen bedenklich gegenüber, als könne es der Einheit gefährlich werden. Ohne Grund, wenn anders die Partition eines Urtheils von Krauß auf feste wissenschaftliche Grundlagen gestellt ist. Der ganze Unterschied ist imaginär. Jede gute Disposition läßt sich auf die von Krauß aufgeführten Schemata reduciren in weltlichen wie in geistlichen Reden. Wackernagel's Bedenken richten sich nur gegen schlechte Muster und erledigen sich, wenn man leicht zu vermeidende Fehler vermeidet.

Nach dem beherrschenden psychologischen Schema der drei Geisteskräfte Einbildung, Gefühl und Verstand zerfällt bei Wackernagel die Einleitung der Rede in captatio benevolentiae, narratio facti und expositio (propositio und partitio); entsprechend der Schluß in Recapitulatio, pathetischen Theil und eigentlichen Beschluß. Kein Leser wird verkennen, daß er es hier mit scharfsinnigen und geistreichen Kombinationen zu thun hat. Die Parallelisirung der narratio facti mit der Textverlesung ist eine davon. Allein die besondere Gestaltung der captatio benevolentiae ist gerade einer jener Punkte, in denen sich die neuere Rhetorik mit Recht von dem Vorbilde der antiken freigemacht hat: das berechtigte Element

---

1) So möchte ich die in dieser Zeitschrift 1886, S. 266 f. versuchte Grenzbestimmung zwischen Poesie und Beredsamkeit nunmehr modificiren, nachdem Prof. Bassermann in der „Zeitschrift für praktische Theologie" (1888, S. 120 ff.) mich auf die ungenügende Formulirung derselben hingewiesen hat. In der Neuformulirung scheint mir dann das von Bassermann so sehr betonte Merkmal einbeschlossen zu sein, indem die Rede sich genau dem augenblicklich vorhandenen Bewußtseinsunterschiede anzupassen hat und nur, wenn sie das thut, Vollkommenheit erreichen kann. Das Gelegenheitsmäßige der Rede scheint mir indeß auch jetzt noch zu schwach, um allein einen so bedeutenden Unterschied, wie den zwischen Poesie und Beredsamkeit, tragen zu können.

2) Bassermann gesteht a. a. O., S. 119 einen finalen Charakter der Künste zu, will aber zur Erhaltung des Kunstcharakters, daß bei der Ausführung des Kunstwerks selbst dieser Zweck ganz zurücktrete. Die Differenz besteht demnach lediglich darin, ob der Zweck die Ausführung wesentlich mitbestimme, woran wir meinen festhalten zu müssen, und zwar allerdings, wie Bassermann annimmt, um allen drei Arten der Rede, der darstellenden sowol wie der lehrenden und Bestimmungsrede, gleiches Recht gewähren zu können. Dieser Vortheil scheint uns von wesentlicher Bedeutung. Aber auch abgesehen von diesem Gewinn, erscheint es natürlich, daß der Zweckgedanke, dem doch der Entschluß des Handelns entstammt, auch im Handeln selbst wirksam sei.

in der captatio benevolentiae hat sich in der Farbe und dem Ton der ganzen Einleitung, ja der ganzen Rede geltend zu machen, wie Wackernagel auch selbst anmerkt. Als besonderer Theil kann sie gelegentlich vorkommen; wird sie aber vorgeschrieben, so verführt das zur Erneuerung jener Unwahrhaftigkeit, an der die alte Rhetorik zu Grunde gegangen ist. Dem gibt Wackernagel selbst Zeugniß, indem er die capitatio benevolentiae aus dem Schema der Predigt streicht. Der Unterschied zwischen pathetischem Theil und Beschluß verschwimmt, er ist nur vorhanden ad majorem gloriam systematis. Die Recapitulatio kann Wackernagel nur deshalb als nothwendigen (vgl. aber S. 401!) Theil der Rede ansehen, weil er eine ganz unrednerische „fächerartige" Gestaltung der Disputatio vor Augen hat, wegen seines Ausgangs von der „lehrenden" Prosa her. Bei einer wirklich rednerischen Gedankenführung kommt man statt auf eine Recapitulatio vielmehr auf einen cumulus, wie Krauß in seiner Homiletik trefflich und endgültig dargethan hat. Auch sonst verweisen wir auf die von Krauß geübte Kritik unseres Buches; auf den Nachweis, daß Wackernagel Sprachgattungen und Stilarten verwechselt, sowie auf die geistreiche Bemerkung, daß das trochäische Gesetz der Prosa keineswegs auf die rednerische Sprache anwendbar ist.

Wackernagel's Behandlung der Predigt ist rein empirisch; der Begriff des Kultus ist völlig vernachlässigt, auf den Unterschied zwischen Predigt und Missionsrede wird keine Rücksicht genommen, und doch wäre gerade das auch Sache der Rhetorik, da die Eingliederung der Predigt in den Kultus erhebliche formale Konsequenzen hat. Vortrefflich ist dagegen manches Einzelne, z. B. die Bemerkungen über die Ankündigung der Disposition und das Zerhacken der Predigt mittels wiederholten erstens, zweitens, drittens, „worüber alle zusammenhaltende Einheit verschwindet, und von einem geistigen Wachsthum der Gedanken, von einem ununterbrochenen Arbeiten nach dem Ziele hin kaum eine Spur mehr bleibt". Sein Urtheil über Schulreden würde vielleicht etwas anders ausgefallen sein, wenn er Vilmar's, Esaias Tegner's u. a. neuere Reden dieser Art schon gekannt hätte.

Zum Zusammenhang des Sprichworts mit der Epik wäre noch auf die eigenthümliche Form des plattdeutschen Sprichworts hinzuweisen gewesen, die diesen Zusammenhang ganz deutlich bezeugt. Von specifisch theologischem Interesse ist u. a. die Beurtheilung der hebräischen Poesie (S. 222), auf welche wir Interessenten eigens hinweisen möchten. Als ältester christlicher Homiletiker war nicht Augustin sondern Chrysostomus zu nennen.

Trotz des ausführlichen Inhaltsverzeichnisses vermißt man doch ein Sachregister. Da in der neuen Ausgabe die Seitenzahlen ganz erheblich von der ersten abweichen, so wäre eine Angabe der alten Paginirung am Rande eine große Erleichterung beim Gebrauche des Werkes gewesen.

Den Aufbau der Wackernagel'schen Rhetorik lehnen wir grundsätzlich ab, wollen jedoch damit keineswegs den Dank schmälern, welchen wir dem Herausgeber für seine Mühe schulden. Es bleibt, abgesehen von der Poetik, welche uns hier nicht beschäftigt, in der Stilistik wie in der Rhetorik so viel Bedeutendes und Beherzigenswerthes, daß niemand das Buch ohne reichen Nutzen studiren wird. Wenn ein sorgfältiges Studium dieser Rhetorik uns dazu geführt hat, sie als Ganzes nicht ohne weiteres uns anzueignen, so ist der Versuch einer Konstruktion von den angegebenen Grundlagen aus doch von klärendem Einfluß für die Entwickelung der Wissenschaft selbst und des Einzelnen, der sich daran, sei es auch zum Theil durch den Widerspruch bildet. Freilich, ohne Kritik gelesen zu werden, dazu eignet sich diese Rhetorik so wenig als eine andere. Darum haben wir uns bemüht, die Gesichtspunkte, welche hin und her von verschiedenen geltend gemacht sind, zu leichterer Orientirung bei der Lektüre zusammenzufassen.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Der Dekalog und das sinaitische Bundesbuch im inneren Zusammenhang dargestellt

von Pfarrer **O. Naumann** in Treuen.

Die folgende Abhandlung des Verfassers von „Wellhausen's Methode" (Leipzig 1886) ist einer umfänglicheren Arbeit desselben entnommen. Suchte die erstere Schrift Wellhausen's Destruktion des Kanon klar zu stellen, so begegnet er in letzterer Arbeit dessen Konstruktion, der Gesetzgebung zunächst, auf der bekannten Grundlage der Reuß-Graf'schen Hypothese, wonach das Gesetz Israels hinter die Propheten verwiesen wird. Der obengenannte Gegner stellt dieser ganzen Richtung, deren Verdienste um die Pentateuchkritik er da, wo sie liegen, willig anerkennt, zur Bekämpfung dieser Hypothese eine eingehende Besprechung der Gesetzeskörper entgegen, die er mit dem Namen der prophetischen Gesetzgebung zusammenfaßt, sofern sie, wo nicht die Hand, so doch den Geist des Prophetismus bekunden. Näher sucht er den Dekalog als die Grundlage der gesammten Gesetzgebung Israels zu erweisen und dabei zu zeigen, wie in ihm der Gedanke der israelitischen Theokratie schon wurzelt, ja mit der Ueberschrift desselben: „Ich bin der Herr, dein Gott" zum Ausdruck kommt.

Das sinaitische Bundesbuch ist der Verfasser geneigt, in die Zeit Samuel's zu verlegen, in welchem er den energischen Reformator des mosaischen Jahvekultus sieht. Diese Novelle versucht er als eine Sammlung von Richtersprüchen zu erweisen, die auf Grund der dekalogischen Gebote gefällt und gesammelt wurden, so oft eine Handlung wider zwei oder drei Gebote zugleich verstieß. Diese alte Sammlung solcher Mischpatim hält er für erweitert und zu einem einheitlichen Ganzen geordnet im Geiste Samuel's. Wellhausen's Anschauung, als seien diese „ältesten" Stücke der israelitischen Gesetzgebung „privater Natur" und aus privater Aufzeichnung entstanden, gleich als ob ein Priester privatim gesetzgeberische Studien damit habe machen wollen, um so die unscheinbaren Anfänge zu seiner d. i. Wellhausen's Konstruktion der Gesetzgebung von unten her d. h. von menschlich-unvollkommenen Ansätzen her zu gewinnen, sucht damit der Verfasser zugleich mit der Reuß-Graf'schen Hypothese zu erschüttern. Ob und wie weit dies ihm in der Behandlung des Dekaloges und des sinaitischen Bundesbuches gelungen ist, wolle der Leser aus dem nachfolgenden Abschnitt seiner Arbeit selbst ersehen.

I. Der Dekalog (Ex. 20, 1—14).

Elohim redet diese zehn Worte zu Moses auf dem Berge, um sich durch sie als „Jahve dein Elohim" zu offenbaren. Ueber den göttlichen Ursprung dieser

Gebote soll damit kein Zweifel gelassen werden. Der Gesetzgeber ist Jahve. Er redet, d. h. er offenbart hierdurch seinen heiligen Willen. Der knappe Zusatz: „Der ich dich aus dem Land Aegypten, dem Diensthause, herausgeführt habe", ist die kürzeste geschichtliche Motivirung dieses Gesetzes.' Das Volk, das die Leiden der Knechtschaft in Aegypten erduldete, kennt seinen starken Befreier. Das Volk, das durch das Rothe Meer hindurch den nachsetzenden Aegyptern entrann und Augenzeuge geworden ist, wie die zurückflutenden Wellen den feindlichen Reiterscharen zum Grabe werden, kennt seine Wundermacht. Es kennt die mächtige Führerhand Gottes, die es durch die Wüste bis zum Berg Gottes gebracht hat. Die dürstenden Wanderer hat sie getränkt, die Hungrigen gespeist, die Feinde geschlagen. Das ist die Hand Gottes, die diese Worte dem auserwählten Volke durch Moses gab. Mit ihnen redete der lebendige Gott und warnt vor den todten Götzen, vor deren Bildern aus Holz, Stein und Erz die Aegypter vor ihren Augen ihre Kniee beugten und ihrer viele zum Götzendienst verleitet hatten.

Die Kürze dieser Reminiscenz spricht von allen äußeren Zeugen am beredtesten für das hohe Alter dieser wenigen und doch so inhaltschweren Gebote. Hierzu kommt der Umstand, daß alle anderweitigen geschichtlichen Rekapitulationen am Anfang oder am Schluß einzelner Gesetze dies kurze Motiv immer und immer wieder zum Ausgangspunkt nehmen. Erst sehr spät greift man über diese rettende That Jahve's zurück. Der Verfasser von Deut. 7, 5 hat sie wörtlich V. 5 wiederholt, dehnt aber in seiner Einleitung diese kurze Reminiscenz bis auf die Gegenwart aus, die sein הַיּוֹם 5, 3 bestimmt andeutet. Seinen Namen Jahve hat er dem von ihm erwählten Führer des Volkes Ex. 3, 14 mit dem kurzen „Ich bin, der ich bin" oder, wie Luther mit gleicher Berechtigung übersetzt, „ich werde sein, der ich sein werde", offenbart. Der Ewige, der Unveränderliche ist es, der das für alle Zeiten bestimmte Gesetz seinem Volke gibt. So vielgestaltig aber die spätere Gesetzgebung auch ist, dies Fundament derselben ist in der That ewig unverändert geblieben. Bestätigt doch auch der Mittler des Neuen Bundes in der Bergpredigt Matth. 5, 17—19 ausdrücklich die Unveränderlichkeit des Gesetzes, das der Herr neben den Propheten nennt, die er ebenso wie das Gesetz zu erfüllen gekommen ist. Wenn wir aber überhaupt darangehen, die Quellen und Lagerschichten in der Gesetzgebung zu scheiden, so ist dies nur um deswillen nöthig, weil wir neben den ältesten Gesetzen die jüngeren und jüngsten Gesetze in fast unlösbarer Verbindung finden. Doch soweit ich dies beobachten konnte, dürfen wir wol kein Gesetz für verloren gegangen erachten. Denn für so heilig wurden diese Gesetze gehalten, daß man die späteren Zusätze und Ausnahmen, die Milderungen ebenso wie die Verschärfungen einzelner Gesetze immer wieder an geeignet erscheinender Stelle anfügte, obschon öfters die späteren Zusätze die älteren Gesetze rein aufheben. Die Beweise haben wir nicht nöthig hier vorweg zu nehmen. Die nachfolgende Darstellung erbringt sie ohnehin da, wo sie zu Tage treten. Jahve nun wendet sich in seiner Selbstoffenbarung mit seinem göttlichen Ich zu dem menschlichen Du, d. h. er schließt sich mit seinem Volk als sein Gott zusammen, wenn er spricht: „Ich bin der Herr dein Gott. Wer diese Selbstoffenbarung Jahve's der mosaischen Zeit zuertheilt, und ein Widerspruch

hiergegen ist mir nicht bekannt, der gesteht sonach die Bundesschließung derselben Zeit zu. Denn die Bürgschaft für den Gottesbund ist in den Worten „dein Gott“ geborgen.

Damit vollzieht sich ja die Selbstmittheilung Gottes in der Selbstoffenbarung an sein erwähltes Volk. Der menschlichen Ohnmacht hilft er auf mit seiner Allmacht, der menschlichen Hülfsbedürftigkeit kommt er mit seinem Gnadenreichthum entgegen, der menschlichen Sündhaftigkeit aber will er steuern, indem er seinen heiligen Gotteswillen vor Augen stellt. Denn der Gehorsam gegen denselben sichert die beseligende Gottesgemeinschaft, die der Herr seinem Volk mit diesem „Ich bin dein Gott“ zuerkennt und zuertheilt.

Sein Wort aber macht Gott zuerst an Moses zur Wahrheit, indem und sobald er mit ihm redet und auf dem Berge sich ihm offenbart; er erfüllt es am Volke, an dem Tage der Kundgebung dieses Gesetzes. Redet er doch selbst dabei zum Volke mit Donner und Blitz aus dem Dunkel der Wolke, in welche der Berg Gottes sich hüllte, sobald die Herrlichkeit des Herrn darauf erscheint, die ja ein Menschenauge nicht ertragen kann.

Das Volk aber bringt sich selbst um diesen höchsten und herrlichsten Bundessegen, der in der Gottesgemeinschaft besteht, sobald es an seinem ersten Gebot vorübergeht: Du sollst keine anderen Elohim haben vor meinem Angesicht, d. h. mein Antlitz, das dir zugewendet ist, soll dich nicht vor anderen Göttern anbetend schauen.

Dies erste Gebot verkündigt dem Volke Israel den Monotheismus. Der Verfasser von Deut. 6, 4 hat dies bestimmter fassen zu müssen geglaubt. Je länger des Volkes Aufenthalt in Aegypten gewährt hatte, in dem Lande der krassesten Vielgötterei, um so tiefer und weiter ist die Kluft, durch die Gott mit diesem ersten Gebot sein Volk von den heidnischen Völkern trennt. Dieses erste Gebot ist der unwiderlegliche Beweis für die Erwählung Israels, dem er das Recht der Erstgeburt unter den Völkern zuspricht, Ex. 4, 22. Ob sich Gott der gesammten Menschheit auch bereits von Anfang an durch die Schöpfung, dem Adambunde nach, wie durch die jährliche Erneuerung der fruchttragenden Erde, dem Noahbunde gemäß, (Gen. 8, 22) offenbart hat, ob auch Kain durch das eigene Gewissen vom Dasein des einen Gottes ein gewaltiges Zeugniß erhalten hat (Gen. 4, 10), hier ist es ein Neues. Nicht in der Natur, nicht im Menschenherzen, durch das Wort, sonach im Geiste hat sich der unsichtbare Gott den Menschen nicht nur zu erkennen gegeben, sondern durch das Wort sich ihnen geistig auch mitgetheilt zur geistigen Gemeinschaft. Damit fügt Gott den leiblichen Gaben der Natur und der Gabe der Erkenntniß des Guten und Bösen im Gewissen die geistigen höchsten Güter hinzu, das selige Zusammenleben mit Gott im Geiste.

Den Besitz solcher geistigen Segnungen sichert die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit. Damit hat Jesus der Samariterin die rechte Art dieser Anbetung in ebenso schlichter als tiefer Weise auf Grund des ersten Gebotes erklärt; denn alle heidnische Vielgötterei ist eine Anbetung Gottes im Fleisch, ein Lügendienst. Geschieht sie doch infolge des krassesten Anthropomorphismus: Die Gottheit wird danach zuerst den Menschen gleich gedacht, und danach den Menschen und

sogar den Thieren gleich gebildet. Die menschlichen niederen Leidenschaften dichten sie ihren Göttern mit der Thiergestalt an, um nun ihre Gunst mit den irdischen Gaben ihrer Opfer zu erkaufen, ihren Zorn dagegen von sich abzuwenden. Diese Kulte kennen zwar eine gewisse Moral. Sie reicht aber nie weiter als die Macht des Gewissens reicht, das Gott ihnen ins Herz gab (Röm. 2, 14. 15). Ist das Gewissen ertödtet, so arten sie in die furchtbarste Fleischeslust des Astartedienstes aus, oder in die aus der Verzweiflung geborne Selbsthingabe im Menschenopfer des Molochkultus. Mit Recht wird es hierbei vom Gesetzgeber für gleich sündig erklärt (Ex. 20, 4[b]), ob der Götzendienst „das was im Himmel, auf Erden oder unter der Erde ist" zum Gegenstand der Anbetung macht. Der zuerst erwähnte Sternendienst ist seinem inneren Wesen nach genau so wie die Vergötterung der irdischen Materie durch den Materialismus heidnische Naturvergötterung, das aber, was unter dem Wasser und unter der Erde ist, umfaßt das Gebiet des heidnischen Aberglaubens, der mit Hülfe der Geisterwelt, unter Abkehrung des Herzens von Gottes heiligem Geiste das dunkle Jenseits erforschen und auf gottwidrigem Wege dem künftigen Ziele entgegengehen will, das doch gerade der Aberglaube verrückt und nur der Glaube erreicht. So muß die Uebertretung des ersten Gebotes aus der Geistes- und Heilsgemeinschaft des Gottesbundes den Sünder stoßen, die Naturvergötterung und mit ihr der eigene Fleischeskultus kettet den Menschen an den Lügenbund der Sünde und den Sündendienst. Denn das ist das Nachtbild zu der Lichtseite, zu dem Anbeten Gottes im Geist und in der Wahrheit. Christus schildert es gleichfalls am klarsten Joh. 8, 44 ff.

So bildet das erste Gebot zweifellos den Grundstein der Theokratie. Gott muß dein Herr sein, sonst bist du der Sünde Knecht. Deshalb ist nun auch dem ersten Gebot sogleich die Androhung der Strafe für den Ungehorsam und die Verheißung des göttlichen Segens für den Frommen angefügt, und beides aus dem Wesen des El Kana mit Recht hergeleitet; denn der Herr in seinem Reiche ist der höchste Richter. Sein Eifer hütet den Besitzstand seines Reiches mit den schneidigen Waffen seiner Gerechtigkeit, die alles Unrecht mit strafender Hand von seinem Reiche ausschließt bis ins dritte und vierte Glied, und alle Segensfülle auf die Bürger seines Reiches mit seiner Segenshand schüttet bis ins tausendste Glied. Damit vollzieht Gott die Gründung ebenso wie die Erhaltung seines Reiches. Die Gerechtigkeit Gottes schützt des Reiches Grenzen, ich möchte sagen in gerechter Nothwehr; denn das Strafen Gottes ist nur der Nothbehelf in Gottes Hand wider die Verstockten, bei denen kein anderes Mittel hilft zur Besserung, seine überschwängliche Liebe dagegen, die bis ins tausendste Glied zu segnen weiß, weitert des Reiches Grenzen. Nur auf den einen Zusatz von später Hand „und meine Mizvoth halten" sei hingewiesen. Wol aber können wir nicht vorübergehen an dem Verbote des Hasses gegen Gott, aus dem ja allein die Abgötterei entspringt. Denn nur die Liebe eint uns mit Gott; sie ist denn auch des Gesetzes Erfüllung (Röm. 13, 10). Das Gebot, die Götzen anzubeten und ihnen zu dienen, schließt natürlich gleichzeitig das Gebot ein, Gott anzubeten und ihm allein zu dienen, und zwar in und aus Liebe. Das ist die doppelte Pflicht aller Unterthanen seines Reiches. Das erhebt den Dekalog zum Reichsgrundgesetz. An di

Erfüllung desselben ist sonach einzig und allein die Mitgliedschaft des Reiches gebunden. Damit ist aber auch schon das zweite und dritte Gebot an das erste angeknüpft.

Dieses Anbeten Gottes in der Wahrheit vollzieht sich im Sinne des zweiten Gebotes dadurch, daß du den Namen Jahve's, deines Gottes, nicht aussprichst „zur Unwahrheit“, wie de Wette übersetzt, oder „zur Lüge“, sonach unnütz, weil ohne segensreiche Folge. So fordert selbstredend die Anbetung Gottes das Gebet zu Gott. Im strikten Gegensatz zu dem Götzendienst, dieser Anbetung der Materie, wo immer sie sich findet, im Fleisch, ist ja das Gebet die Anbetung Gottes im Geiste. Im Worte hat Gott seinen heiligen Herrscherwillen den Menschen kundgethan, im Worte sollen seine Unterthanen ihr Wollen und ihr Wünschen Gott offenbaren. Seinen Namen hat er ihnen mit dem kurzen „Ich bin der Herr dein Gott“ genannt; nun sollen sie ihn bei diesem Namen rufen, so oft sie seiner bedürfen, in allen ihren Nöthen und Anliegen. Schließt das „dein Gott“ die Selbstmittheilung Gottes in der Selbstoffenbarung ein, so bewirkt das Anrufen seines heiligen Namens die Selbstmittheilung des Menschen an Gott. Das aber sichert die Mittheilung des göttlichen Segens, der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit mittels der Gebetserhörung an den Beter.

So erweist sich das Gebet nicht als eine schwer zu erfüllende Pflicht, sondern als das herrlichste Bürgerrecht aller Unterthanen im Gottesreiche. Natürlich muß es ein Anrufen in Wahrheit sein, nicht ein Scheingebet mit den Lippen, sondern ein Gespräch des Herzens mit Gott (Ps. 19. 15), nicht an die todten Lügengötter, sondern an den lebendigen und wahrhaftigen Gott mußt du es richten.

Bezeichnenderweise fordert der Gesetzgeber das Erheben des göttlichen Namens von der Erde zum Himmel, sodaß du gleichsam diesen Namen mit der erhobenen Gebetshand Gott wirklich beilegst. Soll dies in Wahrheit geschehen, so mußt du eben im Geiste dich zu Gott emporheben. Dabei ist es gewiß nicht ganz gleichgültig, daß dasselbe Wort נשא auch von der Schuld des Volkes gebraucht wird, welche der Priester „tragen“ soll (Num. 14, 34 u. a. m.), doch wol im Sinne der Fürbitte für den Sünder. So weist Gott dem Sünder den Weg des Gebetes, um die Gnade Gottes zu erlangen, als den Weg der geistigen, inneren Rückkehr zu Gott. Wenn aber dies Gebet erst dem Moses und durch ihn dem Volke zugerufen wird, so mußte es auch für Moses in erster Linie bindend sein.

Jedenfalls sehen wir, welch fundamentale Art diesen kurzen Geboten anhaftet. Das ist ja die Art des Gotteswortes, daß jedes ein Samenkorn ist, aus dem die fruchttragenden Halme emporwachsen. Damit weist aber auch schon das zweite Gebot auf das dritte hin. Nachdem der Gesetzgeber den falschen Gebrauch des göttlichen Namens mit Strafen bedroht hat, um nochmals auf die vorbesprochene Herrschergewalt Gottes hinzuweisen, eine Strafdrohung, die gewiß in erster Linie den Dienern am Worte gilt, falls sie durch falsche Lehre die Amtsgewalt im Reiche Gottes zur Irreleitung der Reichsbürger mißbrauchen, gebietet Jahve den Ruhetag mit dem dritten Gebot Zur Anbetung Gottes im Geist und in der Liebe bestimmt damit Jahve den Ruhetag, an dem der Mensch vom Sechstagewerk ruhen soll; „denn er ist der Ruhetag Jahve's, deines Gottes“. Dies ist die

Motivirung des dritten Gebotes. Die Erweiterung derselben gehört der Hand des Deuteronomiums an, die sich bemühte, dasselbe recht nachdrücklich einzuschärfen, um die Wohlthat der Ruhe auch dem Knecht und der Magd, wie dem „Fremdling im Thore“, ja selbst den bei der Ackerarbeit der Wochentage mitthätigen Hausthieren zugute kommen zu lassen. Die zweite Motivirung der Heiligung des Sabbats mit dem Hinweis auf Gen. 2, 2. 3 läßt sich ohne eingehende Behandlung des Schöpfungsberichtes nicht klar legen. Bekanntlich fehlt sie im Deuteronomium.

Dies Gebot ist eigentlich ein Doppelgebot; denn seine Motivirung enthält das Arbeitsgebot für die sechs Tage, um den Ruhetag als das zu bezeichnen, was er ist und sein soll, nämlich als eine der größten Wohlthaten Gottes, gleich nöthig für den durch das Sechstagewerk ermüdeten Leib wie für die nach Gott verlangende und in Gott ruhende Menschenseele. Auf das hohe Alter, welches gerade dieses Gebot voraussetzt, habe ich gegen Wellhausen schon bei Besprechung seiner Destruktion hinzuweisen gesucht (vgl. S. 160); war doch die siebentheilige Woche neben der Dekade ebenso den Aegyptern wie den alten Babyloniern in vormosaischer Zeit bekannt.

Fordert nun das zweite Gebot, wie wir sahen, die Anbetung Gottes, so normirt das dritte Gebot die geeignetste Zeit dazu, den Tag der Gottesverehrung. Die weltlichen Geschäfte, die Tagesarbeit und die Tagessorgen, ketten mehr oder minder an die Erde. Die leibliche Ruhe ist die äußere Vorbedingung für die innere Sammlung, für die seelische Ruhe; das geistige Mittel, zur letzteren zu gelangen, ist die Anbetung. Bringt der Mensch im Gebet Gott sein unruhiges Herz voll Wünschen und Hoffen, so bringt Gott am Ruhetag das Herz zur Ruhe. Gibt der Mensch Gott anbetend den Namen, der über alle Namen ist, und mit ihm die Ehre, so läßt Gott am Ruhetag den Menschen an seiner Herrlichkeit theilnehmen und seine selige Ruhe vorschmecken. Denn Gott ehrt den Menschen; denn er lohnt seine fleißige irdische Arbeit mit der erquickenden leiblichen und seelischen Ruhe. Denn das ist die Erfahrung, die jeder Mensch macht, den Gott segnet. Zum irdischen Segen gibt Gott stets die geistigen himmlischen Segenspenden hinzu.

Die Aufgabe, am Ruhetag Gott die Ehre zu geben, trägt sonach dem, der sie erfüllt, reichen Lohn ein. So war es beim ersten Gebot. Götzendienst trennt, Gottesdienst eint mit Gott. So war es beim zweiten Gebot. Den Mißbrauch des göttlichen Namens straft Gott, den Beter lohnt die Gebetserhörung von Gott. So ist es beim dritten Gebot. Die Aufgabe, zu ruhen von der Erdenarbeit der Woche, sichert als Gegengabe Gottes den Gottesfrieden im Herzen. Denn der Ruhetag ist der Tag der ungestörten Gottesgemeinschaft. Die Ruhezeit der Erstgeborenen im Paradies soll dem Volke Gottes je am siebenten Tage neu geschenkt werden. Die beglückendste Zeit sollte für das wandernde Israel in dem verheißenen Bundesland Kanaan anbrechen. Denn Gott wollte es hier nach dem unruhigen Nomadenleben während des Wüstenzuges „zur Ruhe bringen“ (vgl. Deut. 25, 29 &c.). Diese Ruhezeiten im Lande preist der Geschichtschreiber als die glücklichsten zur Zeit und während der Eroberung desselben (Richt. 3, 30;

5, 31 2c.). Die Ruhe vor den Feinden Israels macht die Regierung Salomo's, dessen Name an diese Ruhe gemahnt, zur glücklichsten (vgl. 1 Kön. 5, 18). Jesaja aber schildert die messianische Zeit und ihre höchste Glückseligkeit, indem er den Friedefürsten in ihr herrschen läßt. So soll denn auch der Gottesbund ein ewiger Friedensbund und der Ruhetag das Bundeszeichen werden (vgl. Ex. 31, 17 2c.). Umgekehrt bringt der Ungehorsam gegen Gott das Volk um diese Ruhe im Lande, wie das Volk erfährt, als es sich gegen Gottes Befehl weigert, nach Kanaan hinaufzugehen; denn sterben muß es auf dem Wanderweg der Wüste; nur der gehorsame Kaleb sieht das Ruheland und nimmt es ein (vgl. Num. 14, 23. 24. 34). Ebenso raubt der Ungehorsam gegen Gott den Seelenfrieden, wie Kain zeigt, der unstet und flüchtig wandern muß, bis Gott dem Reuigen in „Hanoch" den „Ruheort" nach seiner Barmherzigkeit gibt (Gen. 4).

Nun behauptet Wellhausen, das alte Sabbatgebot fordere nur die leibliche Ruhe; erst während des Exils habe der Sabbat seine spätere kultische Bedeutung gefunden. Die innige innere Verbindung mit dem zweiten Gebot steht dem entgegen, selbst wenn man die Forderung „ihn zu heiligen", als späteren Zusatz wollte gelten lassen, was ganz unstatthaft ist.

Fordert das zweite Gebot die Andacht, die an Gott denkt und die Gedanken zu Gott erhebt, um im Geiste mit Gott zu reden, so fordert nun das dritte Gebot „gedenke des Sabbats, daß du ihn heiligst". In Gedanken des Herzens sollen wir den Tag der Gottesverehrung festhalten, um seine Feier nicht in gedankenloser Weise zu vergessen. Nicht das Gebot von außen her, der Antrieb des Herzens von innen heraus soll zur Feier dieses Tages steten Anlaß geben. Dem inneren Antrieb entspricht nun auch die Heiligung dieses Ruhetages als eine innere, geistige Feier. Das Wort heiligen steht hier, und das ist nicht unwichtig, in seiner ursprünglichen Bedeutung, Gott weihen, von der Welt trennen; sonach ist die Sabbatsfeier abermals dem zweiten Gebot analog gedacht. Im Gebet heiligst du Gottes Namen; denn du gibst ihm Gott zu eigen, und mit ihm dich selbst; denn du bist bei Gott, indem du andächtig mit Gott redest. So fordert nun das dritte Gebot, diesen Tag Gott zu eigen zu geben; die Weltgeschäfte sollst du davon fern halten; er soll Gott und seinem Dienste ganz gehören. Schon das Verbot, keine Arbeit an diesem Tag zu thun, fordert zur leiblichen Ruhe die geistige Feier, zu welcher, wie gesagt, die erstere die unerläßliche äußere Vorbedingung ist. Man fragt unwillkürlich nach der Gabe, die der Mensch Gott an diesem Tage darbringt. An sich handelt es sich nur darum, daß man Gott diesen Tag opfert, die geistige Bedeutung des Heiligen fordert aber daneben die Hingabe an Gott. Aber auch das Opfer von irdischen Gaben ist wenigstens nicht ausgeschlossen. Hat das Sechstagewerk dir den Erdensegen gesichert, so fordert das geistige Dankopfer dieses Tages den äußeren Ausdruck desselben durch die Opfergabe auf dem Altar Gottes. Doch ist dieser Sabbatforderung das dritte Gebot nicht entgegen, so ist sie doch andererseits aus dem Gebote selbst nicht herzuleiten. Das ist von Wichtigkeit für das Alter dieses Gebotes. Ich folgere daraus, daß bei der Kundgebung dieses Gesetzes weder ein Gebot über das Opfer am Sabbat, noch überhaupt ein kultisches Ceremonialgebot über die Sabbatfeier bestanden

haben kann. Ebenso konnten wir auf Grund des zweiten Gebotes nur konstatiren, daß der Dienst am Wort wol vorgesehen, aber nicht damit geboten, sonach später eingesetzt ist. Er hat sich vielmehr mit innerer Nothwendigkeit aus dieser Wurzel des zweiten Gebotes entwickelt Nimmt man an, dies Gebot wäre zur Zeit der deuteronomischen Gesetzgebung erst als eine kultische Neuerung gegeben worden, wie Wellhausen dies anzunehmen scheint, ohne beim Volke Zustimmung zu finden, das sich mit den drei Jahresfesten (Ex. 23, 17) bis zum Exil oder doch bis zur vorprophetischen Zeit, welch' letztere Wellhausen ja erst mit Hosea beginnt, begnügt hätte, so behaupte ich, der Tempel zu Jerusalem würde unter Salomo undenkbar gewesen sein. Ein solches Heiligthum baut man mit solcher Pracht nicht zur Feier von drei Tagen im Jahre. Noch weniger wäre das große Wasserbecken, das „eherne Meer" im Tempel denkbar ohne die Existenz von Opfern am Sabbat überhaupt, ohne einen reich ausgestatteten Opferkultus. Ein Sabbatgebot, das an ein Sabbatopfer nicht denkt, das noch nicht einmal ein ständiges Priesterthum vor Augen hat, muß älter sein als das ständige Priesterthum, älter als das Opfergebot. Natürlich schließt es andererseits den Opferbrauch nicht aus.

Vom dritten Gebot aber können wir nicht scheiden, ohne noch der Gegengabe Gottes mit einem Worte gedacht zu haben. Die Motivirung dieses Gebotes, die ja wie bei den vorangehenden dazu dient, das Volk zum freudigen Gehorsam zu locken, weist darauf hin: Der siebente ist Ruhetag deines Gottes V. 10ᵃ. Dies Wort glaubte eine spätere Hand den Nachkommen in 20, 11 mit dem Hinweis auf Gen. 2, 2 erklären zu sollen. Die Erklärung aber liegt viel näher und tiefer in der Bedeutung des Dekalogs selbst. Die Parallele hierzu, die zum richtigen Verständniß führt, ist oben schon angedeutet mit der Erinnerung an die Paradiesesruhe. Offenbar bestand die Seligkeit der Erstgeborenen nicht blos in dem sorg- und mühelosen Leben, im fröhlichen Genuß der Gottesgaben, welche die Erde ohne Arbeit ihren Bewohnern gab, sondern mehr noch in der seelischen Glückseligkeit, die ihnen aus dem gemeinschaftlichen Zusammenleben mit Jahve-Elohim erwuchs. Wellhausen hat mit Recht darauf hingewiesen, daß wir uns Gott im Paradiese wohnend zu denken haben. So soll und will Jahve-Elohim am Sabbat mit seinem Volke zusammen ruhen, um sie theilgewinnen zu lassen an dieser heiligen, beseligenden Gottesruhe. Das ist Gottes Gegengabe, womit er den Gehorsam der Seinen überschwänglich lohnt. So bilden diese drei ersten Gebote nicht nur das Fundament der Theokratie, sie zeigen uns das Gottesreich auch schon in seinen Grenzen. Alles heidnische, ungöttliche Wesen schließen sie ja davon aus, und damit setzen sie die göttliche Erwählung Israels zum Volke des Eigenthums, zum Bundesvolk für das Gottesreich voraus. So charakterisiren sie in der herrlichsten Weise das Wesen des Gottesstaates. Es besteht im Wechselverkehr mit dem Gottesvolk, der aber wieder bedingt ist durch den gottgewollten und gottgeordneten Verkehr der Menschen mit Gott, auf dem Wege der Gottesverehrung am Tage Gottes. Sie deuten aber auch hin auf die Segensfülle des Gottesstaates. Denn wenig fordert Gott, unendlich viel gibt Gott denen, die seiner Forderung gehorsam willfahren. Endlich enthalten diese drei Gebote die fruchtbringenden Kerne zur

späteren Ausgestaltung der theokratischen Einrichtungen. Diese Gegenwart des unsichtbaren Herrn des Himmels auf Erden unter seinem Volke mußte ja dazu führen, daß an die Spitze seines Volkes der sichtbare Stellvertreter Gottes in dem Herrscheramte trat. Ja man darf sagen, von der Art, wie sich diese Stellvertretung Gottes auf Erden in der Geschichte Israels ausgestaltet hat, haben die Hauptperioden dieser Geschichte ihr charakteristisches Gepräge erhalten. Man denke an die beiden Hauptämter, an das prophetische Amt am Wort, das sich aus dem zweiten Gebot, und an das priesterliche Opferamt, das sich aus dem dritten Gebot entwickelte, während dem ersten Gebot entsprechend an die Spitze der Theokratie und damit über diese beiden Aemter anfangs der Richter, dann aber der König trat. Mit einem Worte: Diese drei Gebote, sagen wir der Dekalog, trägt an jedem Worte das Geistessiegel der göttlichen Offenbarung.

Regeln die drei ersten Gebote das Verhalten des Volkes zu Gott, von dem das Verhalten Gottes gegen sein Volk bedingt wird, so schreiben die sieben Worte der zweiten Tafel die wechselseitigen Pflichten den Reichsgenossen vor. Die gegenseitige Liebe ist dabei Voraussetzung. Der gegenseitige Haß darf als Quelle des Ungehorsams, die gegenseitige Liebe als die seelische Triebkraft zum Gehorsam gegen diese Gebote gelten, ebenso wie die Liebe zu Gott nach 20, 5 die Mitgliedschaft im Gottesstaat bedingt und der Haß Gottes davon ausschließt.

Die Aelternliebe gibt und erhält den Kindern das Leben; die Kindesliebe, die deshalb das vierte Gebot gegen die Stellvertreter Gottes im Vaterhause fordert, erhält den Kindern langes, glückliches Leben im Bundeslande, das Jahve dem Bundesvolk unter der Bedingung des Gehorsams gegen dieses Bundesgesetz zu geben verheißt. An sich ist hierbei zu beachten, daß die Adama 20, 12 nicht unbedingt von Kanaan, sondern überhaupt von dem fruchtbringenden Lande, im Unterschied von der fruchtlosen Wüste zu verstehen ist. Mittelbar wird damit natürlich an das Land, das von Milch und Honig fließt, erinnert. Dabei kann das Participium נֹתֵן ebenso gut von der Gegenwart wie von dem künftigen Geben des Landes verstanden werden. Im Deuteronomium wird die Verheißung des Segens gesteigert durch den Zusatz „damit es dir gut gehe“. So geringfügig diese Zusätze erscheinen, so klar beweisen sie die Posteriorität des deuteronomischen Dekalogs vor dem sinaitischen im Exodus. Uebrigens erstreckt Deut. 6, 2 diese Verheißung des vierten Gebotes auf alle zehn Gebote.

Wurde jedem der drei ersten Gebote ein kurzes Motiv beigegeben, das unter dem Hinweis auf den göttlichen Lohn des Gehorsams zum Halten der Gebote anspornen soll, so ist hier das Motiv nur dem ersten der sieben Worte beigefügt, offenbar in der Absicht, um anzudeuten, wie Gott den Gehorsam gegen dieses Gebot lohnt, so legt Gott den gleichen Segen auf den Gehorsam gegen die übrigen Gebote. Sonach hat der Deuteronomiker mit dem eben besprochenen Zusatz „damit es dir gut gehe“, den Dekalog ganz richtig interpretirt und somit selbst die Priorität des mosaischen Dekalogs bezeugt. Irdischen, leiblichen Segen aber verheißt Gott denen, die ihren irdischen Verpflichtungen gegen die Mitmenschen auf Erden nachkommen. Dabei korrespondirt das vierte mit dem sechsten, das fünfte mit dem siebenten Gebot. Denn fordert das vierte Gebot die Kindesliebe, so das

sechste die Gattenliebe. Wie aber die Aeltern Gottes Stellvertreter im Hause sind, so soll ihr Liebesbund auch das Abbild von dem Gottesbund sein, das Haus selbst aber mit seinem Regiment und seiner Ordnung und Zucht den Gottesstaat sozusagen im Kleinen, innerhalb der Familie widerspiegeln. Welch eine hohe Aufgabe erwächst hiernach dem Hause auf Grund des vierten und sechsten Gebotes. Ist das vierte und sechste Gebot auf die Liebe der Allernächsten gegründet, so warnt das fünfte und siebente Gebot vor dem Haß gegen den Nächsten. Denn der Haß steht dem Nächsten nach dem Leben im Leib, das die Liebe ihm gegeben hat und erhält, ebenso wie der Dieb in seiner gehässigen Feindschaft gegen die Besitzenden ihnen die Güter der Erde raubt, die zum Lebensunterhalt und zur Führung eines angenehmen Lebens dienen. Sichern die erstgenannten Gebote durch die Liebe das Lebensglück auf Erden, so zerstört der Ungehorsam gegen die letztgenannten Gebote dasselbe durch den Haß. So sichert also Menschenliebe durch die gehorsame Erfüllung der Pflichten gegen den Nächsten den Segen im Erdenleben, den der Haß gegen den Nächsten dem Ungehorsamen mit dem Erdenleben zugleich vernichtet. So gewinnt die Liebe zu Gott die geistigen und himmlischen Segensgüter von Gott. Beglückt sonach die menschliche Gemeinschaft, sobald die gegenseitige Liebe der Menschen ihr Band ist, so beseligt noch vielmehr die Gemeinschaft mit Gott, sofern sie auf der gegenseitigen Liebe Gottes und der Menschen beruht. Ebenso korrespondiren das achte und neunte Gebot zusammen. Die Zungensünde gegen den Nächsten ist ebenso verpönt wie die böse Gesinnung des Herzens gegen ihn. Beides widerspricht der Nächstenliebe, entspringt vielmehr dem Haß gegen den Nächsten. Die Steigerung in diesen Verboten der sündigen That, des sündigen Wortes und der sündigen Gedanken des Herzens gehen dabei durchaus der Steigerung in den ersten drei Geboten parallel. Denn hier wird ja auch zuerst neben die Thatsünde des Götzendienstes die Thatsache des Gottesdienstes, neben der Wortsünde, die den Mißbrauch des heiligen Gottesnamens verbietet, die Forderung des Gebetes oder des gottgeordneten Dienstes am Wort, und neben die Entheiligung des Gottestages durch Unachtsamkeit und gedankenlose Gleichgültigkeit gegen Gott das Gedenken an den Gottestag und als Segen davon die Herzensruhe in Gott gestellt. Das ist dieselbe Steigerung von der That zum Wort und fort zum Gedenken des Herzens. Daß die letztere Forderung die schwerste, der Segen des Gehorsames gegen dies Gebot aber der herrlichste ist, weiß jeder aus eigener Erfahrung.

Man sieht auch hieraus, daß der Gesetzgeber die Beziehungen der Menschen, d. h. des Gottesvolkes, unter sich ganz analog dem Verhältniß desselben zu Gott selbst zu gestalten sucht. Auch hieraus erweist sich der Dekalog als der Grundriß der Theokratie.

Vergleicht man nun das vierte und sechste Gebot einer-, und das fünfte und siebente Gebot andererseits mit den letzten Geboten der zweiten Tafel, so entsprechen auch diese einander vollkommen. Das Vaterhaus soll so heilig gehalten werden durch die Liebe, wie das Haus des Nächsten. Damit wird der oberflächliche Einwand gegen das Alter des Dekalogs, näher gegen seine Abfassung vor der Zeit der Ansässigkeit in Kanaan ein für allemal zunichte. Denn an ein

Haus im buchstäblichen Sinne hat man hier nicht zu denken, sondern an die Familie des Nächsten, sowie an seinen Besitz an Knechten und Mägden wie an Ochs und Esel. Beides zusammen umfaßt der Begriff des „Hauses". Die Thatsache aber, daß nach diesem Gebote der irdische Besitz nur im Heerdenreichthum bez. in den Hausklaven besteht und nur ein solcher vorausgesetzt wird, spricht, wenn irgendetwas, für das hohe Alter des Dekalogs. Die kleinen Zusätze im deuteronomischen Bericht zu diesem Gebote müssen von der Richtigkeit des Gesagten überzeugen. Zum Besitz des Nächsten rechnet der Deuteronomiker, sofern er seiner Zeit ganz richtig Rechnung trägt, „das Feld" „und alles was sein ist". Denn damals bestand der Besitz des Nächsten nicht blos im Heerdenreichthum, sondern im Feld und sonstiger Habe. Wenn das neunte und zehnte Gebot getheilt erscheint, so entspricht dies inhaltlich zunächst den vier ersten Doppelgeboten der zweiten Tafel. Die Forderung, du „sollst nicht begehren" deines Nächsten Haus, deines Nächsten Weib ist dem vierten und sechsten Gebot analog, die Forderung, du sollst nicht begehren des Nächsten Besitz an Gesinde und Vieh entspricht dem fünften und siebenten als Steigerung derselben.

Nicht minder ist diese Theilung des neunten und zehnten Gebotes als Schlußwort auf der zweiten Tafel dem letzten Gebot der ersten Tafel angepaßt. Handelt es sich hier wie dort um die Gedanken des Herzens, so verbietet das Doppelgebot neun und zehn am Schluß des Dekalogs die bösen Gedanken gegen den Hausherrn, Gottes Stellvertreter in der Familie, und gegen seinen Besitz, der ihn seelisch beglückt, wie das Weib, und leiblich erfreut wie das Erdengut. Das dritte Doppelgebot gebietet fromme Gedanken gegen den himmlischen Herrn des Gottesstaates, der durch die Werktagsarbeit uns leiblich, durch die Sabbatsruhe seelisch segnet und beglückt.

So bleibt noch übrig, auf eine charakteristische Eigenthümlichkeit des achten Gebotes hinzuweisen. Dasselbe verbietet, dem Nächsten als „Zeuge der Lüge" Antwort zu geben oder Rede zu stehen. Damit steht zwischen dem Vaterhaus und dem Haus des Nächsten der Stuhl des irdischen Richters, vor welchem der Kläger und Beklagte, der Nächste aber als Zeuge steht. Sonach ist in diesem Gebote zweifelsohne die Wurzel zum Richteramt enthalten. Uebt Gott seine Herrschaft als himmlischer Richter durch seinen Wahrspruch, nämlich durch den in diesen Geboten des Dekalogs geoffenbarten heiligen Gotteswillen, so übt der Stellvertreter Gottes auf Erden an seiner Statt die Herrschaft unter dem Volke Gottes durch den Wahrspruch, den er als Richter auf Grund dieser Gebote fällt. Die Thatsächlichkeit dieser Beobachtung bestätigen die Mischpatim (Ex. 23, 1—3) vollkommen. Fordert der wahrhaftige himmlische Richter von den Unterthanen in seinem Reich die Anbetung in der Wahrheit und mit ihr die demüthige Unterwerfung unter den göttlichen Wahrspruch, so ist die Bedingung für ein richtiges Urtheil des dem Irrthum unterworfenen irdischen Richters das wahrhaftige Zeugniß einestheils und die Begründung seines Rechtsspruches auf den Willen Gottes andererseits. Denn der letztere offenbart die unbedingte Wahrheit. Dadurch allein kann die Gerechtigkeit, die nach dem Wort des Psalmisten ein Volk erhöht, zur Säule der Ordnung im Gottesstaate werden. Man sieht, im Dekalog

wurzeln die drei wichtigsten Aemter des Gottesstaates, das prophetische Amt am Wort, das priesterliche Opferamt und das mehr weltliche Richteramt. Diese drei Aemter haben sich denn auch im israelitischen Staate frühzeitig herausgebildet. Sie bedingten aber den inneren Ausbau der Theokratie.

So blieb nun auch der Dekalog das Fundament, auf welchem sich die ganze folgende Gesetzgebung aufbaute. Dies tritt uns namentlich in der prophetischen Gesetzgebung entgegen. Bevor wir nämlich die Abfassungszeit des Dekalogs näher bestimmen können, muß der Fortbau auf diesem Grunde besprochen werden. Dies führt uns zu dem sinaitischen Bundesbuch.

II. Das sinaitische Bundesbuch oder die Mischpatim (Ex. 21–23).

„Diese Rechtssprüche" Ex. 21, 1 werden schon durch ihren Namen von den „Worten Jahve's" unterschieden. Ebenso macht das Volk selbst diesen Unterschied. Nach Ex. 20, 16 soll nicht mehr Gott selbst, sondern nur noch Moses mit ihnen reden, damit sie nicht sterben beim Anblick Gottes. Damit wird der Dekalog als die unmittelbare Gottesoffenbarung von den Worten des Moses unterschieden, die er dem Volk mit diesen Mischpatim vor Augen stellt (21, 1). Bedeutsamerweise bleibt nun das Volk von fern stehen, und Moses geht in das Dunkel, woselbst sich Haelohim, der eine, alleinige Gott Israels befindet. Unter diesem Dunkel aber haben wir den Raum hinter dem Vorhang der Stiftshütte zu verstehen, in welchem die Lade sich befand, an der das Mischpat oder der Bescheid ertheilt wurde; denn darüber lagerte die Wolke bei Tage, die Gottes Allgegenwart dem wandernden Volke verkündete, seinen heiligen Anblick aber ihm fortan entzog (Ex. 19, 18; Deut. 4, 11 2c.). Später war das Dunkel der Raum des Allerheiligsten, in welchem hinter dem Vorhang die Bundeslade ruhte. Als Einleitung zu den folgenden Mischpatim dürfen wir das Verbot der Götzenbilder, mit dem doppelten Gebot des Altars aus Erde oder aus unbehauenen Steinen ohne Stufen betrachten, wie solche die heidnischen Altäre an den großen Kultusstätten hatten. Hier haben wir eines der ältesten Zeugnisse dafür, daß auf Grund der Worte, die „vom Himmel" durch Moses gesprochen waren (20, 19), im Anschluß an das dritte Gebot die älteste kultische Form, der Altar und mit ihm das Opfer in der ursprünglichsten Gestalt erstand. Dieser Altar aber soll an jedem Ort erbaut werden, an welchem Gott das Gedächtniß seines Namens stiften will. Dieser Zusatz trennt dieses Gebot zeitlich von dem 12. Kapitel des Deuteronomiums, dem ersten des Urdeuteronomiums nach Wellhausen's eigenem Urtheil. Danach ist der einzig legitime Ort, den der Herr, um seines Namens Gedächtniß zu stiften, erwählt hat, der Tempel zu Jerusalem. Im strikten Gegensatz zu dieser späteren Kulturstufe wird mit diesem Gebote der später so verpönte Höhendienst legalisirt. Diesen Altären von Stein an jedem Ort, je nach Bedarf errichtet, begegnen wir noch in dem Eben-Ezer Samuel's (1 Sam. 7, 12), sowie in dem Opferstein Saul's auf dem Schlachtfeld nach dem errungenen Sieg über die Philister (1 Sam. 14, 33. 35).

Das erste Mischpat regelt und mildert zugleich die Leibeigenschaft der hebräischen Knechte. Wir sehen, daß Knecht und Magd neben Ochse und Esel

einfach dem Besitz des Israeliten auf Grund des zehnten Gebotes zugerechnet wurden. Nun aber soll der hebräische Knecht, im Gegensatz zum Fremdling, der Familie nach langjähriger, treuer Dienstzeit zugewiesen werden, d. h. er soll im siebenten Jahre seiner Dienstzeit ein freier Mann werden. Will er aus Liebe zu seinem Herrn in seiner Hörigkeit für immer bleiben, so geschieht dies durch einen altheiligen Brauch vor Gott, damit daß sein Ohr zum Zeichen der dauernden Zugehörigkeit zum „Hause“ des Herrn an des Hauses Thür mit einem Pfriemen gebohrt wird. Ebenso wird das Verhältniß der vom Knecht im Hause seines Herrn geborenen Kinder in ihrer Zugehörigkeit zum „Hause“ oder der Familie geregelt. Die freie Macht des Herrn über das weibliche Personal, wie sie die Genesis in der Patriarchenzeit an Hagar und den Mägden der Lea und Rahel (Gen. 16, 2; 30, 3. 9) schildert, wird hierdurch legalisirt, und nur durch das Verbot (V. 8) beschränkt, die Magd an ein fremdes Volk zu verkaufen. Aus V. 9 aber, wonach die im Hause geborene Magd das Tochterrecht erlangt, sobald der Herr sie dem Sohn bestimmt, erhellt, daß die im Hause geborenen und aus Liebe im Hause verbleibenden Leibeigenen in die Familie im Sinne des auf sie ausgedehnten vierten Gebotes eingegliedert werden. Im Gegensatz hierzu kann der hebräische Knecht oder Magd das Dienstverhältniß im siebenten Jahre lösen, und soll ihnen alsdann der verdiente Lohn vom Herrn gewährt werden. Damit ist die Leibeigenschaft, wenn ich dies Wort gebrauchen darf, für die Hebräer aufgehoben, wenigstens hat sie ihre Härte abgestreift. Daß sie aber thatsächlich bestanden hat, ergibt sich aus dem oben bereits citirten V. 21^{b}, worin das Dienstgesinde das Geld des Herrn genannt, also, wie oben gezeigt wurde, dem Besitz des Hausherrn zugerechnet wird. Zum Verständniß des Ganzen muß man das Recht der Erstgeburt dabei vor Augen haben, welches den Erstgeborenen des Hauses zum Haupt mit der unumschränkten väterlichen Gewalt über alle Hausgenossen erhob.

Das zweite Mischpat (21, 12 ff.) mildert das fünfte Gebot. Denn es unterscheidet den beabsichtigten Mord von dem nicht beabsichtigten Todtschlag (V. 13) und schützt den Todtschläger vor dem Bluträcher durch das Asylrecht, das er an einem hierzu bestimmten Altar (V. 14) findet. Nach 1 Sam. 21, 1 war wol Nob dieser eine Ort, dessen Altar das Asylrecht noch zur Zeit Saul's hatte. Doeg mordete jedoch die Priester der Stadt auf Saul's Befehl, weil einer derselben dem David, der hierher sich geflüchtet, das Asylrecht gewährt hatte (vgl. 1 Sam. 21, 1—8 mit 1 Sam. 22, 19). Bedenkt man nun, daß nach Num. 35, 6 drei, nach Deut. 19, 8 mit Rücksicht auf die inzwischen erfolgte „Erweiterung der Grenzen“ des Landes abermals drei Asylstädte zum Schutz des Todtschlägers, und um der Blutrache zu steuern, auserkoren werden, so ist klar, daß wir es hier mit der ältesten Bestimmung hierüber zu thun haben. Und doch zählt Wellhausen auch Deut. 19, 8 zum Urdeuteronomium, das sonach jünger als dieses Mischpat sein muß.

Nun werden V. 15—22 die Fälle aufgeführt, in denen die Todesstrafe einzutreten hat, und die Fälle, in welchen auf eine anderweitige Strafe zu erkennen ist. Der uralte richterliche Grundsatz, nach welchem die Bestrafung der Vergehung gegen das Gesetz entsprechen soll, ist das jus talionis, das Auge um Auge, Zahn

um Zahn fordert (V. 23—25). Dies schließt das Gesetz der Blutrache ein (Gen. 4, 14; 9, 6). Sonach handelt es sich bei dem allen um Richtersprüche. Die Schiedsrichter in streitigen Fällen werden V. 22 ausdrücklich namhaft gemacht. Die Ausübnng der Blutrache wurde also schon hiermit an den Richterspruch gebunden. Strafte nun Gott bis ins dritte und vierte Glied, so scheint dies ursprünglich auch bei der Blutrache Norm gewesen zu sein. So läßt nach 2 Kön. 14, 5—7 Amazia bei seiner Thronbesteigung die Knechte zwar tödten, die seinen Vater erschlagen haben, aber „die Söhne" der Todtschläger, sonach das zweite Glied, tödtete er nicht. Jedenfalls hob das Gesetz Deut. 24, 16 diesen alten Rechtsgrundsatz mit den nicht mißzuverstehenden Worten auf: „Es sollen die Väter nicht getödtet werden um der Söhne, noch diese um der Väter willen, sondern ein jeglicher soll für seine eigene Sünde getödtet werden". Gleichwol erkennt auch noch das Deuteronomium den alten Rechtsgrundsatz, wenn schon in milderer Form als zu Recht bestehend (Deut. 19, 21) ausdrücklich an. Ich betone dies, um die offenbare Priorität der Mischpatim vor dem Deuteronomium zu erweisen, gleichzeitig aber, um die Ungeheuerlichkeit der Wellhausen'schen Behauptung ins rechte Licht zu stellen, als seien diese Mischpatim ursprünglich Privataufzeichnungen gewesen. Ihre Rechtsgültigkeit für das öffentliche Leben hatten sie ohne Zweifel.

Daß sie aber in schriftlicher Aufzeichnung den Richtern in die Hand müssen gegeben worden sein, scheint mir aus Folgendem hervorzugehen. Bei diesen Mischpatim handelt es sich, wie man bei genauer Prüfung derselben leicht erkennt, in der That um Schiedssprüche, die ihrer Natur nach dann gefällt werden mußten, wenn das bestehende Recht zur Beurtheilung der betreffenden Streitsache nicht ausreichte. Nun wolle man beachten, daß es sich in den zwei erstbesprochenen Mischpatim nicht um die Verletzung eines einzelnen, sondern zweier oder mehrerer Gebote des Dekalogs durch eine und dieselbe sündige That handelt. So kommt im ersten Mischpat das vierte, sechste und zehnte Gebot in Frage. Beim zweiten Mischpat konkurrirt das fünfte Gebot (V. 12) mit dem vierten (V. 15), sofern einer Vater oder Mutter todtschlägt; mit dem siebenten Gebot kollidirt das neunte beim Menschendiebstahl, sofern damit einer seines Nächsten „Haus" schädigte, das zweite und vierte Gebot kommt in Frage bei dem, der nach V. 17 Vater und Mutter verflucht; denn er mißbraucht Gottes Namen und verletzt die Liebe zu den Eltern.

Hieraus sieht man doch wol zweierlei. Erstens hatten diese Richter unbedingt den Dekalog vor Augen, ja sie brauchten ihn als Rechtsnorm bei ihren Urtheilen. Zweitens folgt hieraus, daß die richterlichen Urtheile, die bei Vergehungen zu fällen waren, die gegen zwei oder drei Gebote des Dekalogs zugleich verstießen, gesammelt und aufgezeichnet wurden, um den Richtern für künftige ähnliche Fälle das Urtheil zu erleichtern. Es enthielten diese Mischpatim gesammelte Präcedenzfälle, die neben dem Dekalog dem Richter als Norm bei der Rechtsprechung dienten. Mit Recht aber macht Wellhausen auf die kasuelle Natur dieser Fälle aufmerksam, um aus ihr auf das hohe Alter derselben zu schließen

(vgl. V. 18—22). Nur komme ich bezüglich dieses Alters zu einem ganz anderen Resultat als er.

Das dritte Mischpat (Ex. 21, 26—37) regelt das Hirtenrecht. In milder Anwendung des vorher citirten alten Vergeltungsgesetzes soll dem Knecht, dem der Herr das Auge, und der Magd, der er einen Zahn ausgeschlagen hat, als Sühne dieser Schuld die Freiheit gewährt werden. In dem Folgenden handelt es sich darum, inwieweit der Herr ersatzpflichtig bez. straffällig bei den Verletzungen des Leibes ist, die von seinem Vieh dem Nächsten (den Freien) oder dem Gesinde zugefügt werden, sofern ihm dabei eine nachweisbare Schuld trifft. Ich erinnere an den stößigen Stier, von dem sein Herr weiß, daß er stößig ist. Denn davon hängt es ab, ob eine schwerere Versündigung gegen das fünfte Gebot vorliegt oder nicht. Dabei ist es wieder von Interesse zu beobachten, wie der Viehdiebstahl mit V. 37 hierher bezogen ist, sofern der Dieb das Vieh getödtet hat, sodaß hier das siebente Gebot mit dem fünften zugleich verletzt erscheint. Denn sogar das Tödten des fremden Viehs rubricirt hierunter.

Von nicht minderem Interesse ist das vierte Mischpat (Ex. 22, 1—3), das so ganz ein kasuelles Gepräge hat. Danach sündigt der Dieb gegen das sechste Gebot, das sonach mit dem siebenten zugleich verletzt wird. Hier wird dem geschädigten Ehemann die Blutrache gestattet, ohne daß er Blutschuld auf sich ladet. Nur darf die Sonne zuvor nicht aufgegangen sein; denn dann würde sein Weib offenbar mit dem Diebe unter einer Decke stecken. Die Sünde des Ehebruchs würde alsdann dem Dieb nicht zur Last gelegt werden. Er kommt mit Geld- oder Freiheitsstrafe weg.

Im folgenden fünften Mischpat werden Straffälle behandelt, die in erster Linie gegen das siebente Gebot verstoßen. Ex. 22, 4—14 regelt dabei die Ersatzpflicht, falls das Eigenthum des Nächsten auf eine andere Weise als durch Diebstahl geschädigt wird, und dehnt sonach dieses Gebot auf alle möglichen Eigenthumsvergehen aus. Haben die ersterwähnten Richtersprüche (21, 26—37) lediglich das Hirtenleben im Auge, so erscheint hier der Ackerbau, verbunden mit dem Weiderecht, als Basis der Mischpatim. Die Schwierigkeit für den Richter, dergleichen Eigenthumsvergehen nach Maßgabe des siebenten Gebotes zu entscheiden, bot offenbar den Anlaß zur schriftlichen Aufzeichnung, die nun durch dergleichen Präcedenzfälle ihm den Spruch erleichterte. Dabei kommt am Schluß dieses Mischpat ähnlich wie Ex. 22, 1—3 die Kollision zwischen der Verletzung des siebenten und des sechsten Gebotes in Frage.

Charakteristischerweise wird hier die Jungfrau zum Besitz des väterlichen Hausherrn gezählt, ganz im Sinne der obigen Darlegung vom Begriffe „Haus“ zum neunten Gebot. Sie ist wie sein Gesinde (21, 21), sein Geld; für die Schädigung dieses, seines Eigenthums hat er den Kaufpreis zu fordern, auch wenn diese Schädigung durch Verletzung des sechsten Gebotes erfolgt. Der Beschädiger muß sie sich zum Weibe kaufen oder den bestimmten Kaufpreis zahlen. Die Urwüchsigkeit dieses Mischpat spricht ohne Zweifel für das hohe Alter seiner Entstehung.

Das sechste Mischpat behandelt die Kollision des achten mit dem zweiten Gebot und belegt mit der Todesstrafe die Zauberin. Dieses Gesetz datirt nachweisbar aus der Zeit Saul's und Samuel's. Die Zauberin zu Endor, die Saul in seiner Noth, nach dem Tode Samuel's vor der Entscheidungsschlacht gegen die Philister befragt, damit sie den Verstorbenen ihm aus dem Scheol herauscitire, um so noch seinen Rath zu hören, erschrickt gewaltig, sobald sie den Saul erkennt (1 Sam. 28, 12). Denn er hatte ja offenbar auf Samuel's Geheiß (nach V. 3) die Todtenbeschwörer und klugen Leute aus dem Lande vertrieben bez. ausgerottet, und das Weib wußte, daß ihr sonach auch der Tod drohte (V. 9).

Hier brechen die alten Mischpatim ab. Die Fortsetzung haben wir in Ex. 23, 1. Da haben wir wieder das achte Gebot als Ausgangspunkt, und dabei zugleich den klaren Beweis, daß die obige Ausführung zum achten Gebot des Dekalogs stichhaltig ist; denn es ist hier ausdrücklich von dem Zeugniß vor dem Richter beim Rechtsstreit die Rede. Als Zeuge aber soll man weder dem Frevler zu Liebe von der Wahrheit abweichen, noch der Menge zu Liebe, und selbst „das Recht des Armen darfst du nicht schmücken", d. h. selbst dem Armen zu Gunsten darf man kein falsches Zeugniß ablegen, falls auf seiner Seite das Unrecht ist (V. 3). Diese letztere Bestimmung scheint dem deuteronomischen Bearbeiter, der die Mischpatim mit den Chukim des Deuteronomiums verbunden hat, mißverständlich erschienen zu sein. Deshalb fügt er die deuteronomischen Gebote zum Armenschutz mit Ex. 23, 6 an. Ebenso hat Ex. 22, 17 ihm Anlaß gegeben, an die heidnische, mit dem Elohimkultus des Nordens verbundene Sitte der Todtenbeschwörung, die einschlagenden deuteronomischen Gesetze, die insonderheit gegen die sittliche und kultische Verwilderung des Nordens gerichtet waren, mit Ex. 22, 18—30 einzuschalten. Recht ersichtlich ist die Hand des deuteronomischen Bearbeiters in Ex. 22, 10. Nach Ex. 22, 7—9 soll, falls der Schuldige nicht gefunden wird, der am Besitz des Nächsten sich vergangen hat, der Heerdenbesitzer vor Elohim erscheinen, um so im Rechtsstreit von einer priesterlichen Oberinstanz, wie sie im Sinne von Ex. 18, 22 lag, den Rechtsspruch zu empfangen. Nach Ex. 22, 10 dagegen soll auf Eid vor Jahve erkannt werden; denn so sieht es das Tempelrecht ausdrücklich vor (1 Kön. 8, 31; vgl. 2 Chron. 6, 22).

Ich muß es mir an dieser Stelle versagen, die deuteronomischen Einschiebsel als solche zu erweisen. Soweit sie wörtliche Citate aus dem Deuteronomium sind, ist dies ja an sich klar. Im übrigen aber kann dies nur im Zusammenhang mit der Besprechung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes geschehen, welcher im Nordreich den mit heidnischen Gebräuchen und Sitten vermischten Elohimkultus nachweist, der zur Richterzeit wol in ganz Israel vorherrschte, während im Südreich schon unter Samuel und von demselben der Jahvekultus gereinigt und wiederhergestellt wurde.*

Kehren wir jetzt zu 23, 1—3 zurück, so ist nun noch daran zu erinnern, daß hierbei das achte und neunte resp. zehnte Gebot insofern kollidiren, als das falsche

* Diese deuteronomischen Zusätze bezwecken offenbar den Ausgleich der zwischen dem älteren Gesetzbuch, den Mischpatim, und dem jüngeren Gesetzbuch, dem Deuteronomium, bestehenden Rechtsverschiedenheit zu bewirken.

Zeugniß aus dem falschen Gelüst des Herzens entspringt, dem Nächsten widerrechtlich einen Vermögensvortheil durch das falsche Zeugniß zu verschaffen. Es gesellt sich sonach die Gedankensünde zur Wortsünde. Im Anschluß hieran wird durch V. 4 und 5 das zehnte Gebot durch einige kasuelle Rechtsfälle erläutert, die Deut. 22, 1—4 wiederholt und klar interpretirt werden. Dillmann hat im Kommentar hierzu (Leipzig 1880, S. 242 ff.) diese etwas schwierige Stelle richtig von der Hülfleistung erklärt, die man auch dem Feinde schuldig ist. Nur möchte ich V. 5 „seinen Hasser" auf den Hasser des Esels nicht auf den des Helfers beziehen; denn der seinen Esel haßt, hat diesen treulos im Stich gelassen; der Helfer soll Mitleid sogar mit dem Thiere des grausamen Feindes haben und diesem trotz der Feindschaft aufhelfen. In dieser Liebe zum Esel des Feindes liegt die Steigerung; denn nicht die hülfreiche That, sondern die edle Gesinnung wird dem zehnten Gebot gemäß betont.

Hier schließen die Mischpatim der alten Sammlung, die auf Grund der sieben Gebote der zweiten Tafel des Dekalogs gefällt und gesammelt waren. Nun konnten wir bereits sehen, daß Ex. 20, 30—23 als Einleitung hierzu sehr alte gottesdienstliche Ordnungen auf Grund des ersten und dritten Gebotes vom Dekalog enthält. Dem entspricht nun auch der Schluß dieser alten Sammlung. Denn während Ex. 23, 7—12 deuteronomische Gesetze enthält, um das Deuteronomium diesen Mischpatim nach Geist und Inhalt des ersteren zu nähern, stehen wir mit 23, 13 f. vor den Schlußgeboten, die von der Hand des Sammlers der alten Mischpatim zum größeren Theil herrühren mögen. Ist im Eingang aus dem ersten Gebot die kultische Einrichtung zur Erfüllung des dritten Gebotes hergeleitet, die diesem Doppelgebot gemäß die doppelte Forderung an das Gottesvolk richtet, den Altar zur Anbetung Gottes zu bauen und Opfer von der durch Arbeit erworbenen Habe zu bringen, so finden wir nun das zweite und dritte Gebot kombinirt, um aus dem Verbot des zweiten Gebotes „den Namen heidnischer Elohim zu nennen" (V. 13), das Gebot (V. 14) abzuleiten, dreimal im Jahre dem Herrn ein Fest zu feiern. Zum Ruhetag gesellt sich das dreimalige Fest oder die drei Freudentage, zur gewöhnlichen die außergewöhnliche Verehrung Jahve's. Schließt der Sabbat die Wochenarbeit, so schließen diese drei Festtage die gesammte Erntearbeit. Denn das Mazzothfest (V. 15) soll nach der Saatzeit, vor Beginn der Ernte gefeiert werden. Die ungesäuerten Kuchen (Schaubrote) sollen daran erinnern, daß beim Auszug in der Eile das Brot, das man zur Proviantirung für die Reise buk, nicht mehr gesäuert werden konnte. In Aegypten war es der Aehren- oder Erntemonat gewesen, in welchem Israel auszog. Das ergibt sich schon aus dem vorangehenden totalen Hagelschlag, der den Erntesegen der Aegypter vernichtete. Der erklärende Zusatz Ex. 9, 31. 32, der nur Flachs und Gerste zu jener Zeit geschoßt und darum geschlagen sein läßt, mit der Erläuterung „Weizen und Spelt kommen erst später", die konnten also damals vom Hagel noch nicht geschädigt werden, liefert den schlagenden Beweis, daß in Palästina im Aehrenmonat der Aegypter, in welchem Israel aus Gosen auswanderte, höchstens Flachs und Gerste geschoßt waren, sofern hier die Ernte später als in Gosen begann. Gleichwol zählte man nach dem ausdrücklichen alten

Gebote Ex. 12, 2: „Dieser Mond sei euch der Anfang der Monate“ den Monat des Exodus als den ersten; er behielt auch seinen für Palästina nicht zutreffenden Namen des Aehrenmondes. Man wollte damit die Erinnerung an diese rettende That Jahve's verewigen und, indem man das Jahr mit diesem Monat begann, den richtigen Gedanken zum Ausdruck bringen, daß mit dem Auszug aus Aegypten die Zeitrechnung für das Volk Israel ebenso wie seine Existenz als selbständiges Volk der Freien und nicht mehr der Knechte erst begann. Die milden Gebote gegen die hebräischen Knechte sind darum aus dieser unverwischlichen Erinnerung an die schmachvolle Zeit der ägyptischen Knechtschaft herausgeboren, reichen also in hohes Alter hinauf. Aus diesem Umstand nun erklärt sich die scheinbare Unklarheit dieses alten Festkanon.

Das Gebot, das Mazzothfest im Aehrenmonat zu feiern, wurde ja, wie Ex. 12 u. 13 beweisen, auf die Zeit vor den Auszug zurückverlegt, doch wol insofern, als Moses in der That die Verproviantirung für die nächsten Tage, wenn dieser Ausdruck erlaubt ist, vor dem Auszug angeordnet haben mochte. Später kam die Passahfeier hinzu als ein und dasselbe Fest, zur Erinnerung an eine und dieselbe Heilsthat Gottes. Nur feierte man dasselbe am 14. des zweiten Monats und verband damit das Opfer der nunmehr gereiften Erstlingsgarbe, aus deren Frucht die ungesäuerten Kuchen, die s. g. Schaubrote gebacken wurden.

Nach den Mischpatim jedoch wurde dem Gebote Ex. 12, 2 zu Folge im ersten Monat das Mazzothfest als großes, dagegen das Fest der ersten Früchte (V. 16[a]) als zweites, und das dritte Fest erst am Schluß der Ernte (V. 16[b]) gefeiert. Diese Feier war in der That ganz angemessen. Denn so ruhte das Volk zuerst nach der beendigten Feldbestellung, sodann vor Beginn des Schnittes und nach Beendigung der ganzen Ernte. Daß das älteste Gesetz hierüber in V. 17 uns erhalten ist und über die Feier und die Zeit der Feier gar nichts bestimmt, beweist nur, in welch hohes Alter auch die kultische Gesetzgebung zurückreicht. Dies bestätigt uns aber doch auch wieder die Thatsache, daß keines von den einmal gegebenen Geboten aus der Thora getilgt wurde. Hätten nun diese Gebote in alten Zeiten nur als Kultussitte bestanden, d. h. wären sie nur im Volks- oder Priestermund gewesen, so würde eine derartige Erscheinung, wie dieser Vers sie bietet, gar nicht denkbar sein. Nur aus der schriftlichen Thora erklärt sich dies, ebenso wie aus der unbedingten Heiligkeit und Heilighaltung der Gesetze.

Ein Analogon hierzu bietet das Opfergebot Ex. 22, 28, insonderheit die Forderung der Erstgeburt; die Kultussitte, an welche diese Forderung erinnert, ist uralt, sie besteht in dem heidnischen Menschenopfer. Das Kultusgesetz jedoch, das wir hier mitten in dieser legalen Umgebung vor uns haben, enthält die älteste Bestimmung über das Priesteramt, das wie ich zum dritten Gebot des Dekaloges ausführte, in demselben in nuce enthalten ist. Das aus den Heiden auserwählte Volk ist Gottes Erstgeborener gegenüber allen heidnischen Völkern und mit Rücksicht auf die bevorzugte Stellung und den reichen göttlichen Segen, mit dem Gott es ausgezeichnet hat (Ex. 4, 22). Aus diesem Volke wieder fordert Gott für das Priesterthum mit diesem Wort die Erstgeburt. Weihte man nach der heidnischen

uralten Kultussitte die Erstgeburt Gott durch das Opfer, so forderte Gott die Erstgeborenen seines Volkes nach diesem alten Kultusgesetz für das Opfer zum Priesterthum, also dem Geiste, nicht dem Leibe nach. An Stelle des Fleischopfers der Erstgeburt trat aber die Beschneidung. So wie diese letztere dem Abraham geboten wurde, ebenso wurde das Isaaksopfer ihm und seinen Nachkommen verboten. Von hier aus verstehen wir den Aufruhr des Dathan und Abiram, die das Opferrecht auf Grund des Erstgeburtsrechtes forderten; denn sie gehörten dem Stamme des Erstgeborenen Ruben an. Darum weigerten sie sich auch, mit Moses hinauf d. h. nach Kanaan zu ziehen (vgl. Num. 16 u. 17). Denn in Verbindung mit dem grünenden Stabe Ahron's kann es nicht zweifelhaft sein, daß damals der levitische Priesterstamm für alle Erstgeburt erwählt wurde.

So schließen nun auch die Mischpatim mit alten Kultusgesetzen, welche ältere Kultusbräuche fixirten. Der letztgenannte, das Böckchen nicht zu kochen in der Milch seiner Mutter, mag längst zur Zeit des Nomadenlebens als alter Hirtenbrauch heilig gehalten worden sein, ehe er hier zum Opfergesetz umgeformt wurde.

Zum ersten mal nun finden wir im Anschluß an diese alten Mischpatim ein Schlußwort, das den Ungehorsamen Gottes Strafe droht, den Gehorsamen Gottes Segensfülle verheißt. Daran haben wir das älteste Merkmal der feierlichen und *öffentlichen Verkündigung* dieser Gesetzesnovelle. Die Ungehorsamen, bez. die Gehorsamen, an welche dies Schlußwort sich wendet, sind ja unter der der Verkündigung lauschenden Volksmenge zu suchen. Denn waren diese Gebote nicht nur für die Priesterschaft, sondern als Moralgebote und Opfergesetze für das ganze Volk bestimmt, so war es selbstverständlich, daß sie auch dem ganzen Volk feierlichst verkündigt wurden. Die Feierlichkeit dabei war ja schon von ihrer Heiligkeit geboten.

Dieses Schlußwort spricht aber auch für die *schriftliche Aufzeichnung* dieser Novelle. Denn es mahnt zur Beobachtung derselben. Damit wird das Gesetz als bleibende Norm für das Volksleben sanktionirt, somit als bekannt, und verkündigt vorausgesetzt. Denn aus der Hand des Richters, dem sie als Rechtsgrundsätze in schwierigen Rechtsfällen dienten, wo zwei Gebote des Dekalogs zugleich, oder wo das eine und andere Gebot nur mittelbar verletzt war, gingen sie durch die Verkündigung in den Gesammtbesitz des Volkes, das Volksbewußtsein über, um das Volk vor der Strafe zu bewahren, welche die Gesetzesverletzung zur Folge haben mußte. So diente das Gesetz dem Richter und dem Volke zugleich. Ist aber diese Bestimmung der Gesetzgebung bleibende Rechtsnorm zu sein, zumal bei der unbestrittenen Heiligkeit derselben an sich klar, so ist wol die allmähliche Entstehung einer solchen Gruppe von Gesetzen aus einzelnen wichtigen Rechtssprüchen, also aus der mündlichen Thora erklärlich. Dagegen konnte die öffentliche Sanktionirung derselben durch die Verkündigung nur auf Grund der schriftlichen Formulirung der gruppirten Rechtssprüche erfolgen. Ohne die schriftliche Formulirung würde und müßte das allgemeine Recht schwankend sein und bleiben, und davor gerade will es die Veröffentlichung sicher stellen. Wenn ich nun diese Gesetzesgruppe zur prophetischen Gesetzgebung zähle, so suche ich die

Berechtigung hierzu in dem vorwiegend ethischen Gehalt dieser Gesetze. Denn auch die wenigen am Anfang und Schluß derselben beigefügten kultischen Gesetze sind doch nur unter dem ethischen Gesichtspunkt, der Anbetung Gottes zu dienen, eingefügt. Ethisch ist nun auch das prophetische Schlußwort dieser Mischpatim. Schaut es doch in die Zukunft, wenn es Strafe droht und Segen verheißt. Aus denselben Gründen trägt auch der Dekalog prophetische Natur.

In dem Schlußwort Ex. 23, 20—33 aber werden wir durch den Engel Jahve's (23, 20. 23) nochmals an den Dekalog erinnert. Geschah hier die Gottesoffenbarung unmittelbar vom Himmel her durch das Wort in rein geistiger Weise, so ist auch an diese dem Volk verkündigten Mischpatim eine Gottesoffenbarung geknüpft. Die Ausleger sind ja darüber ziemlich einig, daß wir unter den Gottesengeln mehr oder minder sichtbare Gottesoffenbarungen in idealer menschlicher Gestalt uns zu denken haben. In der Genesis z. B. wird der Gottesengel wiederholt אִישׁ genannt (Gen. 18, 2; 32, 24 &c.). Die ausdrückliche Erklärung Ex. 23, 21^b: „mein Name ist in ihm" genügt, um dies zu erhärten. Diese menschliche Form der Gottesoffenbarung entspricht dem menschlichen Ursprung der Mischpatim, die ja nicht vom Himmel herab geredet sind. Der Gottesengel übt nun aber an Gottes Stelle das Richteramt unter seinem Volk. Darum muß es seiner Stimme gehorchen; denn seine Vergehungen bestraft er (V. 21). Dieser Engel nun führt das Volk an seinen Ort, d. h. nach Kanaan. Denn Israels Feinde befeindet er, und seine Dränger bedrängt er, falls Israel seiner Führung gehorsam folgt (V. 22. 23).

Dieser Gehorsam muß aber in einem Doppelten bestehen: Vernichten soll Israel die Bildsäulen der feindseligen Heiden (V. 23). Dies weist auf das Verbot der goldenen und silbernen Gußbilder (der Sonne und des Mondes) zurück (Ex. 20, 20). Denn keinen Bund weder mit den Elohim der V. 23 aufgezählten kanaanitischen Volksstämme, noch mit letzteren selbst sollen sie schließen (V 32). Ihre Anwesenheit im Lande verleitet sie ja doch zum Götzendienst. Vielmehr sollen sie ausschließlich ihrem Gotte Jahve dienen, so wie es das erste Gebot des Dekalogs fordert. Alsdann treibt Jahve diese Völker nach und nach aus (V. 30), nicht in einem Jahre (V. 29), damit das Land nicht wüste wird und Israel sich allmählich vermehrt und das ganze Land in Besitz nehmen kann (V. 30). Denn seine Grenzen sollen reichen vom Schilfmeer bis ans Meer der Philister und von der Wüste im Süden bis an den Strom (Euphrat; V. 31). Diese weiten Grenzen schaut der Seher, der den im Dekalog gezeichneten Grundriß der Theokratie ihrer Verwirklichung entgegenführen möchte. Denn 22, 27 gebietet er: Gott sollst du nicht lästern und dem Fürsten deines Volkes nicht fluchen. Sonach verbleibt Gott, in der sichtbaren Repräsentation seines Engels, die geistige Führung seines Volkes. Die weltliche Spitze desselben, ich möchte sagen der verkörperte Stellvertreter Gottes unter seinem Volk im Gottesstaat, ist aber der Fürst.

Daß dem ausdrücklichen Gebote im Schlußwort, die kanaanitischen Urbewohner aus dem Lande zu vertreiben, das eingefügte deuteronomische Gebot: „den Fremdling nicht zu drücken", in Verbindung mit den bekannten Geboten des Deuteronomiums zum Schutze der Witwen und Waisen von derselben Hand nicht her-

rühren kann, ist klar (s. oben). Nun wurde bereits an Ex. 22, 17 die Zeit Saul's und Samuel's bestimmt nachgewiesen. Es dürfte also wol nicht zu gewagt erscheinen, in Samuel den Sammler dieser Mischpatim zu sehen. Nach dem vergeblichen Versuch, die alte Richtermacht und Richterherrlichkeit in Israel wiederherzustellen, sah er sich, wenn auch widerstrebend, genöthigt, dem Willen des Volkes zu genügen und einen König ihm zu bestellen, dessen Mischpat er ihnen verkündigte. Der eifrige Diener seines Gottes will nun die neue Staatsform auf der altmosaischen Grundlage des Gesetzes aufbauen. Ist der König Gottes Stellvertreter in den weltlichen Dingen, so soll doch dem unsichtbaren Gott das Regiment nicht entzogen werden. Sein Engel, der vor Israel hergeht in den Streit, ist sein heiliger Wille, im Gesetz vom Sinai geoffenbart. Im Worte hat er die menschliche Gestalt angenommen. Ueber der Bundeslade aber, bei welcher Gott gegenwärtig gedacht ist, die das Gesetz Gottes enthält, schwebt der Engel Gottes in sichtbarer Gestalt und zieht mit Israel in den Streit. Wohin sie zieht, geschieht es auf Gottes Befehl, den der Priester an der Lade ertheilt, nachdem er hier Gott gefragt hat. So zieht Gott mit in den Streit; „Jahve streitet". Er verbreitet Schrecken und Verwirrung in den feindlichen Scharen (Ex. 23, 27); er treibt sie mit Hornissen in die Flucht (V. 28). So war es zur Zeit Samuel's.

Im Frieden aber soll Israel sich gleichfalls um Jahve scharen, an den drei Festtagen sollen alle Männer des Volkes dem Herrn die Freudenfeste feiern. Im Herzen des Landes zu Rama hat er den Altar gebaut auf dem Gebirge Ephraims; hier hat er den David zum König gesalbt, der als echter Diener Jahve's nach Gottes Herzen war (1 Sam. 16, 13; 19, 18; 20, 1 f.). Hier mochte er das Centralheiligthum für Nord und Süd zu gründen suchen, so wenig er die Altäre auf den Höhen bekämpft, um durch die drei jährlichen Feste die Stämme Israels durch das festeste Band, durch die Religion zusammenzuschließen unter das eine Haupt Jahve's, den besten Regenten Himmels und der Erde. Das gemeinsame Recht in dem einen Staate aber hat er auf Grund der alten Rechtssprüche, sowie auf Grund des Dekalogs geschrieben mit den Mischpatim des sinaitischen Bundesbuches.

Grundlehren der alttestamentlichen Propheten.

Von D. Fr. Düsterdieck, Ober-Konsistorialrath zu Hannover.

Um die eigenthümlichen, von uns ins Auge zu fassenden Grundlehren der alttestamentlichen Propheten in ihrer Bedeutung für den Entwickelungsgang des Reiches Gottes richtig zu würdigen, ist es vor allen Dingen erforderlich, daß wir uns vergegenwärtigen, worin das Wesen eines Propheten, das Wesentliche seines Berufes und seiner Tüchtigkeit, das Wesentliche seiner Aufgabe und seiner Wirksamkeit besteht. Die Meinung, daß die Propheten nur zukünftige Dinge zu verkündigen hätten, ist keineswegs der H. Schrift entsprechend; das „Weissagen" der Propheten im Alten wie im Neuen Testamente umfaßt nicht allein die Zukunft,

sondern auch die Vergangenheit und die Gegenwart. Die echt prophetische Rede stellt auch die längst geschehenen Heilsthaten Gottes ins Licht und verkündet in Lehre, Strafe, Warnung und Trost auch für die Gegenwart des Volkes die Wahrheit, den Eifer, den Zorn und die unwandelbare Gnade Gottes. Das entscheidende Wesen des Propheten liegt nicht sowol in demjenigen, was er sagt, als vielmehr in dem Berufe, der ihm sein Reden auferlegt, in der göttlichen Auktorität, die ihn zum Reden tüchtig macht. Allerdings aber ist durch diese göttliche Vollmacht das, was der Prophet zu sagen hat, bedingt. Die H. Schrift sagt uns ganz deutlich, worauf das eigentliche Wesen eines echten Propheten beruht, worin das Wesen seines Amtes besteht. Aus Gottes eigenem Munde hören wir darüber das ganz unmißverständliche Zeugniß. Zu Mose hat Gott gesprochen (5 Mos. 18, 18 ff.): „Ich will ihnen einen Propheten, wie du bist, erwecken aus ihren Brüdern und meine Worte in seinen Mund geben; der soll zu ihnen reden alles, was ich ihm gebieten werde. Und wer meine Worte nicht hören wird, die er in meinem Namen reden wird, von dem will ich's fordern".

Ein Prophet ist ein Mensch — sagen wir sogleich nach einem apostolischen Worte (2 Petr. 1, 21) ein heiliger Mensch Gottes — welchen Gott selbst zum prophetischen Amte und Dienste erweckt, beruft und tüchtig macht, indem er seine Worte in des Menschen Mund legt, sodaß nun der Mensch in Gottes Namen und Gottes Worte redet und alles das verkündet, was Gott ihm gebietet. Deshalb heißen die Propheten in der H. Schrift auch Gesandte und Diener Gottes und werden mit anderen ähnlichen Ehrentiteln bezeichnet, welche alle gleicherweise dies Wesentliche ausdrücken, daß die Propheten den verborgenen, aber ihnen geoffenbarten Rathschluß Gottes (Am. 3, 7 ff.) im Auftrage Gottes verkündigen (5 Mos. 33, 1; 1 Sam. 9, 6; Jes. 20, 7; 1 Kön. 17, 36). Ein Prophet ist also ein Dolmetsch Gottes für das Volk, an das er gesandt wird; ja er wird geradezu der Mund Gottes genannt, weil er die Gedanken Gottes auszusprechen hat.

In äußerst lehrreicher Weise wird uns diese wesentliche Stellung des Propheten zwischen Gott und dem Volke dadurch veranschaulicht, daß Aaron, der beredte Bruder des Mose, gleichsam wie ein Prophet in seiner Stellung zwischen Mose und Pharao vorgestellt wird. Als Mose von Gott den Befehl empfängt, die Freilassung des Volkes Israel von dem Könige Aegyptens zu fordern und bei der Weigerung desselben die furchtbaren Plagen zu verkündigen, entgegnet er mit dem Bedenken, daß er eine schwere Zunge habe und nicht reden könne. Da weist Gott ihn an seinen redefertigen Bruder Aaron. „Du sollst zu ihm reden und die Worte in seinen Mund legen", sagt Gott zu Mose, „er soll für dich zum Volke reden: er soll dein Mund sein, und du sollst sein Gott sein" (2 Mos. 4, 15 ff.). In ganz demselben Sinne, wie hier Aaron der Mund des Mose genannt wird, wird er (4, 1 f.) ein Prophet genannt, da der Herr zu Mose spricht: „Siehe, ich habe dich einen Gott gesetzet über Pharao, und Aaron, dein Bruder, soll dein Prophet sein". Wie Gott selbst seine Worte in den Mund eines Menschen legt und also ihn zu seinem Propheten macht, sodaß nun der Prophet als der Mund Gottes gelten kann, so soll sich Mose dem Pharao gegenüber seines Bruders Aaron

als seines Mundes, als seines Propheten bedienen. Aaron soll aussprechen, was Mose dem Pharao zu sagen hat.

Das Wesentliche in dem Amt und Dienst eines Propheten ist also dies, daß er die von Gott in seinen Mund gelegten Worte verkündigt. Deshalb finden wir in den ersten Versen der prophetischen Bücher und im Anfange der einzelnen Gruppen prophetischer Reden gewöhnlich Bezeugungen, welche lauten: „Dies ist das Wort des Herrn, das geschehen ist“ zu Hosea (1, 1), zu Joel (1, 1) ꝛc. Deshalb wird inmitten der prophetischen Reden so oft eingefügt „spricht der Herr“, deshalb reden die Propheten so oft geradezu im Namen Gottes, sodaß Gottes eigene Rede laut wird.

An diesem Punkte unserer Betrachtung, da uns die göttliche Seite des Prophetismus entgegengetreten ist, würde es nun nahe liegen, auch die menschliche Seite zu betrachten. Denn die Propheten sind nicht willenlose Werkzeuge der göttlichen Offenbarung; das Wesen des Prophetismus ist nicht magisch, sondern ethisch. Die Propheten wurzeln in der heiligen Gemeinschaft des Gottesvolks, an welches sie gesandt werden, sie selbst sind Mitglieder des Bundes Gottes mit seinem Volke, sie stehen mit dem Volke unter dem Gesetze, sie selbst haben theil an dem heiligen Erbe der Verheißungen, die von den Urvätern herkommen; sie lernen voneinander und einer nimmt des anderen Worte auf, legt sie aus, wendet sie an und erfüllt sie mit immer reicherem Gehalt. Sie empfinden mit dem Volke die Heimsuchungen Gottes in Gericht und in Gnade; sie haben, daß ich so sage, ihren bestimmten geschichtlichen Horizont und eigenthümliche sittliche Bedingungen des persönlichen und des öffentlichen Lebens. Auf dem allen beruht die volle geschichtliche und sittliche Wahrheit der prophetischen Rede und der ganzen prophetischen Wirksamkeit. Aber wenn ich auf diese Seite der Sache tiefer eingehen wollte, würde ich mich von meinem Hauptziele zu sehr entfernen. Es mag an diesen Andeutungen genügen, welche einigermaßen dazu ausreichen werden, uns verständlich zu machen, warum die verschiedenen Propheten bei aller Gleichheit des göttlichen Berufs und bei aller Einheit der göttlichen Wahrheit doch ihre durch Zeit und Ort bedingte und ihrer Persönlichkeit entsprechende Eigenthümlichkeit haben.

Ein großer göttlicher Grundgedanke zieht sich durch alle prophetischen Reden; einer göttlichen Heilsoffenbarung dienen sie allesammt, zu allen Zeiten und in der mannichfaltigsten Weise; es ist der Grundgedanke, welcher in der neutestamentlichen Heilsoffenbarung wie in der alttestamentlichen uns entgegentritt, der Grundgedanke der Gemeinschaft Gottes und der Menschen, es ist das Gnadenwerk Gottes, des Heiligen Israels, des Heilandes, welcher nicht Gefallen hat am Tode des Sünders, sondern will, daß der Gottlose sich bekehre und lebe (Ez. 33, 11). Die unwandelbare, in ewiger Treue immer sich gleich bleibende heilige und heilsame Gottesgnade, die aller Irrung und Verwirrung menschlicher Sünde gegenüber immer neue, über menschliche Gedanken hoch hinausragende Gedanken und Wege (Jes. 55, 8) hat und verkündigen läßt, das ist im allgemeinen und im wesentlichen der Gegenstand aller prophetischen Reden. Zur Gemeinschaft mit ihm, zur Theilnahme an seinem Leben hat Gott den Menschen bestimmt, da er ihn nach seinem

Bilde schuf (1 Mos. 1, 27), und nach dem menschlichen Sündenfalle ist die Herstellung der Gottesgemeinschaft das Ziel aller Offenbarung und aller Heilsthaten Gottes in Gericht und Gnade, von der ersten, den verirrten Menschen suchenden Frage (3, 9) und von der ersten, Strafe und Erlösung verkündigenden Weissagung aus Gottes eigenem Munde an (3, 15) bis zur Berufung der Erzväter, bis zur Begründung und Erwählung des Volkes Israel und zur Bundesschließung am Sinai. Das Heilswerk Gottes zur Aufrichtung der seligen Gottesgemeinschaft, für welche die Gedanken Gottes auch die Heiden, die Gesammtheit der Völker, die ihm, dem ewigen Könige gehören (2 Mos. 19, 5) einschließen, geht dann durch die ganze Geschichte Israels. Deshalb sind auch die Reden der Propheten über die umwohnenden Heidenvölker nicht von politischer Art, sondern sie zielen auf das Verhältniß zur Gottesgemeinde, sie bemessen die Geschicke jener Völker nach den heiligen Gesetzen Israels, sie eröffnen auch den Heiden die Hoffnung auf eine Theilnahme an der in Israel begründeten Gottesgemeinschaft (Jes. 2, 1 ff.; vgl. 14, 9; Hagg. 2, 6 ff.), und von Jesaja (19, 25) hören wir das große Wort: „Der Herr Zebaoth wird sie segnen und sprechen: Gesegnet bist du, Aegypten, mein Volk, und du, Assur, meiner Hände Werk, und du, Israel, mein Erbe".

Von den Zeiten der Richter an bis zu den Zeiten der Könige, bis zur Zertrümmerung des Reiches, der Zerstörung des Tempels und der Hinwegführung des Volkes in die Gefangenschaft haben die gerechten Strafgerichte, die doch niemals ohne trostreiche Verheißung und Hülfe sind, keinen anderen Zweck, als den, das Volk zur Buße zu leiten und zur Gemeinschaft mit Gott fähig zu machen. Wie die Stiftshütte, wie der Tempel mit dem Allerheiligsten der alten Gottesgemeinde die Gegenwart ihres himmlischen Herrn verkündigte, so geht die prophetische Weissagung, über den irdischen Tempel hinausweisend, in die Versicherung aus: „Hier ist der Herr" (Ez. 48, 35; vgl. Jes 12, 6; Sach. 2, 9. 14), und noch das letzte Wort der neutestamentlichen Prophetenhoffnung endet mit dem neuen Jerusalem, in welchem die aus allen Völkern durch das Blut des Lammes Erkauften vor Gottes Angesicht wohnen und in seiner Gemeinschaft leben werden.

Diese Gottesgemeinschaft, welche in dem Alten Bunde schon vorhanden ist, aber zugleich der Erfüllung im Neuen Bunde zustrebt und einer ewigen, seligen Vollendung entgegengeht, ist nun mit aller darin beschlossenen Lehre und Mahnung, Drohung und Verheißung der feste Grund und Boden, auf welchem die wahren Propheten stehen, indem sie die göttlichen Botschaften an das Volk ausrichten. Aber schon an diesem Punkte tritt uns der wesentliche Gegensatz der wahren und der falschen Propheten entgegen. Die falschen Propheten reden, aber Gott hat ihnen nichts gesagt, hat ihnen seine Worte nicht in ihren Mund gelegt; sie reden ihre eigenen Gedanken, ihre eigenen Träume, sie reden etwa durch den Baal, sie reden dem gottlosen Volke zur Lust, sie laufen, aber niemand hat sie gesandt (Jer. 2, 8; 23, 16. 21; Mich. 3, 5; Ez. 13, 3). Auch die falschen Propheten berufen sich auf die Gottesgemeinschaft, auf den Bund, auf den Tempel, in welchem Gott bei seinem Volke sei, und predigen damit eine fleischliche Sicherheit. „Hier ist des Herrn Tempel, hier ist des Herrn Tempel" rufen sie, und meinen, dies sei die Bürgschaft, daß kein Unglück über das gottvergessene Volk kommen könne

(Jes. 7, 4). „Ist nicht der Herr unter uns? Es kann kein Unglück über uns kommen“ (Mich. 3, 11). Aber diese falschen Propheten vergessen und verschweigen, daß der Herr, auf dessen Gemeinschaft, Bund und Gegenwart sie trotzen, der Heilige Israels ist, ein verzehrend Feuer wider alles Unheilige und Gottlose. Sie geben lügnerische Verheißung und falschen Trost, weil sie nicht bedenken, daß die Sünde das Volk von seinem Gott scheidet (Jes. 59, 2), weil sie die Bußpredigt vermeiden, weil sie die Forderung der Heiligung unterlassen, weil sie die lästerliche und seelenverderbliche Predigt treiben, daß das in Sünden, in Fleischeslust, Betrug, Gewaltthat, Hurerei und Götzendienst dahingehende Volk sich der Gemeinschaft mit Gott und seines Schutzes getrösten könne.

Die Gemeinschaft Gottes mit dem alten Bundesvolke ist nicht ohne eine natürliche Grundlage, welche zugleich die Scheidung Israels von den Heidenvölkern bildet, ich meine das Land, welches Gott den Vätern zugesagt und dem aus der Knechtschaft Aegyptens erlösten Volke gegeben hat, das Land, darinnen Milch und Honig fließt, wo das Gottesvolk unter seinen eigenen Weinstöcken und Oelbäumen in sicherem Frieden (1 Kön. 4, 25), unter dem Schutze des Allmächtigen wohnen sollte (1 Mos. 50, 24; 2 Mos. 33, 1; 13, 5; 5 Mos. 4, 7 ff.; 1 Kön. 4, 25). Die ganze Erde und was sie füllt ist des Herrn, aber in besonderem Sinne ist das Land Kanaan des Herrn Eigenthum (3 Mos. 25, 23). Hier, im Tempel, war die heilige Stätte seiner offenbarungsvollen Gegenwart; in diesem auserwählten Lande sollte das Volk des Bundes mit seinem Gotte wohnen, als ein priesterlich Königreich, ein heiliges Volk (4 Mos. 19, 4 ff.). Hier sollte das Volk seines Gottes Angesicht suchen und Antwort von dem Herrn hören; hier sollte das Gesetz verkündigt, hier das Erbe der Verheißungen immer von neuem, immer reicher dargeboten werden; hier wurden die Hände der Priester gefüllt, reine Opfer darzubringen, hier wollte Gott wohnen unter den Lobgesängen Israels.

Aber die Fülle geistlichen und leiblichen Segens, welche in dieser Gemeinschaft Gottes und des Volkes beschlossen lag, war an die Bedingung geknüpft, daß das Volk auch seinerseits die Bundestreue halte (5 Mos. 23). Wie eine liebe Braut (Jer. 2, 2) hat Gott sein Volk gehalten, da er es aus Aegypten errettete, wunderbar durch Meer und Wüste führte und in das gelobte Land brachte. Wie sein theueres Ehegemahl hat er das Volk gehegt und gesegnet, die Glieder des Volks hat er zu seinen Kindern und Erben gemacht; wie ein treuer Hirt hat er sie geweidet und zu frischen Wassern geführt, sie auf seinen Armen getragen. Darum aber ist das Volk auch heilig verpflichtet, die Gemeinschaft des Bundes in gehorsamer Treue zu bewahren. Die Sünden sind Treubruch, der Götzendienst zumal, mit den unheimlichen Werken der Zauberei und der schändlichen Lust des Fleisches ist Ehebruch wider den Herrn. Durch solchen Frevel wird das heilige Land verunreinigt (4 Mos. 35, 34) und entweiht (Mich. 2, 10; Jer. 2, 4); dann muß der angedrohte Fluch folgen (5 Mos. 28). Wie mit Wagenseilen ziehen sie ja durch ihre Gottlosigkeit die Gerichte des heiligen Gottes über sich herbei (Jes. 5, 18). In der ganzen Geschichte Israels zeigt sich die wundervolle Wechselwirkung zwischen der Sünde des Volkes und den gerechten Gerichten Gottes und wiederum von neuer Gnadenerweisung, wenn die Gerichte die Wirkung der Buße gebracht haben.

Die Geltendmachung dieser gottbegnadeten Wechselwirkung ist der prophetische Charakterzug der alttestamentlichen Geschichtschreibung, und mit feinem Takte nennen deshalb die Juden bis auf den heutigen Tag einen wesentlichen Theil ihrer Geschichtsbücher, z. B. das Buch der Richter,' prophetische Bücher (vgl. auch 2 Chron. 12).

Durch die gottlose Untreue, durch das frevelhafte Leben des Volkes wird der verheißene Segen in Fluch verwandelt. In dem verunreinigten, entweihten Lande können sie nicht mehr sicher und in Frieden wohnen. Gott gibt sie in die Hände der umwohnenden Heiden. Fremde werden die Früchte ihrer Arbeit genießen. Du wirst Weinberge haben, spricht Gott, und Oelbäume pflanzen, aber Würmer werden es verzehren und deine Bäume werden ausgerissen werden (5 Mos. 23, 39; Hagg. 1, 13). Heuschrecken, Dürre, Brand und Gelbsucht wird die Felder verwüsten und das alles wird doch erst zur Ankündigung des großen, noch bevorstehenden Gerichtstages dienen (Joel 1 ff.). Das heilige Land, das von dem Volke entweihte Erbe Abraham's, wird den Heiden überliefert, Gottes Zorn führt Völker herbei, deren Sprache man in Israel nicht kennt (3 Mos. 23, 49; Jer. 5, 15; 6, 22). Ja, das gottlose, unbußfertige Volk muß hinweg von dem verunreinigten Lande; es soll zurück in die Knechtschaft Aegyptens, heißt es in alter Zeit (5 Mos. 28, 68), eine Drohung, die noch Hosea (8, 13; 9, 3) wiederholt.

Aber von Hosea's Zeit an treten andere Weltmächte als die Vollstrecker der göttlichen Gerichte vor das Auge des Propheten. Nicht nach Aegypten, sagt derselbe Hosea (11, 5), sollen sie wiederum kommen, sondern Assur soll ihr König werden, und darnach soll Babel das Strafgericht vollziehen (Mich. 4, 10). Wunderbar sind die Führungen des gerechten Gerichtes; wenn das Volk in seiner gottvergessenen Verblendung seine Hoffnung nicht auf den Ewigen und dessen Treue und Allmacht setzt, sondern auf eine heidnische Weltmacht vertraut. Wenn das Volk seinen Gott, der sein Fels, Schutz und Schirm ist, verleugnet und durch schmachvollen Tribut den Schutz und Schirm Assurs zu erkaufen sucht (Hos. 8, 9), so spottet Hosea (5, 13; 10, 6; vgl. 7, 11; 8, 9) über die furchtbare Thorheit, daß sie zu dem Könige Jareb, d. h. dem Streithahn, laufen, der nicht ermangeln wird, mit seinen ungeheueren Heeren in das Land einzubrechen, um die Kinder des Volkes in die Fremde zu schleppen. Und wenn Hiskia mit der Freude fleischlicher Sicherheit den Gesandten des Königs von Babel seine aufgehäuften Schätze zeigt, so muß er von dem Propheten Jesaja (36, 1 ff.) das drohende Wort hören, daß all jene Schätze dem Könige von Babel zur Beute fallen werden.

Aber das Wort der Drohung und des Gerichts ist nicht das letzte Wort der Propheten; aus der unwandelbaren Gnade und Treue Gottes ergibt sich die große, wahrhaft evangelische Wendung zu neuem Heile nach dem Gerichte und durch das Gericht, wenn es Buße und Glauben gewirkt hat. Wenn Gott sein abgefallenes Volk vor sich ruft, um mit ihm zu „rechten" (Hos. 4; 12, 3; Mich. 6, 2), d. h. eine Gerichtsverhandlung vorzunehmen, und darin die Schuld des Volkes und die verdiente Strafe festzustellen, so läßt er von vornherein durch den Propheten Jesaja (1, 13) den unerschütterlichen Grund der Gnade und des Heils verkünden, daß die Missethat vergeben werde, daß die blutrothe Sünde schnee=

weiß werden solle; und Joel bezeugt mitten in der schon hereingebrochenen und den noch bevorstehenden Gerichtstag ankündigenden Plage (2, 12), daß der Herr auch jetzt noch die Bekehrung des Volkes annehmen und das Verderben abwenden will, „denn er ist gnädig, barmherzig, geduldig und von großer Güte und reuet ihn bald der Strafe“. Um des Bundes willen, um der Verheißungen willen, die Abraham, die David gegeben sind (2 Chron. 21, 7; Mich. 7, 18 ff.), will er verschonen. Aber die Bedingung des neuen Heils und der Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft ist die wahrhafte Bekehrung des Volkes. Auf diese zielt deshalb das „Rechten“ Gottes mit dem Volke und die dabei verkündigte Strafdrohung. Himmel und Erde ruft der Herr zu Zeugen auf, wenn er im Rechtsstreite mit seinem abgefallenen, undankbaren, in Sünden und trotziger Sicherheit dahingehenden Volke (Jes. 1, 2; Mich. 4, 2 ff.) seine Anklage erhebt und die Unvermeidlichkeit der gerechten Strafe verkündigt. „Was habe ich dir gethan, mein Volk, und womit habe ich dich beleidigt?“ „Was haben euere Väter Fehls an mir gehabt, daß sie von mir wichen und hingen den Götzen an?“ (Jer. 2, 5). Mit hoher Hand hat er das Volk aus Aegypten errettet, wie auf Adlerflügeln durch die Wüste getragen, die gewaltigen Heidenvölker im Lande Kanaan vor ihnen niedergeworfen, durch den zum Fluchen bestellten Bileam sie gesegnet, die Mauern Jerichos wunderbar umgestürzt und in dem gelobten Lande mit immer neuer Gnade und Wohlthat sie umfangen (Am. 2, 9 ff.). Aber wie schmählich hat das Volk, haben die Fürsten, die Priester, die falschen Propheten das alles vergolten? „Die Priester gedachten nicht: Wo ist der Herr? und die, so das Gesetz treiben, achteten mein nicht, und die Hirten führten die Leute von mir, und die Propheten weissageten durch den Baal und hingen an den unwürdigen Götzen“ (Jer. 2, 5). Die Richter haben um Bestechung gerichtet, die Reichen haben Gewaltthat geübt, Schlemmerei, Unzucht, Lüge, Meineid und alle Frevel des Götzendienstes gehen im Schwange (Jes. 5; Am. 2, 6 ff.; 4, 8 ff.). Der von dem Herrn gepflanzte und sorgsam gepflegte Weinberg hat nicht süße Trauben, sondern bittere Heerlinge gebracht; statt des Rechtes findet sich Schinderei, statt der Gerechtigkeit Blutvergießen (Am. 4, 7; 6, 12).

Auf solche Anklagen muß das Volk verstummen (Jes. 5, 4 ff.), oder es ist so thöricht, daß es vermeint, bei einer ganz äußerlichen, unwahren Buße die Wiederkehr der Gnade wie mit einer Naturnothwendigkeit zu erwarten (Hos. 6, 1 ff.), oder es will in seiner knechtischen Furcht und in seiner glaubenslosen Angst vor der drohenden Strafe mit ungeheueren Opfern, mit Tausenden von Widdern, mit Strömen von Oel, ja mit dem Blute der eigenen Kinder den Zorn Gottes beschwichtigen (Mich. 6, 6 ff.; Hos. 5, 6; 6, 6), während ihm doch gesagt ist, was der Herr fordert, nämlich Gottes Wort halten und Liebe üben und demüthig sein vor Gott. Wenn dann in dem Rechtsstreit Gottes mit seinem Volke die volle Schuld desselben festgestellt ist, wenn es weder durch die erfahrene Huld, noch auch durch die bisher schon verhängten Züchtigungen (Am. 4, 6 ff.) sich zu seinem Gott hat zurückbringen lassen, so muß die Ankündigung der vollen Strafe folgen. Zur Vollstreckung derselben bedient sich Gott der heidnischen Weltmächte, Assurs, den er wider das nördliche Reich herbeiruft, und Babels, dessen Heere er wider das

südliche Reich und Jerusalem selbst aussendet, weil das Volk von Jerusalem, trotz aller Bußpredigt und Drohung, auch durch das Gericht, welches über das Brudervolk der nördlichen Stämme ergangen ist, sich nicht warnen und auf den rechten Weg zurückbringen lassen will (Jer. 7, 12 ff.). Aber bei der prophetischen Verkündigung des Gerichtes treten zwei Hauptpunkte hervor, durch welche die auch im Gerichte liegenden Heilsgedanken des treuen, gnadenreichen Gottes verbürgt werden, nämlich daß die feindseligen, wider Gott selbst sich auflehnenden Weltmächte nur Werkzeuge in Gottes Hand sind und, wenn sie ihren Dienst an Israel und Juda gethan haben, zerbrochen werden (Sach. 2, 4), und sodann daß das Gericht selbst, durch welches das in die Fremde geführte Volk vernichtet zu werden scheint, wie ein heilsames Läuterungsfeuer dazu dienen soll, die Schlacken zu verzehren und einen reinen, neuer Gnade fähigen Rest des Gottesvolkes herzustellen.

„O weh, Assur, der meines Zornes Ruthe und ihre Hand meines Grimmes Stecken ist“, ruft Jesaja (10, 5). Die übermüthigen Heiden (Hab. 1, 6 ff.), welche doch nur die Schergen der göttlichen Strafgerichte sind (Hab. 1, 12), trotzen auf ihre eigene Macht und ihre Siege (Jes. 36, 4 ff.), und sprechen damit Hohn wider den Gott Israels. Aber diese frevelhafte Thorheit ist ebenso nichtig, als wenn die Axt sich rühmen wollte wider den, so damit hauet (Jes. 10, 15). Das Werkzeug des Zorns wird verworfen, wenn die hohe Hand Gottes die Züchtigung seines Volkes vollendet hat, und mit Spott- und Siegesliedern begleitet Israel den Sturz der heidnischen Reiche und ihrer Großkönige (Jes. 14; Ez. 32; Nah. 2. 3; Hab. 2, 6 ff.).

Der zweite hier in Betracht kommende prophetische Grundgedanke ist der, daß das unvermeidliche Gericht über das sündhafte Gottesvolk doch nicht zur Vernichtung desselben ausschlagen kann. Das wäre ja eine Aufhebung der alten Bundesverheißungen (3 Mos. 26, 44; Mich. 4, 13 ff.), ein Widerspruch gegen die Gnade und Treue Gottes. Nein, wenn die Wetter des Gerichtes heranziehen, und wenn menschlicher Rath und menschliche Hülfe nicht zu hoffen ist, so kann noch die Fürbitte des Propheten dem Herrn in den schon ausgereckten Arm fallen (Am. 7, 2 ff.), oder der Prophet tritt auf die Warte und schaut nach Gottes Rath und Hülfe aus, um Antwort auf die beängstigenden Fragen zu finden (Hab. 2, 1), und der göttlichen Ankündigung des Gerichts begegnet Jesaja (6, 11) mit der Frage vertrauensvoller Hoffnung: „Herr, wie lange?“ Dem Propheten wird in seinem eigenen Namen Jesaja, d. h. Heil Jehovah's, und in den Namen seiner Kinder — ein Sohn heißt Schear-Jaschub, d. h. ein Rest bekehrt sich — die Bürgschaft neuen Heiles gegeben (Jes. 7, 3; 8, 18). Denn das ist eben das Wunderbare in den Heilsgedanken und Gnadenwegen Gottes, daß aus dem abgehauenen Baumstumpfe des Volkes neue, gesunde Zweige aufblühen (Jes. 6, 13), daß bei der Sichtung des Volkes, wie mit einem Siebe, doch kein Körnlein zur Erde fällt (Am. 9, 9), daß das Thal Achor, das Thal der Trübsal und der Angst, selbst zu einem Thore der Hoffnung wird (Hos. 2, 17), daß aus den Wehen in der Verbannung neues Leben geboren wird, daß dort, dort selbst (Hos. 2, 1), in dem fremden Lande die Errettung des Gottesvolkes beschafft, die Bekehrung und Läuterung desselben bewirkt wird, sodaß nun die Errettung der gebesserten Gemeinde, die Zurückführung in das heilige

Land und neuer Segen eintreten kann (Mich. 4, 10; 7, 9 ff.; Jes. 40, 1 ff.; Nah. 8, 12; Zeph. 3, 12 ff.). Das evangelische Gnadenwort von der Vergebung der Sünde ist nun der Grundton der prophetischen Verheißung: „Ich, ich tilge deine Uebertretung um meinetwillen, und gedenke deiner Sünden nicht“ (Jes. 43, 25; 44, 22; Mich. 7, 18 ff.). Der Prophet Habakuk (2, 4) spricht das evangelische Grundwort aus, welches der Apostel Paulus (Röm. 1, 17) zum Texte seiner brieflichen Predigt an die Römer nimmt, „der Gerechte lebet seines Glaubens“. An der erneuerten Gottesgemeinde erfüllt sich der alte Segen, den schon die Erzväter empfangen haben, und an der Fülle des Heils, dessen erster Erbe Israel ist, werden auch die Heiden, die Gott herbeiruft, theilnehmen. Dem einen, wahren Gott sollen der Welt Enden sich zuwenden, ihm alle Kniee sich beugen, seinen Namen alle Zeugen bekennen (Jes. 45, 21 ff.).

Dieser Universalismus, zu welchem die Weissagung der alten Propheten gerade deshalb sich erhebt, weil das Heil auf dem Grundgesetze der freien Gnade und des Glaubens beruht, ist ein wesentlicher, der neutestamentlichen Erfüllung zugewandter Grundzug der alttestamentlichen Offenbarung. Das Heil kommt von den Juden, sagt der Herr selbst (Joh. 4, 22), gleichwie die alten Propheten gesagt haben, daß von Zion das Gesetz ausgehen werde und das Wort Gottes von Jerusalem (Jes. 2, 3), und daß die Heiden herbeikommen werden, den Herrn Zebaoth zu Jerusalem zu suchen (Sach. 8, 21 ff.). Der Universalismus der prophetischen Heilsverkündigung erwächst nach göttlicher Ordnung aus dem Partikularismus der alttestamentlichen Vorstufe. Der großartige Gang des Reiches Gottes aus der Enge des Alten Bundes in die weltumfassende Weite des Neuen Bundes geschieht nach dem von der Weisheit Gottes bestimmten Gesetze heiliger Geschichtsentwickelung; und das ist der messianische Charakterzug des Alten Bundes, ein Grundzug, der in den Weissagungen aller Propheten deutlich hervortritt, daß aus dem Partikularismus der vorbereitenden Offenbarung immer der Universalismus der messianischen Weissagung, die auch den Heiden das eine, allgenugsame Heil verkündende Hoffnung durchleuchtet.

In der messianischen, d. h. auf die neutestamentliche Erfüllung hinzielenden Weissagung der alten Propheten haben wir bisher zwei wesentliche Grundzüge gefunden, nämlich den Gedanken der auch die Heiden umfassenden Allgemeinheit des Heils und den Gedanken der freien Gnade, die evangelische Grundwahrheit, daß das Heil umsonst erworben, daß es ohne Geld gekauft wird, wie ein Prophet sagt (Jes. 55, 1 ff.). Es ist aber noch ein wichtiger Grundgedanke der messianischen Weissagung hervorzuheben, ich meine den Bestandtheil derselben, von welchem diese ganze Weissagung ihren Namen hat, die Weissagung des persönlichen Messias, des Mittlers des neuen Heils. Die Idee der Persönlichkeit des zukünftigen Messias, welche in immer größerer Bestimmtheit in den Weissagungen der alten Propheten hervortritt, hat, wie das gesammte prophetische Wesen, ihre sittlichen und geschichtlichen Grundlagen und Anknüpfungspunkte. Der Glaube des alten Bundesvolkes weiß von einem persönlichen Gotte, welcher handelt und redet, welcher hört, wie er das Ohr gepflanzt hat (Ps. 94, 9), welcher seinen heiligen Willen hat und offenbart und mit hoher Hand durchführt, welcher gnädig und barmherzig

waltet, welcher in Worten und Werken der Liebe die Persönlichkeit seines Wesens kund macht. Aber auch auf seiten des Menschen, der zur Gemeinschaft mit Gott bestimmt ist, ist nichts persönlicher als die Sünde und die Schuld. Das haben die Propheten, z. B. Ezechiel (33, 1 ff.), nachdrücklich geltend gemacht. In dem persönlichen Wesen des heiligen und seligen Gottes einerseits und des in Sünde und Tod gefallenen Menschen anderseits liegt das sittliche Fundament für die Weissagung von einem persönlichen Messias, als dem Mittler zwischen Gott und Menschen, und für die geschichtliche Entwickelung dieser prophetischen Hoffnung. Die Offenbarung Gottes selbst hat diesen Entwickelungslauf der messianischen Weissagung geordnet. Schon in dem ersten Evangelium (1 Mos. 3, 13), dem ersten, nach dem menschlichen Sündenfalle aus Gottes eigenem Munde ergehenden Worte des Gerichts und der Gnadenverheißung, da Feindschaft gesetzt wird zwischen dem Samen der Schlange und dem Samen des Weibes, liegt der Fruchtkeim, aus welchem die Weissagung von der Erlösung durch den persönlichen Messias hervorwachsen sollte.

Aber es ist ein langer, wundervoll geordneter Weg sittlicher und geschichtlicher Entwickelung gewesen, bis die volle Blüte der messianischen Weissagung sich entfalten konnte. Zunächst wurde das Erbe der Verheißung an ein auserwähltes Geschlecht gebunden. Unter den Söhnen Adam's war Seth der Träger des Erbes. In seinem Geschlechte war Noah und unter dessen Söhnen war Sem der persönliche Erbe der Verheißung. Dann kam das Erbgut der Hoffnung in neuer Bestätigung und in neuer Fülle an Abraham und sein Geschlecht, aus welchem wiederum nicht Ismael, sondern Isaak, nicht Esau, sondern Jakob erwählt wurden. Dann wurde die Verheißung an Juda und dessen Stamm, aus welchem in der Fülle der Zeit der Herr hervorgehen sollte (Hebr. 7, 14), geknüpft. Als dann aber aus den Stammfamilien das Volk erwachsen und der Bundesschluß durch das Gesetz erfolgt war, da war die Persönlichkeit des Mose, des prophetischen Mittlers der Gesetzgebung, das naturgemäße Vorbild für die Hoffnung auf den zukünftigen Mittler neuer, höherer Gnadenoffenbarung. Persönlich wird der verheißene Prophet dem persönlichen Mose gegenüber gestellt: „Einen Propheten wie du bist will ich ihnen erwecken aus ihren Brüdern" (5 Mos. 18, 18); an seiner eigenen Persönlichkeit geht dem Mose das Verständniß der Verheißung von dem zukünftigen Propheten auf: „Einen Propheten wie mich wird der Herr erwecken", spricht Mose (18, 15). Von der Zeit an lebt und bildet sich immer reicher und bestimmter die prophetische Weissagung von einem persönlichen Messias. Die „Heilande" (Richt. 3, 9; Obadj. 2, 1), welche Gott seinem Volke zur Errettung von den umwohnenden Heiden sendet, die hochbegnadigten Könige David und Salomo sind persönliche Vorbilder des künftigen Königs, der aus David's Stamme, aus Bethlehem, der Stadt David's, hervorgehen soll (Mich. 5, 1). Aus dem verheißungsvollen Zeichen, welches dem vor den verbündeten Heeren Israels und Syriens zitternden Ahas in der Geburt des Prophetensohnes Immanuel gegeben wird (Jes. 7), erhebt sich sofort die weit über die damalige Bedrängniß hinausreichende Verkündigung des persönlichen Immanuel, dem das heilige Land zu eigen gehört (Jes. 8, 8), und an die geheimnißvolle, dem un-

gläubigen Ahas völlig verborgene Prophetenrede von der Jungfrau, die den Immanuel gebären soll, knüpft alsbald Micha seine Weissagung von dem aus Bethlehem kommenden Davidssohne, zu dessen Zeit, wenn die, so gebären soll, geboren habe (Mich. 5, 2), die Plage von Israel weichen und neues Heil aufgehen werde. Wie mit weihnachtlicher Freude, als wenn der kommende Davidssohn schon erschienen wäre, jubelt nun Jesaja (9, 6 ff.): „Uns ist ein Kind geboren, ein Sohn ist uns gegeben, welches Herrschaft ist auf seiner Schulter", und je herrlicher und heiliger das Werk der Erlösung ist, das der Messias ausrichten soll, desto höher schwingt sich die weissagende Rede des Propheten. Auf dem kommenden Sohne David's, dem Heilande Israels und der Welt, wird ruhen der Geist des Herrn, der Geist der Weisheit und des Verstandes, des Muthes und der Stärke (Jes. 11, 1 ff.), ja Wunderbar wird sein Name sein, Rath, Kraft, Held, Ewig-Vater, Friedefürst (9, 7). Als der Engel des Bundes wird er zu seinem Tempel kommen, in ihm wird Gott selbst sein Volk heimsuchen (Mal. 3, 1).

Die Persönlichkeit des Messias tritt uns endlich aber auch noch in der bestimmtesten Weise aus den prophetischen Reden entgegen, in denen das Werk der Versöhnung zwischen den sündigen Menschen und dem heiligen Gott, das er ausrichten soll, geweissagt wird. Gerade an diesem entscheidenden Punkte, wo es sich ja um die persönliche Stellung des Menschen zu Gott, um die Vergebung der persönlichen Schuld und um die Gnadengabe der persönlichen Gerechtigkeit und Seligkeit handelt, zeigt es sich am deutlichsten, wie die prophetische Hoffnung auf Erlösung sich, daß ich so sage, zu der Idee der Persönlichkeit des Messias verdichtet. „Knecht Gottes" ist das gesammte alte Bundesvolk, welches der Erlösung und der Versöhnung mit seinem Gott bedarf. „Knecht Gottes" ist sodann der fromme Kern des Volkes, der durch die Gerichte Gottes geläuterte Rest, welcher in gläubiger Sehnsucht auf das verheißene neue Heil harrt. Aber der „Knecht Gottes", welchen von diesen Grundlagen aufsteigend die Weissagung im Buche Jesaja (53, 1 ff.) verkündigt, ist endlich der persönliche Messias, welcher stellvertretend für das Volk eintritt, der Welt Sünde trägt und auf dem die Strafe liegt, auf daß wir Frieden hätten.

Dies ist die evangelische Höhe der prophetischen Grundgedanken. Die gnadenreiche Erfüllung der Weissagung ist in Jesu Christo, unserem Herrn, welcher gestorben ist und auferstanden nach der Schrift (1 Kor. 15, 3 ff.).

Der Geschichtschreiber und sein Stoff im Neuen Testament.

Von **Theodor Zahn.** [1]

Der französische Katholik Richard Simon, welchen man nicht ohne Recht als den Begründer der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft betrachtet, hat vor

1) Antrittsvorlesung, in der Aula der Universität Leipzig am 17 November 1888 gehalten.

jetzt 200 Jahren in der Vorrede zu seiner „Histoire critique du texte du Nouveau Testament“ das Urtheil ausgesprochen: Da die christliche Religion wesentlich aus Thatsachen bestehe, so sei die scholastische Methode in der Theologie diesem Gegenstand unangemessen und ungeeignet, ihre eigenen Zwecke zu erreichen. Indem ich mich bei dem Eintritt in den hochansehnlichen Kreis der Professoren dieser Universität von ganzem Herzen zu diesem Urtheil und insbesondere zur Voraussetzung desselben bekenne, wollte ich einerseits einer Ueberzeugung Ausdruck geben, welche heute nur eine Minderheit unter den wissenschaftlich Thätigen theilt, meinte aber doch andererseits auch eine Wahrheit auszusprechen, welche nicht leicht bestritten werden kann. Das Christenthum ist ein Inbegriff geglaubter, erlebter und erhoffter Thatsachen; und alle christliche Theologie ist nur Ergründung, Deutung und Darstellung dieser Thatsachen. Das könnte auch derjenige zugeben, welcher urtheilt, jene Ereignisse, auf welche das Christenthum seinen Ursprung zurückführt, seien in der Ueberlieferung und Vorstellung der Gemeinde bis zur Unkenntlichkeit entstellt und daher so, wie sie Gegenstand des Glaubens sind, gar nicht geschehen; und jene persönlichen Wahrnehmungen, in welchen die Gemeinde die fortwirkende Kraft derselben Thatsachen zu erfahren meint, seien Täuschungen; und die hierauf gegründeten Hoffnungen hätten keine Aussicht auf Verwirklichung. Auch vom Standpunkt dieser Urtheile aus wäre das Christenthum mehr als ein Inbegriff von Lehren, welche, unter der anregenden Wirkung nicht mehr genau zu ermittelnder Thatsachen entstanden, ein von denselben unabhängiges Dasein fristen, solange sich Menschen finden, denen die Lehren einleuchten. Es bliebe dennoch dabei, daß alle wissenschaftliche wie alle volksthümliche Lehre, welche mit geschichtlichem Recht christlich heißen kann, jene wirklichen oder angeblichen Thatsachen zu ihrem wesentlichen Inhalt, zum Gegenstand der ordnenden Betrachtung und zur Grundlage aller weiteren Folgerungen macht.

Allerdings ist schon im zweiten Jahrhundert in mannichfaltiger Weise der Versuch gemacht worden, das innige Band, welches das Christenthum mit geschichtlichen Thatsachen verknüpft, zu lockern. Als Christenthum, ja als eine höhere Art von Christenthum wurde eine spekulative Lehre ausgegeben, welche aus den im Gemeinglauben behaupteten Thatsachen gewisse Ideen entwickelte, welche in den Thatsachen nur symbolisch und nur sehr unvollkommen, weil nur für den gemeinen Haufen, dargestellt seien. Diese sogenannte Gnosis konnte bestehen, ja sie konnte nur dann in voller Kraft und Eigenthümlichkeit sich entfalten, wenn zugleich die Thatsachen bis zur Leugnung ihrer Wirklichkeit umgedeutet wurden. Das Ergebniß war kein wesentlich anderes, so oft in späteren Zeiten eine manchmal sehr nüchterne Moral eine ähnliche Unabhängigkeit von den geschichtlichen Grundlagen des Christenthums anstrebte, wie die phantastische Gnosis des kirchlichen Alterthums. Es läßt sich nicht leugnen, daß beide Betrachtungsweisen im Christenthum einen Anknüpfungspunkt finden. Trotzdem können sie nur als Entartungen des ursprünglichen und für die Geschichte der Menschheit bedeutsam gewordenen Christenthums gelten. Nicht die Gnosis, sondern der durchaus historisch geartete Glaube der alten Kirche hat unter den zusammenbrechenden

selben auch in ihrem alltäglichen Verhalten durch die Annahme von der Existenz abgeschiedener Seelen beeinflußt wird. Einzelne Ausnahmen beruhen möglicherweise auf Mißverständnissen und ungeschickter Fragestellung. So wenn, nach Baker, der Häuptling Commoro im Latukalande östlich vom Weißen Nil auf vergebliche Kreuzfragen endlich erwiderte: „Kann ein todter Mensch aus seinem Grabe kommen, wenn man ihn nicht herausscharrt?"[1] Oder wenn, nach Lubbock, die Bewohner der australischen Aru-Inseln, deren Glaubensbekenntniß lautete: „Mati mati sudah" d. i. „wenn du todt bist, so ist's mit dir zu Ende", dem Europäer, der nach ihrer Gottes- und Unsterblichkeitsansicht fragte, nach geheimer Berathung mit den Genossen mittheilen mußte: „Wir wissen nicht, wen wir um Beistand anrufen können", und: „Es ist noch nie ein Arafuru nach seinem Tode zu uns zurückgekehrt".[2] Auch Peschel spricht einzelnen Negerstämmen den Jenseitsglauben ab, gesteht aber zu, daß gerade in Mittel- und Südafrika der Unsterblichkeitsgedanke die Gemüther sehr lebhaft bewegt,[3] und was Wilson in seinem Werk über „das westliche Afrika" auf Grund seines zwanzigjährigen Aufenthalts unter den Negervölkern behauptet hat, daß nämlich die Eingeborenen so gut an ihrer gegenwärtigen wie an ihrer zukünftigen Existenz zweifeln würden, das wird durch die Berichte neuerer Reisenden und Missionare reichlich bestätigt.[4] Die Vorstellungen von dem Umherwandeln der abgeschiedenen Seele, ihrer fortgesetzten Theilnahme an den Mahlzeiten der überlebenden Angehörigen, ja selbst vom Paradiese und von der Insel der Seligen im fernen Westen, diese und ähnliche Vorstellungen sind trotz der mannichfachsten Modifikationen doch fast allgemein. Roskoff bestätigt das bei mehreren der von anderer Seite für ganz religionslos erklärten Stämme, so bei den Melanesiern, bei den Samoa-Insulanern, Beispielen, aus denen hervorgeht, daß der Glaube an das Fortleben der abgeschiedenen Seelen sogar oft in solchen Fällen sich bemerkbar macht, in denen die Gottesvorstellung und der Gottesdienst so gut wie gar nicht zur Entwickelung gediehen ist.[5]

Insofern hat sich doch fortschreitend bewahrheitet, was in etwas kühner Alternative einst Lessing behauptete: „Ohne den Glauben an ein künftiges Leben, eine künftige Belohnung und Strafe, kann keine Religion bestehen. Die Heiden haben entweder diesen Glauben gehabt, oder sie haben keine Religion gehabt".

Von um so größerem Interesse ist es nun für die vergleichende Religionsforschung, sowol den Thatbestand festzustellen, inwieweit einzelne der höherstehenden Geschichtsreligionen eine negirende Haltung einnehmen, als auch den Ursachen und Beweggründen nachzugehen, aus denen jene Haltung sich erklärt. Vom Standpunkt der christlichen Theologie ist es besonders merkwürdig, daß die einzigartige Religion des Alterthums, welche dem christlichen Glauben materiell am nächsten steht und ihn historisch direkt vorbereitet hat, die Religion Israels, in ihrer älteren vorexilischen Daseinsform eine Stellung zur Unsterblichkeitslehre einzunehmen scheint,

1) Sam. Baker, „Der Albert-Nyanza", I, 216.
2) „Origin of civilisation", deutsch. Jena 1875, S. 175.
3) „Völkerkunde",[5] S. 259.
4) Vgl. die Literatur bei Gloatz, a. a. O., I, 20—22 und bei Peschel, a. a. O., S. 257—260.
5) Roskoff, S. 95—105.

welche wo nicht ablehnend, doch gleichgültig oder höchstens ahnend sich verhält. Das gilt nicht blos von der Gesetzeslehre des A. T., sondern ebenso von der Psalmenpoesie und großentheils auch von der Blütezeit der Prophetie. „Im Tode gedenkt man deiner nicht; in der Unterwelt: wer möchte dich preisen?“ „Wirst du an den Todten Wunder üben? werden Schatten erstehen, dich zu preisen?“ (Ps. 6, 6; 88, 11—13; vgl. 49, 15—20; 30, 10; 115, 17; Jes. 38, 11. 18.) „Für den Baum ist Hoffnung: wird er abgehauen, so treibt er wieder, und seine Schößlinge bleiben nicht aus. Aber stirbt der Mann, so liegt er da; verscheidet der Mensch, wo ist er dann? Es verrinnt das Wasser aus dem See, und der Strom versiegt und trocknet aus: so legt sich der Mensch und erhebt sich nicht wieder; bis der Himmel vergeht, erwachen sie nicht und regen sich nimmer aus ihrem Schlafe“ (Hiob 14, 7—12; vgl. V. 14—19; 10, 21. 22). Wie die Patriarchen „alt und lebenssatt“ ins Grab gesunken sind, so will auch Elia nicht ausgenommen sein von dem Schicksal des allgemeinen Todes der Individuen.[1] Die Vorstellungen von dem Hinübergehen in das Todtenreich als das Land der Staubbewohner oder in das „Unterste der Erde“, den Scheol, sind meist kaum durch geringe sprachliche Modifikationen von dem „Hinabfahren in die Grube“ und dem „Versammeltwerden zu seinem Volk“ zu unterscheiden, Wendungen, in denen ein metaphorischer Ausdruck für das Begrabenwerden zu sehen ist (Gen. 37, 35; 35, 29). Der Todte geht ein in das Land der Finsterniß und des Vergessens, da niemand das Licht schaut, und wo die kraftlosen Schemen der Verstorbenen, die רְפָאִים, zur Wohnung der Väter heimgekehrt eine schattenhafte Scheinexistenz führen.

Erst im Danielbuche finden sich bestimmte Anzeichen, daß die Wiederbelebungsvorstellung angefangen hatte, ein Gemeingut des israelitischen Denkens zu werden. Ueberhaupt begann etwa seit dem babylonisch-persischen Exil der Unsterblichkeitsgedanke Wurzel zu schlagen und allmählich zu bestimmten Anschauungsbildern von Himmel und Hölle, Auferstehung und Gericht sich zu fixiren und zu klären, ohne daß bisher historische Nachweise erbracht wären, daß irgendeine direkte Anleihe

1) 1 Kön. 18, 4; vgl. Gen. 25, 8. Wenn trotzdem gerade dem Elia wie dem Henoch in den kanonischen Büchern des A. T. eine Todesart nachgerühmt wird, welche seitens der späteren Auslegung als Uebergang zu einer bevorzugten Existenz im Jenseits aufgefaßt wurde, so stehen diese Ausnahmen schwerlich in direktem Zusammenhange mit den allgemeinen Grundzügen des israelitischen Glaubens jener früheren Zeit. Auf ein ausnahmsweises Schicksal könnte man auch die Samuelerscheinung zu Endor deuten, falls hier nicht die Vorstellung von einer speciellen schöpferischen Allmachtswirkung Gottes vorliegt. Unterscheiden wir aber von der späteren Deutung, die sich z. B. auch des über den geheimnißvollen Tod des Mose (Deut. 34) überlieferten Berichtes bemächtigt hat, um das besondere Endschicksal dieses Gottesmannes zu motiviren und weiter auszuschmücken, die vermuthlich ursprüngliche Meinung, wie sie manchen bildlichen Darstellungen und Aussprüchen wie dem Entrücktwerden des Elia auf feurigem Wagen oder dem Aufgezeichnetsein im Buche des Lebens (Exod. 32, 32) zu Grunde liegt, so würde in vielen Fällen der metaphorische sprachliche Ausdruck als das latente, aber fruchtbare Samenkorn sich erweisen, aus welchem die späteren farbreichen Jenseitsanschauungen hervorkeimten, als die Zeit nahte, da das Latente enthüllt, das ahnungsvoll Angedeutete, vom geheimnißvollen Räthselwort Umsponnene geoffenbart werden sollte. Dieses Samenkorn ist zwar nicht die treibende Kraft selbst, wol aber ein unentbehrlicher Träger und das naturgemäße Medium der Entwickelung gewesen. So auch Ps. 16, 10; Hos. 13, 14; Jes. 25, 8; 26, 19; Ez. 37, 12.

bei der persischen Religion gemacht worden sei.[1] Vielmehr findet der nachexilische Auferstehungsglaube seine ausreichende Erklärung, wenn wir ihn als eine völlig homogene Blüte betrachten, welche aus der ethischen Bestimmtheit der Offenbarungsreligion hervorsproß, und deren vollendete Frucht dann weiterhin unter der belebenden Einwirkung der von Christi Person ausgehenden Triebkräfte im christlichen Jenseitsglauben zur Reife gekommen ist.

Diese innere Verwandtschaft des jüdisch-pharisäischen und auch des urchristlichen Jenseitsideals mit dem ursprünglichen Mosaismus ist hervorzuheben gegenüber der übertriebenen Behauptung Schopenhauer's und mancher Nachtreter, wonach die jüdische Religion deshalb die „roheste" sein soll, weil sie „keine Unsterblichkeitslehre hat".[2] Oder steht etwa der sinnlich gerichtete Islam, der seine

---

1) Nachdem schon J. G. Müller in den „Theol. Studien und Kritiken" 1835 gegen Hävernick nachgewiesen hatte, daß auch diejenigen Bestandtheile des Bundehesch (aus der Zeit der Sassaniden), welche vom jüngsten Tage, Auferstehung und Weltgericht handeln, allerdings auf die ältesten Lehren des Avesta (aus der Zeit der Achämeniden) zurückführen, so hat dasselbe Hübschmann in den „Jahrbüchern für protestant. Theologie" 1879 wiederholt und ausführlicher begründet. So heißt es Avest. XIX, 89 und 92 f.: „Wenn alle Todten auferstehen, unsterblich alles Leben wird, Wenn sich nach Wunsch die Welt erneut ꝛc." Hävernick fand im älteren Avesta blos die Lehre von der Seelenunvergänglichkeit mit sofortiger Leibeserneuerung und einem Gerichtetwerden unmittelbar nach dem Tode. Wenn nun die Todtenauferstehung am jüngsten Tage als uralte Lehre nachgewiesen würde, so entstände die Möglichkeit, daß die jüdische und mittelbar auch die christliche Jenseitshoffnung auf heidnischen Ursprung zurückzuführen versucht würde. Diese Meinung hat aber mit wissenschaftlichen Gründen bisher niemand zu erhärten vermocht. Kohut („Ueber die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus." Leipzig 1866 und: „Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen?" in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", 1867, S. 552 ff.) sucht nachzuweisen: 1. das Judenthum habe vom Parsismus nichts weiter als untergeordnete Züge entlehnt, wol aber 2. der Parsismus erheblichere Grundgedanken vom Judenthum des Talmud und Midrasch. Hübschmann („Die parsische Lehre vom Jenseits und jüngsten Gericht") leugnet, freilich, ohne auf Kohut Rücksicht zu nehmen, diese letztgenannte Einwirkung; auch die Verwandtschaft des Parsismus mit dem Christenthum sei demgemäß zufällig; si duo faciunt idem, non est idem. Dagegen äußert er sich in dem ersten Punkte ähnlich wie Kohut; er rechnet aber zu den untergeordneten Zügen nicht blos solche Aeußerlichkeiten wie u. a. die für die Frommen bestimmten „fetten Mahlzeiten", derentwegen einst schon Maimonides gegen einzelne Talmudisten polemisirt hat, sondern z. B. gewisse sinnlich ausgestattete Modifikationen der Engellehre (die Gestalten der dienenden und anpreisenden Engel, welche im Jenseits die Frommen und Bösen empfangen ꝛc.). Vgl. „Jahrbücher für protestant. Theologie" 1879, 240—243. Ferner Wolfg. Menzel, „Die vorchristliche Unsterblichkeitslehre", I, 238 ff.: „Ein Blick auf die jüdische und parsische Unsterblichkeitslehre".

2) Schopenhauer, „Parerga", I, 137. Zu bemerken ist, was Süskind („Hatte Moses Glauben an Unsterblichkeit?" in den „Theol. Studien und Kritiken" 1830, S. 886–892) als theologische Ansichten seiner Zeitgenossen über die lückenhafte mosaische Eschatologie erwähnt. Einige sagen, „in jenem Zeitalter sei die menschliche Vernunft für den Begriff der Fortdauer noch gar nicht reif gewesen"; andere: „die Mittheilung dieser Lehre hätte bei einem so rohen Volke Anlaß zu Aberglauben geben können" (Bretschneider, „Handbuch der Dogmatik", II, 337). Nach Bengel's „Neuem Archiv für Theologie", I, 1, 97 war dieser Glaube durch die Entwickelung der Messiaslehre bedingt. Für besonders merkwürdig erklärt Süskind die Ansicht Warburton's, die er aber nicht angibt. In Flatt's „Magazin für Dogmatik und Moral", III, 118 f. findet sie sich. Warburton („Legation divine of Moses") erblickt in dem Verzicht

praktische Ethik zum guten Theil auf die Paradieseshoffnungen gründet, höher als das aus dem Mosaismus hervorgegangene spätere Judenthum, zu welchem die Religion Mohammed's gerade in Bezug auf die Auferstehungslehre sich etwa wie ein üppig wuchernder Schößling verhält? Ueberdies ist der Begriff eines ewigen Lebens im Sinne einer zeitlich endlosen Fortdauer schon dem Pentateuch nicht fremd. Nach dem jehovistischen Genesisbericht bewirkt erst der Verlust der Unschuld die Austreibung aus der Stätte, da der Baum der Unsterblichkeit stand. Der Tod ist ein Uebel, folglich Strafe für die Sünde; aber mit der Vorstellung eines unsündlichen Lebens, wie es dem Gebote Gottes entsprechen würde, verbindet sich offenbar die Vorstellung von der Möglichkeit eines dem Tode enthobenen Lebens. Der relative Verzicht auf das Fortleben fließt somit nach israelitischer Anschauung aus ethischen Motiven, während die Beweggründe, von welchen der mohammedanische Jenseitsglaube geleitet wird, den selbstsüchtigen Charakter des natürlichen Lebenstriebes nicht verleugnen.

Hier liegt ein ganz anderes Verhältniß vor als in den durchaus konsequenten Beziehungen zwischen dem mehr metaphysischen Gottesbegriff des Mohammedanismus und seinen mehr physischen oder hyperphysischen Jenseitserwartungen. Die israelitische Stellungnahme zur Unsterblichkeit steht unstreitig in solidarischem Zusammenhange mit der Gotteslehre, aber eben mit dem ethischen Charakter des gottesfürchtigen Mosaismus; und dieser Zusammenhang weist keine unmittelbare Folgerichtigkeit, keine glatte Parallele auf, sondern überrascht durch den merkwürdigen Kontrast, welchen wir einstweilen als geheimnißvolles Räthsel anzuerkennen haben: der positive Glaube an den heiligen, gerechten und gütigen Gott einerseits, der relative Verzicht auf ein ewiges Leben andererseits.

Wenden wir uns nun zunächst von der sinnlichen Teleologie des Islam zu der sittlichen Teleologie der edelsten heidnischen Religionen, so zeigt sich, daß wol noch mehr als der Mosaismus die beiden höchststehenden unter den heidnischen Unsterblichkeit leugnenden Glaubensweisen, nämlich sowol der positiv-ethische Konfucianismus als auch der überwiegend negirende, aber doch teleologische Buddhismus, ursprünglich jeden positiven Gedanken an eine persönliche Unsterblichkeit abgelehnt haben. Und auch später, als das volksthümliche Denken auf dieses Ideal

auf die eschatologische Stütze einen Beweis für den göttlichen Ursprung der mosaischen Gesetzgebung. Diese zeige darin ihren erhabenen Charakter, daß sie des Hinweises auf die künftige Vergeltung entbehren könne, während sonst der Glaube an dieselbe unentbehrlich sei für die Wohlfahrt der bürgerlichen Gesellschaft. Süskind selbst erhebt sich nicht über die rationalistische Erklärung aus der Absicht des Gesetzgebers. Moses selbst habe (nach Ps. 90, 12!) wahrscheinlich an die Unsterblichkeit geglaubt. Aber er unterließ die Erwähnung von übersinnlichen, jenseitigen Aussichten, um dem Hinweis auf die irdischen Belohnungen und Strafen, welche allein im Stande waren, dem unbändigen widersetzlichen Charakter seines Volkes entgegenzuwirken, eine gefährliche Nebenbuhlerschaft zu entziehen. -- Die jüdische Theologie der Gegenwart vertheidigt im allgemeinen die Doktrin von einer ursprünglich-israelitischen Unsterblichkeitslehre. So in einer besonderen Monographie R. Adler (vgl. darüber Lipsius im „Theol. Jahresbericht", 1886, S. 382). Das „Jüdische Litteraturblatt" (1888, Nr. 1) nennt die entgegengesetzte Ansicht ein „Vorurtheil".

nicht mehr verzichten mochte, hat man es wenigstens officiell als unbelänglich in den Hintergrund gedrängt.

Zunächst der **Buddhismus**. Auf die Idee einer sittlichen Vergeltung, sei es im Diesseits, sei es in einem als zeitliche Fortsetzung des Diesseits gedachten Jenseits[1] sollte der Buddhagläubige keineswegs verzichten. Das Verdienst wird im Jenseits belohnt, die Schuld findet ihre Strafe. Wie den lange Verreisten, der aus der Ferne wohlbehalten heimkehrt, der Willkomm der Verwandten und der Freunde empfängt, „also empfangen auch den, der Gutes gethan hat, wenn er aus dieser Welt in das Jenseits hinübergeht, seine guten Werke.“[2] Den Bösen aber schleppen die Höllenwächter zu der Stätte der Qual. „Mit glühendem Eisen wird er angeschmiedet, in glühende Seen von Blut gestürzt oder auf Bergen brennender Kohlen gepeinigt.“[3] Aber der Vergeltungsgedanke nöthigt eben nur zu einer zeitweisen Fortsetzung des Lebens in einem anderen Dasein, auf so lange, bis der letzte Rest der Schuld abgebüßt und die Gewißheit der Erlösung erreicht ist.[4] Die Frist bis zu diesem Ziel, wenn sie auch Jahrtausende und länger währen sollte, wird nur als eine Fortsetzung des gegenwärtigen Daseins aufgefaßt und die Aussicht auf definitive Verwirklichung der Vergeltung, Läuterung und gänzlichen „Erlösung“ wird hinlänglich gesichert durch die vermittelnde Annahme einer temporären Seelenwanderung. Dem beharrlich Bösen steht eine metempsychische Wanderung von unabsehbarer Dauer bevor; wer aber die Erlösung schon in diesem Leben erlangen will, der hat hienieden Gelegenheit genug durch Leiden, Geduld und Entsagung frühere Sünden abzubüßen.[5] Und dies allein soll von Wichtigkeit für den Buddhagläubigen sein. Was dem Erlösten im Jenseits etwa sonst noch bevorstehe, geht ihn nichts an. „Nur was zum Frieden und zur Erleuchtung dient“, hat Buddha die Seinen gelehrt; besonders die „vier Wahrheiten“: die Thatsache des Leidens; den Grund des Leidens, seine mögliche Aufhebung und den Weg zu deren Verwirklichung. Als Vacchagotta, der nicht buddhistische Wandermönch, den Buddha fragte: „Ist das Ich?“ so schwieg Buddha. Als jener fragte: „Ist das Ich nicht?“ so beharrte er in seinem Schweigen. Da nun der ehrwürdige Ananda nach dem Grunde dieses Verhaltens forschte, so erwiderte Buddha: „Hätte ich gesagt: „Es ist nicht“, so würde der Fragende verwirrt werden, weil er ausgeht von der Ansicht, daß die Wesenheiten überhaupt

---

1) Wie unabsehbar lange eine Weltperiode bis zur endgültigen Zerstörung und somit eine Vergeltungsfrist nach buddhistischer Lehre dauern kann, beschreibt **Max Müller**, „Essays“, I, 282 („Ueber den buddhistischen Nihilismus“): „Man nehme einen Felsen von vier deutschen Cubikmeilen und berühre denselben einmal in hundert Jahren mit einem feinen Tuch, so wird der ganze Felsen eher zerrieben sein, als ein Kalpa sein Ende erreicht hat“.

2) **Oldenberg**, „Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde“. Berlin 1881, S. 249. Ein Vergleich mit Offb. 14, 13 liegt nahe.

3) **Oldenberg**, a. a. O., S. 250.

4) **Max Müller**, „Essays“, I, 285 ff., hebt hervor, daß die spätere orthodoxe Metaphysik noch nihilistischer als Buddha selber sich ausspricht: das Ziel ist „völlige Auslöschung“, während Buddha mehr den ethischen Gesichtspunkt des „ewigen Friedens“ in einem „relativen Nichts“ betont hatte.

5) **Oldenberg**, a. a. O., S. 246 ff.

sind. Hätte ich gesagt: „Es ist“, so wäre er bekräftigt in dem Glauben an die Lehre der Brahmanen von der Unvergänglichkeit der Seele“. Als nun der Buddhajünger Malâkyaputta volle Entschiedenheit verlangte, so erklärte Buddha: „Ist das der Preis, um den Du mein Jünger werden wolltest, zu wissen, ob die Welt ewig oder nicht ewig, begrenzt oder unbegrenzt, ob die Lebenskraft (d. h. die Seele) mit dem Körper identisch oder von ihm verschieden sei; ob der vollendete Buddhajünger nach dem Tode fortlebt oder nicht, oder ob er zugleich fortlebt und nicht fortlebt; oder ob er weder fortlebt noch nicht fortlebt: ist das der Preis, so kannst Du nicht mein Jünger sein.“[1] Den Zustand des verstorbenen Meisters schilderten seine treuen Anhänger ihrem Könige mit dem Worte: „Erlöst ist der Vollendete davon, daß seine Seele, sein Wesen meßbar, zählbar war wie die körperlichen Dinge. Jetzt ist er unermeßlich, unergründlich wie das große Weltmeer“. Fragt man nun: „Ist der Vollendete jenseit des Todes“, so trifft das nicht zu. Fragt man: „Ist er nicht?“ so trifft auch das nicht zu. Fragt man aber: „Ist er und ist er zugleich nicht?“ so trifft das ebenfalls nicht zu. Fragt man endlich: „Ist es so, daß er weder ist, noch nicht ist?“ so trifft auch dies nicht zu. Vielmehr ist das Nirwâna ein unergründliches Geheimniß; aber es ist zugleich etwas anderes; es ist ein Gewinn, über den es keinen höheren Werth gibt. Denn wer nach der Seelen Seligkeit strebt, der hat Besseres zu thun als zu forschen nach dem Sein oder Nichtsein.[2]

Zu der Unsterblichkeitslehre im Sinne eines transscendenten zeitähnlichen oder überzeitlichen Fortlebens von endloser Dauer und selbständigem Zweckwerthe verhält sich der Buddhismus absichtlich indifferent. Und schon diese Absicht unterscheidet ihn von der Lehrweise des Alten Testaments. Dem schriftgläubigen Buddhisten muß die ausgeprägte pantheistische Unsterblichkeitsdoktrin des Brahmanismus bekannt sein; er hat mit dieser Lehre zu rechnen und sich des Gegensatzes zu ihr bewußt zu sein, und ebenso absichtlich vertheidigt die Lehre Buddha's jene negativen Prädikate, welche den erlösenden Charakter des Nirwâna preisen. In den kanonischen Büchern des A. T. dagegen zeigt nur das Koheletbuch, und allenfalls die Hiobdichtung (vielleicht, wie schon angedeutet, auch Gen. 2, 2. 3) eine Bekanntschaft mit bestimmten gegnerischen Theorien. Im übrigen verhält sich die ursprüngliche israelitische Religion weder polemisch noch apologetisch gegenüber irgendeiner Unsterblichkeitstheorie, sondern die Frage braucht an den Bekenner des Mosaismus überhaupt nicht in theoretischer Schärfe und Klarheit herangetreten zu sein. Die Neutralität, welche wir in dieser Beziehung im A. T. finden, ist gerade aus der theoretisch noch unentwickelten Keimform dieser Religion erklärlich. Novum testamentum in vetere latet.

Zu diesem Unterschiede in den ablehnenden Motiven gesellt sich aber zunächst noch ein beiden Religionen gemeinschaftliches Moment. Wenn wir absehen von

---

1) Oldenberg, a. a. O, S. 278—291.

2) Oldenberg, a. a. O., S. 286. 289. Zu beachten ist, daß die buddhistische Jenseitslehre weder blos aus ethischen, noch blos aus metaphysischen Motiven erklärt werden kann, sondern daß, wie schon die vorstehenden Citate zeigen, ein radikaler Standpunkt erkenntnißtheoretischer Skepsis zu Grunde liegt.

dem positiven Grundcharakter der Offenbarungsreligion, welche die wahre Erkenntniß in die Gottesfurcht setzt, während die sittliche Einsicht des buddhistischen Heidenthums mit einer abstrakt-intellektualistischen Metaphysik verquickt ist, so ist unverkennbar, daß in der beiderseitigen Hinneigung zum Ueberweltlichen, in dem Trachten nach einem Seelenfrieden, der nicht von dieser Welt ist, und in der andächtigen Versenkung in das Ideal, welches unendlich werthvoller als alle irdischen Güter, und welches bleibt, wenn Leib und Seele verschmachten:[1] ein Element vorliegt, aus dem eine gewisse ideelle Verwandtschaft beider Religionen hervorleuchtet, sobald wir ihren religiös-ethischen Charakter mit der dritten „Unsterblichkeit leugnenden" Religion, dem genuinen Konfucianismus, messen. Denn der chinesische Religionsstifter — wenn man Konfucius, diesen konservativen „Staatsmann im Philosophenmantel", als Stifter der nach ihm benannten religiösen Weltanschauung bezeichnen darf — lehnte es deshalb ab, über das Jenseits, über Gott und Unsterblichkeit irgendetwas Bestimmtes zu lehren, weil der Mensch auf Erden hinreichende Aufgaben für die praktische Bethätigung seiner Tugend und für die Erstrebung der Glückseligkeit vorfinde, sodaß von einer religiösen Sehnsucht nach dem Uebersinnlichen nicht die Rede sein durfte. „Wer am Morgen die Lehre hört und am Abend stirbt, der hat genug." „Ich kenne noch nicht das Leben, wie sollte ich den Tod kennen?" Mit solchen lakonischen Antworten speiste Konfucius diejenigen ab, welche über den Zustand nach dem Tode Belehrung ersehnten.[2] Als einer seiner vertrautesten Schüler den Meister um eine entscheidende Aufklärung bat, ward ihm ein ähnlicher Bescheid zutheil, wie ihn bei gleicher Veranlassung Buddha gegeben haben soll, nämlich eine ausweichende Antwort in Form eines Dilemma. Bejahe ich die Voraussetzung, daß die Geister der Vorfahren noch persönlichen Antheil an der Welt nehmen, so würde das Thun und Trachten gewissenhafter Nachkommen von ihren irdischen Aufgaben abgelenkt; verneine ich die Voraussetzung, so könnte der pietätsvollen Gesinnung Abbruch geschehen. „Würde ich sagen, daß die Todten Bewußtsein hätten, so möchten fromme Söhne ihr Vermögen in Todtenfeiern zerrütten; und würde ich jenes Bewußtsein leugnen, so möchten herzlose Söhne ihre Eltern unbeerdigt lassen." Handle also, ohne zu wissen, stets so, als ob überirdische Wesen Zeugen deines Thuns wären.[3] Zwar traten seit dem 5. Jahrhundert n. Chr. positive Vertheidiger der Unsterblichkeit gegen freigeisterische Theorien auf, und wenn diese beiderseitigen Theoretiker möglicherweise aus indischen Quellen schöpften,[4] so ist doch Thatsache, daß die

---

1) Vgl. Ps. 73, 25; 42, 2—6 mit Dhammapada 23. 203. 225. 368. Oldenberg, a. a. O., S. 270. 291.

2) Vgl. Wuttke, a. a. O., II, 49; Max Müller, „Essays", I, 301.

3) „Mémoires concernant l'histoire des Chinois", XII, 264. Legge, „Life of Confucius", p. 101.

4) Wuttke, a. a. O., II, 52 f. Ueber Zusammenhänge zwischen den chinesischen Religionen und der indischen Kultur vgl. St. Julien, „Contes et apologues indiens suivis de fables et de poesies Chinoises". Paris 1860; W. Rotermund, „Die Ethik Laotse's mit besonderer Bezugnahme auf die buddhistische Moral". Gotha 1874. Ferner über die Einflüsse des Buddhismus in China: W. Schott, „Geschichte des chinesischen Buddhismus", Berlin 1874.

Lehre des Konfucius von vornherein eine auf altchinesischen Vorstellungen fußende Verehrung der Ahnengeister gestattet hat, denen als Schutzmächten der Familie sogar Spenden und Gebete dargebracht wurden. Indessen um die Bedeutung zu ermessen, welche diese Vorstellung von „Geistern" der Ahnen im Zusammenhang der chinesischen Religionsübung gehabt hat, wird zweierlei zu beachten sein. Einerseits hat der Ahnenkultus seinen psychologischen Beweggrund in der dem chinesischen Geist tief eingewurzelten Pietät und würde höchst wahrscheinlich auch dann ausgeübt werden, wenn die Erinnerung an die Ahnen gar nicht mit einer Ahnung ihrer Fortdauer verbunden wäre.[1] Dagegen hinsichtlich der persönlichen Hoffnung auf eigene Unvergänglichkeit oder auch nur auf das Fortleben fremder Geister verhält sich der Ahnenkultus an sich indifferent. Daher verknüpft sich mit demselben nicht der Glaube an eine Vergeltung nach dem Tode,[2] sondern die Annahme der Existenz von Geistern bildet vielmehr eine Basis für den Glauben an die Vergeltung in diesem Leben. „Die Vorfahren ehrend soll man durchdrungen sein von Dankbarkeit für das Gute, was sie uns lebend erworben, und von dem Bedauern, sie verloren zu haben."[3] Das Hauptziel der Wünsche bleibt also dem Anhänger des Konfucianismus ein langes Leben und ein gutes Ende.

Andererseits scheint es, daß der Grundbegriff der chinesischen Vorstellung von den Geistern sprachlich und sachlich nicht verschieden ist von dem, was auch den Thieren, Pflanzen und Gestirnen als ihr innerstes Wesen, als die ihre „selbständige Bewegung" vermittelnde „Seele" zugeschrieben wird. Wenn ein alter Sinnspruch der „Ahnenhalle" sagt: „Denke nie, daß niemand dich sehe oder höre, die Geister sind Zeugen von allem",[4] so beweisen derartige Worte wahrlich nicht, daß in dem Geisterglauben höhere Voraussetzungen wirksam gewesen wären, als z. B. in dem Abschiedswort bei dem Vermächtniß Josua's: „Dieser Stein soll Zeuge sein zwischen uns, denn er hat gehört alle Rede Jahveh's" (Jos. 24, 27). Allerdings werden die höher gestiegenen Seelen verstorbener Menschen als Theiloffenbarungen des Göttlichen und Schutzmächte einzelner Lebenskreise angesehen, aber ganz dasselbe gilt auch von den „Geistern" der Sonne, der Erde und des

1) Konfucius forderte nicht Dienstleistungen gegen die Todten. „Während du nicht einmal Menschen dienen kannst, wie willst du ihren Geistern dienen?" Er selbst wurde noch nicht einmal von seinem Enkel Tze-tze, der ihn aufs höchste verehrte, als überlebendes Wesen betrachtet oder gar, wie es später geschah, vergöttert. Vgl. Max Müller, „Essays", I, 298. 300.

2) Nur als rhetorisch bedingte Ausnahme erscheint es, wenn nach dem Yi-king II, 6, 6 die Verehrung der Ahnen den Nachkommen den „Lohn der Unsterblichkeit" erwirbt.

3) Wuttke, a. a. O., II, S. 51. Es wird nicht nöthig sein, mit Wuttke S. 36. 37 außerchinesisch-schamanischen Ursprung für diese Vorstellungen anzunehmen, da die Elemente des Unsterblichkeitsglaubens, soweit sie sich bei den Chinesen finden, aus dem Zusammenwirken der bei den Naturvölkern wirksamen allgemeinen psychologischen Motive mit dem Motiv der Pietät sich vollständig erklären. Wuttke gesteht selbst (S. 48): „Die von den wilden Völkern schon sehr lebendig erfaßten, wiewol sehr sinnlich ausgestalteten Ideen konnten den Chinesen nicht unbekannt sein, und das natürliche Selbstgefühl gestattete nicht sie aufzugeben. Aber das aus lauter Punkten bestehende Geistesleben der niederen Völker hatte es hierin leichter als die in einer wirklichen Geisteswelt stehenden Chinesen. Die Konsequenz des chinesischen Gottesbewußtseins lautet: Nur die allgemeine Urkraft lebt fort, das Einzelwesen geht zu Grunde".

4) Mémoires concernant l'histoire des Chinois", XII, 66; Wuttke, a. a. O., II, 32.

Himmels, der Berge und der Flüsse, des Ackerbaues und der einzelnen Städte.[1] Den Jenseitsvorstellungen höherstehender Religionen gegenüber verhält sich der chinesische Glaube in seiner prosaischen Nüchternheit ablehnend und kritisch, gerade so wie seine Gesinnung, sein Verhalten gegen das Fremde überhaupt sich äußert. In der Erklärung, welche das chinesische Ministerium der Ceremonien im 17. Jahrhundert dem Jesuitenmissionar Ricci über den Werth der von ihm mitgebrachten Geschenke gab, kommt die Stelle vor: „Die Bilder vom Herrn des Himmels und einer Jungfrau sind von keinem Werth. Die Knochen, welche der Fremdling zum Geschenk machen will, gehören, wie er sagt, den Unsterblichen an; aber er bedenkt nicht, daß wenn diese zum Himmel gegangen sind, sie auch ihre Gebeine mit sich genommen haben".[2]

In der altchinesischen Reichsreligion ist der positive Jenseitsglaube nicht heimatsberechtigt. Die Religion des Taoteking, welche auf Laotse zurückgeführt wird, begünstigt den Unsterblichkeitsglauben, die Lehre des von Konfucius sanktionirten Schuking begünstigt ihn nicht. Wenn einzelne Kaiser zur Tao-Lehre neigten, so mag eben der Vorzug, den die Lehre Laotse's in Bezug auf die Unsterblichkeit bietet, dabei im Spiel gewesen sein. Die ablehnende Haltung ist auf dem Standpunkt der Religion des Konfucius durchaus folgerichtig; denn sie ist positive pankosmistische Diesseitigkeitslehre, während im mosaisch-jüdischen und sogar im buddhistischen Glauben für ein allmähliches Hervorkeimen positiver Jenseitsvorstellungen der Boden vorbereitet war. Wol kann man zweifeln, ob es angemessen sei, den Buddhismus als Pankosmismus oder als Akosmismus, den Mosaismus als Transscendenzreligion oder als religiös-ethische Diesseitigkeitslehre zu charakterisiren.[3] Das aber steht fest: während in der atheistischen Erlösungsreligion Hinterasiens Anlässe gegeben waren, den leeren Himmel ihres Nirwâna schließlich wiederum im positiv-eschatologischen Sinne mit abgeschiedenen Seelen erlöster Buddhajünger zu bevölkern, und während die positive Diesseitigkeitslehre des mosaischen Theismus nicht etwa blos in der posthumen Erscheinung des Samuel vor Saul, in dem Entrücktwerden des Henoch und Elia, sondern in zahlreichen prophetischen Aussprüchen Elemente der späteren Jenseitslehre barg, so ist der genuine Konfucianismus diejenige höhere Religion, welche an und für sich betrachtet, d. h. abgesehen von den heterogenen Einwirkungen des Volksglaubens, verhältnißmäßig am meisten ein logisches Recht hatte, sich konsequent ablehnend zur positiven Unsterblichkeitslehre zu verhalten. Denn diese nüchterne Weltanschauung mit ihrer absichtlichen Betonung des Diesseitigkeitsstandpunkts heißt alle solche individuellen Wünsche schweigen und alle derartigen allgemeinen Interessen verstummen, welche einem jenseitigen Leben sich öffnen möchten.

Versuchen wir nunmehr, die Motive jener drei hervorragenden vorchristlichen Religionen in ihrer Neutralität zur Unsterblichkeit zu vergleichen. Da drängt sich

1) **Wuttke**, a. a. O. II, 36—38.

2) **Gützlaff**, „Geschichte des chinesischen Reiches", hrsg. von C. F. Neumann. Stuttgart 1817, S. 536 ff.

3) Daß beide Elemente dem Mosaismus zukommen, zeigt z. B. Deut. 30, 11 ff.; Jes. 57, 15.

die Frage auf: wie kommt es, daß die Hauptursachen, welche entsprechend den allgemeinen Motiven des Gottesglaubens sonst überall gleichzeitig auch die Keime des Unsterblichkeitsglaubens entwickelt haben, dieses Ergebniß in jenen Religionen nicht in entsprechendem Verhältniß hervorbrachten? Hier ist in erster Linie zu beachten, daß auf keiner Seite von einer definitiven Verneinung des jenseitigen Lebens die Rede ist, daß daher die Keime für ein lebhafteres und bewußteres Emporblühen der Wiederbelebungshoffnung nicht blos im Mosaismus, sondern auch im Konfucianismus und im Buddhismus von Hause aus thatsächlich vorhanden gewesen sind: hier mehr als fremdartige Nebenwirkung, dort als unentwickelte Potenz. Wenn diese Keime nicht gleichmäßig aufgingen, so kann das eben die Folge der gesammten Weltanschauung gewesen sein, wie sie vor allem im Gottesglauben sich dokumentirt. Und das ist auch in der That der Fall. Der ältere Mosaismus hat gegenüber den gesteigerten Anforderungen seines Gottesglaubens, welcher jedes andere Interesse absorbirt, noch gar keine ausdrückliche Stellung zu der Unsterblichkeitsfrage eingenommen; und auch da, wo dies vereinzelt der Fall ist, z. B. in dem jehovistischen Paradiesesbericht, wird der Verlust der Unsterblichkeit mehr wie eine Suspension der Jenseitshoffnung (aus ethischen Gründen) als unter dem Gesichtspunkt prinzipiellen Verzichts angesehen. Der Buddhismus begünstigt das Verlangen des Gemüths nach ewiger Seligkeit, aber er verharrt dogmatisch in prinzipieller Skepsis, in bewußter theoretischer Gleichgültigkeit, wie er seinen Göttern gegenüber das Gleiche thut. Und nach diesem Kanon sind auch derartige Aussprüche Buddha's zu beurtheilen, die eine positive Charakteristik des Nirwâna zu geben scheinen.[1] Die chinesische Religion muthet ihren Bekennern nicht blos den Verzicht des Glaubens zu, sondern macht sogar die Unterdrückung jedes gemüthlichen Interesses an einem Leben nach dem Tode zur Forderung. Und dennoch: die Möglichkeit eines jenseitigen Daseins und einer künftigen Theilnahme des Individuums an demselben bleibt in jedem der drei Fälle bestehen. Zumal wenn wir die Lehre des Christenthums als vergleichenden Maßstab anlegen, so erscheint als gleichartiges Charakteristikum jener drei Religionen nicht etwa blos das theoretisch negative Ergebniß, sondern gerade das Zugeständniß der realen Möglichkeit des Gegentheils. Nur daß jenes Moment, die Negation, einen Gegensatz zur christlichen Lehre, dieses, das Zugeständniß der Möglichkeit, ein vorbildliches Korrelat zu dem positiven Glauben der christlichen Weltansicht darstellt. Denn auch die christliche Hoffnung baut ihr Auferstehungsideal auf die Voraussetzung, daß an sich zwar die Wiederbelebung nur möglich, der Sünde Sold der Tod, das Fleischesleben der φθορά bestimmt ist, daß aber die Verwirklichung jener Möglichkeit gewährleistet werde durch den Gnadenwillen Gottes in Christo, dem auferstandenen Erlöser.

Aber um so mehr fällt die Verschiedenheit der Beweggründe auf, von welchen jene drei Religionen in ihrer Stellungnahme zum Unsterblichkeitsproblem sich leiten lassen. Der Glaube des Konfucius und der Buddhaglaube verhalten sich zuein-

1) Nirvâna heißt „der ruhige Ort", der „unsterbliche Ort", auch wol einfach „das Unsterbliche", und „es kommt sogar der Ausdruck vor, daß der Weise in dieses Unsterbliche hinabtaucht". Max Müller, „Essays", I, 283—288.

ander wie die prinzipielle Beschränkung auf die Interessen des irdischen Daseins zur prinzipiellen Verleugnung alles dessen, was als Analogon zum irdischen Leben etwa in einer anderen Welt gedacht werden könnte. Die Gleichgültigkeit gegen ein unvergängliches Leben nach dem Tode entspricht dort dem weltlichen Sinn überhaupt, hier der weltflüchtigen Richtung, welche in dem Grade vorwiegt, daß sie auch auf das jenseitige Leben der Götter denselben Maßstab anlegen lehrt wie auf die wechselnden Gestaltungen des irdischen Daseins. Auch die Annahme von göttlichen Existenzen darf dem Buddhisten das endlose Leben in einem Jenseits nicht als lebenswerth erscheinen lassen. Sofern die Weltanschauung eines Volkes hauptsächlich in der Gottesidee ihren Ausdruck sucht, ist es bezeichnend, daß die Gottheit der Chinesen hauptsächlich als schöpferisches und erhaltendes Prinzip dieses zeitlichen Lebens, die Götterwelt der Buddhisten als höheres Spiegelbild der zeitlichen Erdenwelt angesehen wird. Trotz jener Verschiedenheit sind also in beiden Religionen Gott und Unsterblichkeit, mit Feuerbach zu reden, „eins und dasselbe"; im Gottesglauben verkörpert sich die Jenseitserwartung, und in der Art der Jenseitserwartung offenbart sich, was für eine Meinung der Gläubige über seine Gottheit hegt.

An diesem gemeinsamen Charakteristikum jener beiden außerchristlichen Formen der Jenseitsbetrachtung wird nun endlich der Gegensatz klar, welchen zu heidnischen Anschauungen solcher Art die Religion Israels darstellt. Auch sie begründet die persönlichen Heilshoffnungen für die Zukunft völlig auf den Gottesglauben; auch sie verhält sich vielfach zweifelnd oder gleichgültig, höchstens ahnend-hoffend in Bezug auf ein individuelles Fortleben nach dem Tode, aber diese Negativität oder Indifferenz fließt weder aus irdischem Sinn noch aus abstrakten Verallgemeinerungen unpraktischer Weltflucht. Die zurückhaltende, zuwartende, suspendirende Stellung des frommen Israeliten wurzelt vielmehr in der ausschließlichen Hingabe an die ethischen Zwecke des heiligen Gottes. Hier sind Gott und Unsterblichkeit nicht schlechthin homogen, geschweige kongruent, im Gegentheil, in Anbetracht der religiösen Bedeutung, welche den beiden Idealen zukommt, sind dieselben einstweilen divergirende und nahezu disparate Größen. Der Gottesgedanke nimmt so völlig alle Funktionen der Seele, soweit dieselben sich nicht auf das irdische Leben beziehen, in Anspruch, daß der fromme Glaube an das Ueberweltliche zunächst in diesem einen allumfassenden Gedanken völliges Genüge findet und, in der Gewißheit, allenthalben schon jetzt dem Walten einer zweckbewußten göttlichen Allmacht unterworfen zu sein, gar nicht darauf zu reflektiren braucht, wie Gott für eine fernere Zukunft des Einzelnen zu sorgen beschlossen habe. In der Bundesgemeinschaft mit Gott hat der Fromme volles Genüge; Gott selbst ist das Leben des Gottesfürchtigen: vor dieser übermenschlichen Realität müssen Himmel und Erde, Tod und Unsterblichkeit völlig in den Hintergrund treten.[1] Dazu kommt als accidenzielles Motiv das Bewußtsein der persönlichen und allgemeinen Sündhaftigkeit, welches den letzten Rest eines Anspruches auf ein individuelles Fortleben in

---

1) Ps. 73, 25. 26; Deut. 30, 20: „Daß du Jahveh deinen Gott liebest und ihm anhangest: das ist dein Leben und dein langes Bleiben."

einer höheren Existenzform einstweilen zum Verstummen nöthigt.[1] Während also die heidnischen Religionen, dort aus weltlichem Sinn, hier aus weltflüchtigen Motiven, das Göttliche mit dem menschlichen Leben verflechten, sodaß die Gleichgültigkeit in Bezug auf die menschliche Jenseitserwartung in ihrer matten Gotteslehre sich spiegelt, so trägt die Frömmigkeit des Mosaismus das Bild des umgekehrten Verhältnisses. Je mächtiger die Seele in ihrer Gottinnigkeit durchdrungen ist von dem Vertrauen auf Gott, je intensiver sie erfüllt wird von dem Gedanken an Gott, desto weniger macht sich das Bedürfniß eines besonderen Unsterblichkeitsglaubens geltend, weil Gott und nur Er das Ziel der auf das Ueberirdische gerichteten Hoffnung ist.

Diesen Charakter einer prinzipiellen Neutralität tragen nicht nur die Psalmgesänge, in welchen vom Tode und seinen Schrecken die Rede ist, und welche in Bezug auf das Jenseits des Grabes nur Klagen und Fragen oder höchstens Ahnungen und unbestimmte Andeutungen äußern, während die Gotteszuversicht um so bestimmter hervortritt,[2] sondern auch die vielbesprochene Hiobstelle (19, 25 ff.), fast die einzige in der vorexilischen Literatur des A. T., von der man sagen darf, daß sie auf eine bestimmte Stellungnahme zu dem Problem der Unsterblichkeit gleichsam mit dialektischer Nothwendigkeit hinzudrängen scheint. Daß hier gleichwol keine Bestimmtheit des Ausdruckes vorliegt, so daß die Exegeten bis auf die neueste Zeit sich um die richtige Interpretation abgemüht haben,[3] dies wird nicht erst dann erklärlich, wenn wir eine Textverderbniß voraussetzen,[4] sondern es wird vollständig aus jenem Grundcharakter alttestamentlicher Frömmigkeit verständlich. Der leidende, gekränkte, verdächtigte Dulder sieht sich schließlich genöthigt, auf die Gerechtigkeit Gottes als seines persönlichen Rechtsschutzes und Sachwalters sich zu berufen. Wie Gott ihn vertheidigen werde, das ist nicht Hiob's Sache, aber der

1) Vgl. Hiob 4, 17—20; 25; 14, 1—12 mit Gen. 3, 22.

2) Z. B. Ps. 16; 17; 49; 88; 115; 88, 13: „Wird in der Finsterniß dein Wunder kund? und deine Gerechtigkeit im Lande des Vergessens? Aber ich flehe zu dir, Jahveh, und am frühen Morgen kommt mein Gebet vor dich". 17, 15: Die Frevler lassen sterbend ihr Gut den Erben; „aber ich, durch Gerechtigkeit werde ich dein Antlitz schauen, mich sättigen, wenn ich erwache [d. i. nicht „vom Tode", auch nicht „vom Unglück", sondern vom Schlafe als Zustand gesteigerter Sorge] deines Anblicks". In höherem Grade erhebt sich Ps. 16, 8-10 zu einer Ahnung der persönlichen Wiederbelebung durch Gottes allmächtige Gnade. Auch Ewald sieht hier die „keimende Offenbarung" der „höheren Ahnung" in ihrer „durch sich selbst nothwendigen Bildung und Entstehung zum ersten mal emporkeimen", gesteht aber, daß trotzdem die Unsterblichkeit hier „bei weitem noch nicht zum Dogma oder zum festen Begriff" geworden sei (Kommentar, S. 142).

3) Die Hauptfrage ist m. E. nicht, ob אֶחֱזֶה V. 26 f. auf die zeitliche Gegenwart oder auf eine jenseitige Zukunft sich bezieht, sondern ob es zulässig ist, die adverbialen Bestimmungen מִבְּשָׂרִי und אַחַר עוֹרִי näher mit dem Objekt אֱלוֹהַּ (als mit dem Prädikat) zu verbinden, wodurch die erstgenannte Alternative neutralisirt würde: ich werde Gott schauen als den, welcher zweifellos, ob auch erst nach meinem Tode, meine Sache entscheiden wird. Dann stände „ich werde schauen" oder „ich schaue" parallel mit „ich weiß", und der Sinn entspräche genau dem in V. 25. Grammatisch möglich ist diese Konstruktion; denn daß אֱלוֹהַּ an den Schluß gestellt ist, könnte ausschließlich in der syntaktischen Beziehung zu dem V. 27 angeschlossenen Relativsatz seinen Grund haben.

4) Wozu eigentlich nur die Uebersetzung der LXX Veranlassung geben möchte.

Glaube, daß die allmächtige Gerechtigkeit des Ewigen sich seiner annehmen werde, füllt sein ganzes Gemüth aus, und veranlaßt seine Erhebung zur höchsten religiösen Begeisterung in dichterischer Form.[1] Die Glaubenszuversicht, welche in den Worten sich ausspricht, findet eine vollständig sachgemäße Interpretation an der Entschiedenheit, mit welcher die an diese Stelle sich anlehnende Poesie des Liedes „Jesus meine Zuversicht" der Auferstehungshoffnung Ausdruck gegeben hat. Aber was die in Hiob's Worten angedeuteten Elemente einer Jenseitsvorstellung im speciellen angeht, so wäre es ebenso einseitig, im Sinne Hiob's jede Voraussetzung einer individuellen Fortdauer für ausgeschlossen zu erachten, wie es irrthümlich wäre, in seiner Rede eine positive Behauptung der individuellen Zukunftshoffnung finden zu wollen. Gerade aus dieser sachlichen und sprachlichen Amphibolie, welche ein Charakteristikum der Stelle ist, wird der neutrale Standpunkt des frommen Dichters zum eschatologischen Ideal ersichtlich, wie ihn der Grundzug der israelitischen Frömmigkeit überhaupt begünstigt. Demgemäß ist nunmehr das Verhältniß des christlichen Jenseitsglaubens zum A. T. endgültig zu beurtheilen.

Auch die christliche Wiederbelebungshoffnung macht die Verwirklichung eines zukünftigen seligen Daseins durchaus vom Gottesglauben abhängig. Gott wird die Individuen wieder beleben, weil oder sofern sie an seinem ewigen Leben theilzunehmen angefangen haben, oder wenigstens sofern sie an demselben theilzunehmen fähig sind oder fähig gewesen sind. Der individuelle Leib erstirbt, und auch die Seele ruht in Gott, theilnehmend an der Seligkeit Gottes.[2] Aber durch schöpferischen Gottesakt empfängt sie dereinst einen neuen verklärten Leib, dessen Grundzüge schon auf Erden sich bilden sollen, und dessen individuelle Vollendung in dem Maße sich anbahnt, wie durch sittliches Wachsthum in der Heiligung, durch Leiden und Ueberwinden die innere Verklärung sich verleiblicht. Man darf schwerlich behaupten, daß diese Lehre prinzipiell verschieden sei von der Stellungnahme des A. T.; sie ist nur eine überraschende, aber mit Klarheit ausgesprochene Konsequenz jener, eine großartige dialektische Entwickelung der alttestamentlichen Grundidee, aber freilich unter Vermittelung jener eigenartigen Realoffenbarung, welche die bisherigen Hoffnungen in unerwarteter und überwältigender Weise nicht blos erfüllte und übertraf, sondern steigerte und von

---

1) Nach C. G. Th. Köstlin, „De immortalitatis spe, quae in libro Iobi apparere dicitur" (Tübingen 1846), liegt es gerade im Plan der Hiobdichtung, an unserer Stelle den Gemüthszustand eines Mannes zu schildern, welcher weder durch irdische noch durch jenseitige Hoffnungen oder Trostgründe beruhigt werden konnte, vielmehr den sicheren Tod vor Augen lediglich an die richtende Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit Gottes zu appelliren sich gedrängt sah. Vgl. p. 33: „Illo tempore, quo (auctore libri) Iobum in summas angustias adductum ostendit (c. XIX), is mortem se obiturum putat nullo indicio benevolentiae Dei accepto. Eum igitur hic Iobum ante oculos ponere jubemur, cui non postea ille insolito modo Deus appariturus sit".

2) Vgl. Luther's vereinzelte Aeußerung in dem Briefe an Amsdorf vom 13. Januar 1522 „Verisimile exceptis paucis omnes dormire insensibiles". Die spätere lutherische Dogmatik, namentlich Chyträus, weist die Lehre von der Psychopannychie ab: alle gläubig Gestorbenen gehen sofort ins Paradies ein („De morte et vita aeterna." Rostock 1590, II, 57 f. 65 f. 46).

Grund aus neu gestaltete: der Auferstehung Jesu. Vetus testamentum in novo patet. Auch nach christlicher Lehre ist der Gottesgedanke praktisch von so einzigartiger Bedeutung, daß das Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit des in Christo geoffenbarten Liebeswillens Gottes nicht beeinträchtigt werden dürfte durch den Ausfall einer metaphysischen Erwägung über die individuelle Unsterblichkeit; vielmehr empfängt umgekehrt die Auferstehungshoffnung ihre zureichende Begründung erst durch die Gewißheit des Gottvertrauens im christlichen Sinne.

Dies geht sowol aus dem entscheidenden Worte Jesu: „Gott ist nicht der Todten, sondern der Lebendigen Gott“ als auch aus der ausführlichen Apologetik Pauli 1 Kor. 15 hervor. So ist die christliche Jenseitshoffnung zugleich der Schlußstein des eschatologischen Gebäudes, welches auf dem Fundament des israelitischen Offenbarungsglaubens seit der Zeit des Exils sich erhob. Und auch die lebhafteren, obwol durchweg keuschen Farben, mit denen das N. T. die bildliche Ausmalung des Jenseitsideals, im Unterschiede sowol von der materiellen Farblosigkeit der alttestamentlichen Hadesvorstellung wie von der grotesken Sinnlichkeit des späteren Judenthums, durchgeführt hat, sind formell zum größten Theil aus dem A. T. entlehnt. Nur gradueller Art sind somit in dieser Rücksicht die Vorzüge der neutestamentlichen Lehre. Die folgerichtige Entwickelung und Vervollständigung der früheren unbestimmten oder nur ahnenden Fernblicke, die Steigerung in der rhetorischen Lebhaftigkeit, wenn es sich um Darstellung des Wesentlichen handelt, neben der ruhigeren und weihevolleren Darstellung, wo es nur auf ästhetische Ausmalung nebensächlicher Züge ankommt, vor allem die Vertiefung der religiösen Innigkeit, welche dem idealen Zukunftssehnen eingehaucht wird: diese Momente rechtfertigen die Behauptung eines fundamentalen Gegensatzes zur Religion Israels noch nicht.

Allerdings kann man die wesentlichere Seite des gegenseitigen Verhältnisses andererseits auch wiederum als einen specifischen Gegensatz charakterisiren. Indem das christliche Jenseitsideal in folgerichtiger und klarer Weise den Grundlinien der gesammten christlichen Weltansicht angepaßt wird, so kommt erst in der christlichen Eschatolologie der wahrhafte Ernst und der unendliche Werth des Lebens zur Geltung. Deshalb werden die individual-egoistischen und national-partikularistischen Veranschaulichungen und Vorstellungsformen, welche die alttestamentliche Frömmigkeit noch zuließ, und welche thatsächlich in den eschatologischen Idealen des rabbinischen Judenthums hervortreten, durch den specifisch ethischen und universalen Charakter der christlichen Hoffnungslehre ausgeschlossen. Die überwiegend sinnlich gemeinten Zukunftserwartungen, z. B. „die für die frommen Israeliten bestimmten fetten Mahlzeiten“ „vom Fleische des Leviathan und Behemoth“ [1] werden als dem christlichen Ernst widersprechend zur Unmöglichkeit; aber innerhalb der ethisch zulässigen Veranschaulichungen werden nunmehr diejenigen bevorzugt, welche den überschwänglichen Werth des neuen Lebens am ergreifendsten zu illustriren geeignet sind. Dahin gehört namentlich das Gleichniß von der Vermählung, von

---

1) Vgl. Stähelin, „Jahrbücher für deutsche Theologie“, 1874, S. 212; Wünsche, „Jahrbücher für protestant. Theologie“, 1880, S. 377—381.

der ersehnten Vereinigung von Braut und Bräutigam. Während der buddhistische Pessimismus nur die Warnung kennt: „Blumen sammelt der Mensch; nach Lust steht sein Sinn. Wie die Wasserfluten des Nachts, so kommt der Tod über ihn und rafft ihn hin",[1] und während der mosaische Gottesbegriff für das Bild der treuen Herzensneigung nur die theocentrische Anwendung auf den bundestreuen Gott gestattet (Hos. 2), auf seiten des Volkes dagegen dasselbe Bild zur Ergänzung der drohenden Zukunftswarnungen verwerthet wird (Jer. 7,34; 25,10; vgl. Offb. 18,2.3), so hat die christliche Eschatologie auf Grund des innigeren Verhältnisses zwischen Gott und Mensch und in Anlehnung an ausführliche Worte und Gleichnisse Jesu (Matth. 9, 15; 25, 1 ff.; Joh. 3, 29), vielleicht auch in Anlehnung an das alttestamentliche Hohelied der Liebe, diesem Bilde eine Anwendung gegeben, welche ohne das Mystische des Gemeinschaftsverhältnisses zu verkennen (Eph. 5, 32), vor allem den unendlichen Werth und die ungetrübte Harmonie des zukünftigen Vollendungszustandes veranschaulichen will (2 Kor. 11, 2; Offb. 19, 7—9; 21, 2. 3; 22, 17). Und zwar in dem Sinne, daß als Grundzug dieses Zustandes der gegenseitige Einklang zwischen der Liebe Gottes und der tiefsten persönlichen Herzensrichtung der Menschen, und erst auf solchem Grunde die Erwartung einer völligen Besiegung aller aus der strafwürdigen Sünde stammenden Mängel und Hemmnisse geschildert wird (Offb. 21, 4; 1 Kor. 15, 26—55). So aufgefaßt kann man die christliche Eschatologie mit ihrer absoluten Werthschätzung des ewigen Lebens als specifisch entgegengesetzt und grundverschieden von der israelitischen charakterisiren; es ist aber offenbar, daß es nach dem oben Gesagten ebenso freisteht, mehr das Gemeinschaftliche hervorzuheben.

In jedem Falle bleibt unser Hauptergebniß bestätigt, wonach die vorläufige dogmatische Suspension des transscendenten Jenseitsglaubens, wie sie wenigstens bis auf die Zeit der vorläufigen Konstituirung des Kanons unter Esra und Nehemia ein Charakteristikum der israelitischen Frömmigkeit gewesen ist, sich hinreichend aus der Eigenart des mosaischen Gottesglaubens erklärt. Das Gottvertrauen des frommen Israeliten war eine so unvergleichliche Lebenspotenz, daß es, um vorerst in seiner Ausschließlichkeit zur vollen Entfaltung zu gelangen, sogar die naturgemäße Kehrseite jener Gottesverehrung, den Unsterblichkeitsglauben, einstweilen dogmatisch neutralisiren mußte, um dann später die soteriologische und eschatologische Wahrheit auch dieses Glaubens zu um so reicherer Geltung kommen zu lassen.

Unser Versuch, die Ursachen des neutralen Verhaltens der drei hervorragenden Religionen zur Unsterblichkeit aufzudecken, läßt noch manchem Bedenken Raum. Schon die detaillirte komparative Zusammenstellung einzelner heidnischen Weltanschauungen mit einer Glaubensform, in der wir göttliche Offenbarung voraussetzen, könnte vom theologischen Standpunkt aus gewagt erscheinen. Aber auch innerhalb der Vergleichung der heidnischen Religionen untereinander bleibt manches Bedenken. Wenn wir überall von dem ursprünglichen Gemüthsideal der religions-

1) Oldenberg, a. a. O., S. 223: „Aus Liebe wird Leid geboren, aus Liebe wird Furcht geboren. Wer vom Lieben erlöst ist, für den gibt es kein Leid; woher käme ihm die Furcht?" (S. 224).

stiftenden Geister einerseits die spätere theologische Verstandesarbeit, andererseits die Vorstellungsgebilde des Volksglaubens unterscheiden würden, in denen sich je und je neben einem lebensfähigen Niederschlag jener schöpferischen Kraftäußerungen bevorzugter Einzelpersonen manches Ueberbleibsel uralten Aberglaubens zu reflektiren pflegte; wenn wir überall scharfe Grenzen ziehen dürften zwischen unmittelbarer und reflektirter Religion und nur homologe Elemente miteinander vergleichen würden, dann möchte der Gegensatz zwischen den eschatologischen Auffassungen des Buddhismus, des Konfucianismus und mehrerer anderen Natur- und Geschichtsreligionen vielfach noch geringer, manchmal aber noch auffallender erscheinen, als es oben dargestellt wurde.

Und dies gilt sogar von der alttestamentlichen Religion, sobald wir das bleibende Gotteswort nicht mehr deutlich zu unterscheiden wissen von der Hülle ethnologischer Einkleidungen und national-partikularistischer Zuthaten. Je nachdem wir mehr die animistischen Schlacken der volksthümlichen Scheollehre oder mehr die reiferen ethischen Ideale der Prophetie hervorkehren, und je nachdem wir innerhalb des Geisterglaubens der Hebräer die Grenze des Geoffenbarten und des blos ethnologisch Gewordenen im allgemeinen enger oder weiter ziehen, wird auch Einzelnes wie die Entrückung des Henoch und Elia entweder mehr mit dem biblischen Bericht von der Himmelfahrt Jesu, oder aber mit der ursprünglichen Darstellung vom Tode des Mose kombinirt werden können, und die Samuelbeschwörung entweder mit der Erscheinung des Mose und Elia bei der Verklärung des Herrn und mit der vom Heiland (Luk. 16, 27—31) hypothetisch hingestellten temporären Todtenerweckung, oder aber mit der Citirung Agamemnon's in den Choephoren des Aeschylus, mit dem Hadesbesuch des Odysseus, ja möglicherweise mit dem herodianischen Schreckbild einer Metempsychose des Täufers zusammengestellt werden dürfen. Die Bestimmung des Verhältnisses der Religion Israels zu anderen Religionen hängt eben von der Beurtheilung der ersteren ab; namentlich aber von der Berücksichtigung des Gegensatzes zwischen Dogma und Volksthum, dogmatischer Idee und praktischem Ideal. Sehen wir auf das urspüngliche Ideal, wie es dem Mose, dem Konfucius und dem Buddha vorschwebte, so werden wir manche verwandte Züge entdecken; noch mehr, wenn wir die abergläubischen Vorstellungen des beiderseitigen ungeschulten Volksglaubens miteinander vergleichen. Was aber in der Mitte liegt, die kanonische Literatur, die theologische Metaphysik und die verstandesmäßige Dogmatik, darin zeigen sich die größten Verschiedenheiten. Das menschliche Herz, die geistige Anlage ist im wesentlichen überall dieselbe, die sprachliche Ausprägung der Gedanken und die Systematik der Begriffe ist überall verschieden. Darum ist, schon ganz abgesehen von dem Offenbarungscharakter der Religion Israels, die jüdische Apokalyptik mit der buddhistischen Spekulation kaum zu vergleichen, während die naiven Aeußerungen des beiderseitigen Volksglaubens sehr ähnlich sind, und sogar manches prophetische und Psalmwort des A. T. mit den poetischen Aeußerungen buddhistischer Sehnsucht gewisse Vergleichspunkte aufweist.

Aber diese einschränkenden Erwägungen bestätigen wiederum die Thatsache des dogmatischen Lehrunterschiedes und ändern daher an dem vorher entwickelten

Trümmern der antiken Welt eine neue aufgebaut; und nicht die Entdeckung oder Wiederentdeckung einiger, während des Mittelalters verschütteter, moralischen Ideen, sondern das mit neuem Glauben ergriffene und in der Erfahrung des Herzens aufs neue bewährt gefundene Evangelium hat der Kirche und der Gesellschaft im 16. Jahrhundert eine neue Gestalt gegeben.

Viel schärfer noch, als von der Spekulation und von der Moral, unterscheidet sich das Christenthum von der Dichtung. Es bildet einen ausschließenden Gegensatz zum Mythus. Ohne Frage ist im Namen des Christenthums wie anderer Religionen sehr viel gedichtet und erdichtet worden; aber es geschah immer im Widerspruch mit dem in den ältesten Urkunden des Christenthums ausgesprochenen Wesen des Christenthums. Der älteste Name der christlichen Verkündigung lautet „Evangelium", und kein Mißbrauch desselben kann etwas daran ändern, daß das Christenthum als Lehre von Haus aus und für alle Zeiten die frohe Botschaft von Thaten Gottes ist, die zum Heil der Menschheit geschehen sind und noch geschehen und einst geschehen werden. Paulus, der Erste, welcher mit einem schulmäßig gebildeten Geist an die Betrachtung des Christenthums herangetreten ist, hat nichts Anderes predigen wollen und zu lehren gemeint, als das eine „Evangelium Christi" d. h. „die Predigt Jesu", diese aber selbstverständlich in der durch den seitherigen Gang der Ereignisse bewirkten Entfaltung. Wenn das, was Paulus geschrieben hat, den modernen Leser das eine mal anmuthen mag, wie ein Stück Philosophie der Geschichte, das andere mal wie das Hirngespinnst eines von dem frischen Luftzug des Lebens abgewandten, selbstquälerischen Grüblers, ein drittes mal wie ein Gedicht schwärmerischer Phantasie, so will doch Paulus keine andere Wahrheit predigen, als das Evangelium, welches auch die Fischer vom See Genezareth predigen, dies erlösende Wort von der Sendung, der Kreuzigung, der Auferstehung und der Wiederkunft des Sohnes Gottes. Mit der Thatsächlichkeit dieser Ereignisse würde nach seinem Urtheil nicht nur aller Werth und wesentliche Inhalt seiner Lehre und des durch dieselbe in den Gemeinden erweckten Glaubens hinfällig werden, sondern er und seine Genossen würden falsche Zeugen zu heißen verdienen, und zwar, da sie nicht daran zweifeln können, von Gott zu ihrem Beruf bestellt zu sein, falsche Zeugen, die Gott bestellt hat, um durch falsches Zeugniß von ihm und seinen angeblichen Thaten die Welt zu betrügen.[1] Und der Johannes, welchem man nachgesagt hat, daß er unter der Einwirkung einer außerchristlichen Religionsphilosophie die in der Gemeinde geglaubte Geschichte zum durchsichtigen Gewande spekulativer Ideen gemacht und selbst an diesem Gewande rüstig weitergewebt habe, macht doch alles Heil der Individuen und alles Unheil seines unglücklichen Volkes von dem Glauben oder Unglauben an die von ihm berichteten Thatsachen abhängig und scheut sich nicht, das Glauben oder Nichtglauben auf den Gegensatz der Liebe zur Wahrheit und des Hasses gegen die Wahrheit zurückzuführen. Ein dritter Schriftsteller apostolischen Namens sieht sich veranlaßt ausdrücklich zu versichern, daß er und seine Genossen nicht künstlich ersonnenen Mythen folgend, sondern als Augen-

1) 1 Kor. 15, 14—19.

zeugen der Herrlichkeit Christi von ihm gepredigt haben.[1] Mögen die Schriften unter dem Namen des Paulus, des Petrus und des Johannes diese Namen mit Recht oder Unrecht tragen: wir haben keine älteren Urkunden des Christenthums, und diese lassen darüber keinen Zweifel, daß in der Kirche von jeher und in bewußtem Gegensatz zu aller Mythologie geschichtliche Treue und religiöse Wahrheit als untrennbar gegolten haben.

Um zu erklären, warum Klopstock's Messias aufgehört habe gelesen zu werden, bemerkt Jakob Grimm: „Christus ist gar nicht episch darzustellen, nur lyrisch; denn aller mythischen Auffassung entgegen strebt die unverrückbare Bestimmtheit unserer Religion".[2] So ist es; der Dichter hat kein anderes Recht an diesen Gegenstand, als daß er den Eindruck, welchen die im Glauben aufgenommene geschichtliche Kunde auf sein empfindendes Gemüth und seine sinnende Betrachtung gemacht hat, in wohlklingendem Ausdruck wiedergebe.

Wie einfach diese Erwägungen sind, so will mir doch scheinen, daß man denselben bei der Kritik der ältesten Urkunden des Christenthums und insbesondere der Geschichtsbücher des Neuen Testaments nicht immer die nöthige Folge gegeben hat. Wie bei aller anderen Kritik von geschichtlichen Nachrichten wird es sich vor allem um die beiden Fragen handeln: 1) ob der Berichterstatter in der Lage war, über die von ihm berichteten Thatsachen Wahres zu wissen und aussagen zu können, und 2) ob er die Absicht hatte, Letzteres zu thun. Wer die zweite Frage in Bezug auf ganze Schriften des Neuen Testaments oder einzelne Stücke derselben verneint, kann nicht bei dem Urtheil stehen bleiben, daß der betreffende Geschichtschreiber oder der Gewährsmann, welchem er gläubig nachschreibt, ein unglaubwürdiger Zeuge sei, welchem der Historiker den Glauben zu verweigern verpflichtet sei. Es wäre vielmehr jede als solche erkannte bewußte Dichtung als ein dem Wesen des Christenthums fremdes Gewächs aus dem Kreis der wahrhaft christlichen Literatur auszuscheiden. Viel verwickelter sind die Untersuchungen, welche zu einer Beantwortung der ersten Frage erforderlich sind: ob die Geschichtschreiber des Neuen Testaments in der Lage waren, genaue Kunde von den Thatsachen, die sie darstellen, zu besitzen, oder ob wir in Anbetracht ihrer geschichtlichen Stellung darauf verzichten müssen, Zuverlässiges durch sie zu erfahren.

Nur eine Vorfrage für beide Hauptfragen der Kritik ist die, welches Verhältniß zum Stoff ihrer Darstellung die Geschichtschreiber des Neuen Testaments sich selber anweisen. Hierüber sei es mir gestattet, Ihnen einige Betrachtungen vorzutragen. Dieselben müssen vergleichender Natur sein; denn wie sehr man von der Originalität des Christenthums und der ältesten christlichen Literatur überzeugt sein mag, die Grundformen geschichtlicher Darstellung brauchten die neutestamentlichen Geschichtschreiber nicht erst zu schaffen. Nur das ist im voraus anzunehmen, daß sie unter den in ihren Gesichtskreis fallenden Formen die ihren praktischen Zwecken angemessensten auswählten und sie ihren Zwecken anpaßten,

---

1) 2 Petri 1, 16.

2) Carl Candidus, Der deutsche Christus (1854), Vorrede von Jakob Grimm S. VI.

und daß sie unter dem Einfluß des schon lange vor Entstehung schriftlicher Evangelien geübten Brauchs mündlicher Erzählung in der Missionspredigt und im Gemeindeunterricht geschrieben haben. Die ersten christlichen Geschichtschreiber waren zwischen Israel und die Griechen gestellt. In dieser Beziehung hat man keinen Grund den Ueberlieferungen über die Verfasser der Evangelien und der Apostelgeschichte zu widersprechen, wie man auch sonst über den Werth dieser Ueberlieferungen denken mag. Im schlimmsten Fall wären die Namen und sonstigen Angaben doch ein typischer Ausdruck für das, was sich auch aus der voraussetzungslosen Betrachtung der Bücher ergibt. Lukas war nach dem unzweideutigen Zeugnisse seines Freundes Paulus und nach allen sonstigen Nachrichten ein Nichtjude, ein griechischer Arzt. Mag die Ueberlieferung, wonach er ein Proselyt,[1] also schon vor seiner Bekehrung zum Christenthum ein Anhänger des Judenthums gewesen sein soll, unsicher sein; jedenfalls hatte ihn seine Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde und seine langjährige Verbindung mit Paulus mit der alttestamentlichen Literatur und mit jüdischen Anschauungen vertraut gemacht. Andererseits bildete die jüdische Herkunft der übrigen Evangelisten an sich keine Schranke, welche sie gegen griechische Einflüsse absperrte. Matthäus allerdings soll sein Evangelium für seine jüdischen Volksgenossen und paläſtinensischen Landsleute in deren Sprache geschrieben haben. Markus und Johannes schrieben wie Lukas für Griechen und hellenisirte Barbaren. Mögen diese Männer in manchem Betracht die Eigenart israelitischen Denkens treuer und reiner bewahrt haben, wie ein Philo oder Josephus, so hatte doch ihre religiöse Ueberzeugung und ihr darin wurzelnder Beruf sie über die Grenzen ihrer Nationalität hinausgeführt und in das Fahrwasser der damaligen Weltkultur d. h. in die Sphäre griechischer Bildung hineingezogen. Griechische und hebräische Geschichtschreibung hat demnach die vergleichende Betrachtung zu berücksichtigen.

Sehen wir die alttestamentlichen Geschichtsbücher darauf an, welche persönliche Stellung der Erzähler zu seinem Stoff einnimmt, so tritt uns sofort die merkwürdige Thatsache entgegen, daß uns, genau genommen, von keinem der auf uns gekommenen Bücher der Name seines Verfassers überliefert ist. Das entspricht der Darstellungsweise. Die Person des Geschichtschreibers bleibt völlig im Hintergrund. Erst in einigen Abschnitten der jungen Bücher Esra und Nehemia finden wir ein „Ich", welches den Erzähler und zugleich die handelnde Hauptperson bezeichnet; diese sind aber durchsetzt von anderen Abschnitten, in welchen von denselben Männern in dritter Person erzählt wird. Zu den älteren und besser redigirten Büchern und noch in der jungen Chronik und in dem nachkanonischen ersten Makkabäerbuch vermißt man jeden Hinweis auf die Person des Verfassers, jede Vorrede, jede persönliche Zwischenbemerkung. Nicht, als ob es der hebräischen Geschichtschreibung an subjektiver Färbung fehlte. Die Juden späterer Zeit nannten ihre klassischen Geschichtschreiber nach Moses „Propheten"; und unter den noch älteren, verloren gegangenen Geschichtswerken, welche im Alten Testament citirt werden, ist mehr als eines mit dem Namen eines geschicht-

1) Hieronymus, Quaest. hebr. ed. Lagarde p. 64.

lich bekannten Propheten bezeichnet. In der That bezwecken die Geschichtschreiber des Alten Testaments mehr als eine Mittheilung vergangener Ereignisse. Im Stil der Propheten unterwerfen sie Personen und Thaten dem sittlichen Urtheil, weisen sie hin auf die göttliche Leitung der Geschicke ihres Volks und kehren für ihre Zeitgenossen die Lehre hervor, welche in der Geschichte liegt. Aber wer der so urtheilende und predigende Prophet sei, bleibt ungesagt. Das Einzige, worin sich eine Reflexion auf das Verhältniß des Erzählers zu seinem Stoff ausspricht, ist jene häufig wiederkehrende Bemerkung, daß eine Einrichtung, ein Denkmal, ein Name, deren Ursprung erzählt worden ist, „bis auf diesen Tag" fortbestehen. Aber welches das Heute, die Gegenwart des Erzählers sei, sagt er selbst uns nicht. Die Thatsachen der fernsten Vergangenheit werden mit der gleichen manchmal dramatischen Lebendigkeit und anschaulichen Ausführlichkeit erzählt wie diejenigen, welche der Gegenwart des Verfassers um Jahrhunderte näher stehen. Hier wird einem Volk seine eigene Geschichte erzählt, welches die Thaten und Leiden seiner Väter wol manchmal vergessen zu haben scheint und die daraus sich ergebenden Lehren nicht befolgt, und welches darum von Propheten und auch von Dichtern an beides erinnert werden muß; aber der Glaube an die Ueberlieferungen der Vorzeit wird überall vorausgesetzt, und von einem Bedürfniß, die Glaubwürdigkeit der Erzählung zu verbürgen, gewahrt man nichts.

Wie anders in alledem die Griechen! Schon der griechische Name der Geschichte, den wir wie die Römer und die Romanen neben den einheimischen Ausdrücken nicht glauben entbehren zu können, ist bezeichnend. Die auf eigener Erforschung und, wo es sein kann, Sinnenwahrnehmung beruhende Kunde und deren Darstellung heißt ἱστορία, und ἵστωρ bezeichnet unter Umständen den Augenzeugen. Noch im augusteischen Zeitalter definirten römische Grammatiker die Historien im Unterschied von den Annalen als Erzählungen von Ereignissen, welche der Erzähler miterlebt habe.[1] Wer weiter rückwärts liegende Ereignisse darzustellen sich vornahm, war ja freilich darauf angewiesen, aus dritter und vierter Hand seinen Stoff zu nehmen, Ueberlieferungen zu sammeln, zu vergleichen und auf Grund hiervon sich ein eigenes Urtheil zu bilden. Aber schon das erhebt die Geschichtschreibung eines Herodot über eine Wiederholung unsicherer Ueberlieferungen, daß er bis tief nach Asien hinein und den Nil hinauf Land und Leute durch eigene Anschauung kennen gelernt und nicht von reisenden Kaufleuten und Seefahrern, sondern von den einheimischen Trägern der nationalen Traditionen, von den ägyptischen Priestern und persischen Gelehrten sich über die Vorzeit dieser Völker hat unterrichten lassen, und daß er deutlich seine auf eigener Anschauung beruhende ἱστορία und die aus seinen Quellen geschöpften Traditionen von einander unterscheidet. Das Mißtrauen gegen die Ueberlieferung begleitet die griechische Geschichtschreibung von ihrem Anfang an. Als ein unersetzlicher Vorzug gilt es, daß der Historiker darstelle, was er selbst, wenn nicht als Augenzeuge, so doch als Zeitgenosse miterlebt und von Zeugen, deren Glaubwürdigkeit er kontroliren konnte, erfahren hat. So spricht sich Thucydides aus; und noch

1) Gellius, Noct. Att. V, 18.

Polybius, dessen wahrhaft weltgeschichtliches Problem ihn wol hätte verleiten können, „ab ovo“ anzufangen, beschränkt sich grundsätzlich auf die in seine eigene und die unmittelbar vorangegangene Generation fallenden Ereignisse; „denn, sagt er, das weiter Zurückliegende mit hinzunehmen, sodaß man Hörensagen nach Hörensagen hinschreibt, schien mir nicht hinreichend zuverlässige Auffassungen und Behauptungen zu ergeben“. Bei dieser Richtung der Geschichtschreibung mußte die Persönlichkeit des Geschichtschreibers und sein Verhältniß zu den Ereignissen stark in den Vordergrund treten. Mit ihrem vollen Namen, welchem dann bald ein dadurch verdeutlichtes „Ich“ folgt, beginnen Herodot und Thucydides ihre Werke, und immer wieder begegnet uns das „Ich“ oder „Wir“ des Forschers und des Erzählers. In einzelnen Fällen erschien es zweckmäßig, ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß Selbsterlebtes erzählt werde. Seine Beschreibung der Pest in Athen eröffnet Thucydides mit der Bemerkung: „Ich will sie darstellen als Einer, der selbst daran erkrankt ist und Andere hat daran leiden sehen“. Gegenüber den abenteuerlichen Darstellungen von den übermenschlichen Schwierigkeiten, welche Hannibal bei seinem Uebergang über die Alpen zu überwinden gehabt habe, beruft sich Polybius darauf, daß er die Alpenpässe selbst überschritten und Berichte von Zeitgenossen jenes zwar gefährlichen, aber durchaus nicht übernatürlichen Unternehmens gehört habe. In den späten Nachäffungen antiker Geschichtschreibung, welche Lucian verhöhnt, artete diese Manier in lächerlichen Schwindel aus.[1] Bei den Alten fand das Hervortreten des Erzählers und seines persönlichen Verhältnisses zu den erzählten Thatsachen eine Schranke an dem Geschmack, welcher es den Meisten verbot, von ihrer eigenen Person da, wo sie als Mithandelnde in die darzustellenden Ereignisse eingegriffen hatten, mit der gleichen Subjektivität zu reden, wie von sich als Forschern und Erzählern. Die Ruhe und Würde des geschichtlichen Bildes schien gestört zu werden durch wiederholte Einmischung des „Ich“, welches die Identität des Subjekts und des Objekts der Erzählung aussprechen würde. Am weitesten ist in der Vermeidung dieses Uebelstandes Xenophon in der Anabasis gegangen. Ohne jede Andeutung seines persönlichen Antheils, ohne eine Vorrede, welche darauf vorbereitet hätte, redet der Historiker Xenophon von dem Feldherrn Xenophon, dem heldenmüthigen Führer der 10000 Griechen als von einer fremden Persönlichkeit. Er hat die Selbstverleugnung soweit getrieben, daß Zweifel an der Abfassung der Anabasis durch Xenophon auch hieran einen Anknüpfungspunkt fanden. In seinen Apomnemoneumata, an welche der Evangelienforscher sich zu erinnern besonderen Anlaß hat, ist Xenophon zwar von Anfang an mit dem „Ich“ des Berichterstatters offen hervorgetreten und versichert wiederholt, daß er hauptsächlich seine eigenen Erinnerungen an die Aeußerungen seines Meisters aufzeichne; aber wo er einmal von einem Gespräch berichtet, in welches Sokrates ihn mit hereingezogen hatte, spricht er in dritter Person von sich als Xenophon.

Begreiflicher Weise kollidirten gelegentlich die beiden entgegengesetzten Interessen miteinander, von welchen das eine den Historiker dazu führte, sein nahes

---

1) Lucianus, Quomodo hist. conscr. c. 29.

persönliches Verhältniß zu den Ereignissen kenntlich zu machen, das andere dagegen ihn abhielt, in den Ton der Selbstbiographie oder der vertraulichen Plauderei herabzusinken. Auch Thucydides hat einmal von sich als athenischem Feldherrn in Thracien in jener objektiven Form erzählt, doch aber bei der ersten Erwähnung dieses Feldherrn Thucydides nicht unterlassen hinzuzufügen „welcher dies geschrieben hat". Am buntesten mischen sich die beiden Darstellungsweisen bei Polybius, welchem die eigenen Lebensschicksale den Stoff seiner Geschichtschreibung aufgedrängt hatten. Nicht selten erzählt er von sich und auch von seinem Vater Lykortas als mithandelnden Personen völlig objektiv, als ob ihn diese Personen nichts angingen. Er thut dies selbst da, wo er von der Entstehung seiner Freundschaft mit dem jüngeren Scipio erzählt; und er thut es, nachdem er im Eingang derselben Erzählung in erster Person von seiner Verbindung mit dem Haus der Scipionen geredet hat. Eine feste Regel ist nicht mehr zu erkennen. Polybius bittet gelegentlich den Leser, sich nicht zu wundern, wenn er bei der Darstellung von Ereignissen, in welche er selbst verflochten gewesen, bald mit einem „Ich" oder „Wir", bald unter dem Namen Polybius von sich rede. Da beständige Wiederholung des eigenen Namens unschön, andererseits aber auch das „Ich" und das „Mich" zwar unter Umständen der Deutlichkeit halber nothwendig sei, bei häufiger Wiederkehr aber unfein und aufdringlich erscheine, so habe er je nach dem Gegenstand bald die eine bald die andere Form angewandt.[1]

Von Art und Kunst griechischer Geschichtschreibung hat jedenfalls der Verfasser unseres ersten Evangeliums nichts gewußt. Es liest sich wie ein alttestamentliches Geschichtswerk. Keine Vorrede; keine Verständigung des Schriftstellers mit dem Leser über den Zweck seiner Arbeit; kein „Ich" des über seinen Stoff und sein Verhältniß zu demselben reflektirenden Forschers und Erzählers. Jenes alttestamentliche „bis auf den heutigen Tag" begegnet uns auch hier einmal[2] und sagt uns, was wir ohnehin nicht bezweifeln würden, daß ein gewisser Abstand der Zeit diese Darstellung der Geschichte Jesu von ihrem Gegenstande trennt. Dabei ist die Darstellung in hohem Grade subjektiv gefärbt. Während Matthäus bei seinen Lesern ein beträchtliches Maß von Kenntniß seines Stoffs voraussetzt und wichtigste Ereignisse, wie die Geburt Jesu in Bethlehem zur Zeit Herodes des Großen oder die Gefangensetzung des Täufers, in participialen Nebensätzen anführt, legt er alles Gewicht darauf, seine Leser zur richtigen Beurtheilung dieser Geschichte anzuleiten. Gegenüber jüdischen Angriffen auf die geschichtlichen Grundlagen des Christenthums und gegenüber Bedenken, welche auch den jüdischen Christen anfechten mochten, wird hier gelehrt, daß der anscheinende Widerspruch zwischen Wesen und Beruf auf der einen und Erscheinung und Erfolg auf der anderen Seite, welcher Jesum von Nazareth zu einem Skandalon für sein Volk gemacht hat, einerseits durch dieses Volk selbst und nicht durch Jesus verschuldet sei, andererseits aber doch der richtig verstandenen Weissagung des

1) Polyb. XXXVII, 1.
2) Matth. 28, 15.

Alten Testaments entspreche. Die Geschichte Jesu, wie sie hier im Licht einer theologischen und näher einer apologetischen Idee dargestellt ist, ist ganz und gar Lehre, ist eine auf Juden und Judenchristen berechnete wohldisponirte Predigt über das Thema: „Jesus ist dennoch der Messias“. Aber der Prediger bleibt unsichtbar. Es ist ja auffallend, daß in diesem, dem Apostel Matthäus zugeschriebenen Buch der Zöllner, dessen Berufung zum Jünger Jesu hier sonst wesentlich ebenso wie bei Markus und Lukas erzählt wird, den Namen Matthäus trägt, während er dort Levi heißt, und daß in dem bald darauf folgenden Verzeichniß der Apostel im Unterschied von den drei sonstigen Katalogen Matthäus den Beinamen „der Zöllner“ führt. Wir werden den Kirchenvätern nicht beistimmen wollen, welche hierin einen Beweis der Demuth des Apostels erblickten, welcher sich selbst als Zöllner und Sünder an den Pranger gestellt habe. Bedeutsam bleibt das Zusammentreffen jener kleinen Züge mit der Ueberlieferung über Matthäus als Verfasser dieses Evangeliums; denn diese Ueberlieferung kann nicht aus jenen Notizen entstanden sein, welche höchstens ein persönliches Interesse des Verfassers für den Apostel Matthäus, aber keine Andeutung über eine schriftstellerische Thätigkeit desselben enthalten. Einen deutlichen Anspruch auf ein Vertrauen erheischendes Verhältniß zu seinem Stoff erhebt dieser Evangelist nicht.

Während Matthäus, ganz von seiner Idee erfüllt, in Bezug auf Anordnung und Darstellung aufs Freieste mit seinem großen Stoff schaltet, sodaß man die Genauigkeit im Einzelnen und die Anschaulichkeit der Darstellung oft vermißt, zeichnet sich das zweite Evangelium durch plastische Gestaltung und malerische Anschaulichkeit der Einzelerzählungen aus. Man meint manchmal einen Augenzeugen erzählen zu hören oder einen Dichter, der es versteht, durch allerlei kleine, für den Verstand sehr entbehrliche Züge der Phantasie des Lesers den Schein der Wirklichkeit vorzuzaubern. Genauere Beobachtung bestätigt aber nur, was uralte Ueberlieferung sagt, daß nicht der Evangelist selbst, sondern ein Anderer, und zwar kein Geringerer als der Apostel Petrus der Augenzeuge sei, dessen Erzählungen von Jesus sein Schüler in manchen Theilen seines Werks treu wiedergegeben habe. Mit eigenen und deutlichen Worten verräth Markus uns nichts von diesem Verhältniß. Seine Person verschwindet hinter der Größe seines Gegenstandes und dem Vertrauen auf seinen Gewährsmann. Und doch fehlt vielleicht nicht das Monogramm des Malers in einer dunkeln Ecke des Gemäldes. Man hat ein solches gefunden in jener kleinen Erzählung von dem namenlosen Jüngling, welcher in der letzten Nacht des Erdenlebens Christi, nur in ein großes Tuch gehüllt, hinter Jesus und seinen Jüngern herschleicht, dann aber, als die Häscher Hand anlegen, mit Zurücklassung seiner Bekleidung von dannen flieht. Eine bessere Erklärung der räthselhaften Episode ist in der That bisher nicht gegeben worden, als die durch Kombination mit anderen kleinen Zügen in der dortigen Umgebung und in anderweitiger Ueberlieferung noch weiter zu bestätigende Annahme, daß hier der Evangelist in einer für seine ersten Leser leichter als für uns verständlichen Weise ein nicht eben rühmliches eigenes Erlebniß berichte. Er war wie Matthäus von Geburt ein Jude, ein Kind von Jerusalem.

Wer mit dem Wunsch, aus den christlichen Geschichtsbüchern selbst über die Personen der Verfasser und deren Verhältniß zu ihrem Stoff etwas zu erfahren, von den beiden ersten Evangelien zu dem zweitheiligen Werk des Lukas fortschreitet, athmet auf, wenn er das Proömium liest, welches dem ersten Theil voraufgeschickt ist, aber, wie sein eigener Inhalt beweist, dem ganzen Werke gilt. Hier weht uns griechische Luft an. Offen tritt der Verfasser mit seinem „Ich" hervor. Er rechtfertigt sein Unternehmen durch Berufung auf Andere, welche Aehnliches unternommen hatten, ohne rücksichtlich ihres Verhältnisses zum Gegenstand günstiger gestellt gewesen zu sein als er. Er sagt von den Studien, auf Grund deren er sich getraut, die Geschichte des Christenthums zu schreiben, sofern dieselbe bisher einen gewissen Abschluß gefunden hat. Er nennt einen bestimmten Zweck seiner Darstellung. Dieser aber ist durchaus zugespitzt auf den Mann, welchem er sein Werk widmet. Die literarische Form der Dedikation war damals gebräuchlich genug, und gewiß sind die Widmungszuschriften an der Spitze der Bücher manchmal eine Form gewesen, deren Inhalt man nach verschiedenen Seiten nicht allzu ernst nehmen darf. In diesem Fall hat man doch allen Grund dazu. Beachtenswerth scheint mir schon dies, daß meines Wissens vor Lukas Niemand ein Geschichtswerk in solcher Weise einem Einzelnen dedicirt hat. Josephus hat seine jüdische Archäologie, in welcher übrigens die Form der Dedikation nur unvollständig vorliegt,[1] doch wol einige Jahre später geschrieben. Ferner ist der im Prolog des Lukas ausgesprochene Zweck ein ganz individueller. Lukas will durch seine zusammenhängende, dem Gang der Ereignisse folgende Darstellung dem Theophilus die Ueberzeugung von der Zuverlässigkeit der christlichen Erzählungen verschaffen, von welchen derselbe bereits eine gewisse Kunde empfangen hatte. Dies setzt voraus, daß Theophilus zwar ein Interesse für das Christenthum und seine Geschichte, aber weder eine Anschauung von deren Zusammenhang, noch eine bestimmte Ueberzeugung von ihrer Glaubwürdigkeit besaß. Daraus ergibt sich aber, daß Theophilus damals noch kein Glied der christlichen Gemeinde war. Ebendies ergibt sich auch daraus, daß Lukas ihm den Titel κράτιστος gibt, welchen damals die höchsten Beamten des Staats und des Hofes erhielten. Die Christen der alten Zeit haben sich aber gegenseitig nicht mit solchen Titeln bedient. In den zahlreichen christlichen Briefen und Widmungszuschriften des zweiten und dritten Jahrhunderts hören wir regelmäßig nur entweder den nackten Namen des Angeredeten oder Anreden wie „Geliebter" oder „Bruder" oder „geliebter Bruder"[2]. Die Aufgabe, einem für das Christenthum interessirten, aber noch außerhalb der Gemeinde stehenden Mann höheren Standes die bisherige Geschichte des Christenthums darzustellen und ihn dadurch vollends für den Glauben zu gewinnen, war aber eine so eigenartige, daß wir annehmen müssen, Lukas werde den ausgesprochenen Zweck, d. h. aber auch die Rücksicht auf Theophilus bei Ausführung seines Werks im Auge behalten haben, wenn er auch mit

1) Joseph. antiqu. I prooem. 2 und vita 76.

2) Es ist bezeichnend, daß Africanus den Origenes im Eingang seines Briefes anredet „mein Herr und Sohn und allerverehrtester Origenes", daß aber Origenes mit „geliebter Bruder" antwortet.

Bestimmtheit erwarten durfte, daß sein Werk durch Theophilus oder auf anderen Wegen in weitere Kreise dringen und dort ähnlichen Zwecken dienen werde. Aus dem persönlichen Verhältniß des Lukas zu Theophilus erklärt es sich auch, daß Lukas trotz des offenen Hervortretens mit seiner Person doch nicht wie ein Thucydides oder wie Josephus im Eingang des jüdischen Kriegs sein „Ich“ durch Vorsetzung oder Beifügung seines Namens für jeden Leser kenntlich macht. Der erste Leser, dessen Bedürfnissen er zunächst dienen wollte, wußte, wer ihn hier ansprach. Der verstand auch feinere Andeutungen. Lukas hatte sich in der Vorrede mit früheren christlichen Geschichtschreibern auf gleiche Linie gestellt, die ebenso wie er größtentheils auf die Mittheilungen derjenigen angewiesen waren, welche von Anfang an Augenzeugen der Christenthumsgeschichte und Diener der christlichen Predigt waren. Damit ist uns gesagt, was Theophilus von sich aus gewußt haben wird, daß Lukas erst im Verlauf der von ihm behandelten Geschichte in den Zusammenhang dieser Entwickelung eingetreten war und sich an der Ausbreitung des Evangeliums betheiligt hatte. Darnach erwarten wir, daß es im weiteren Verlauf des Werkes nicht an Andeutungen davon fehlen werde, wann und wo der Erzähler ein mitbetheiligter Augenzeuge geworden und gewesen sei. Er konnte dieser Erwartung entsprechen, indem er sich ausdrücklich mit einem „Ich“ oder mit seinem Eigennamen als einer der Begleiter des Paulus auf dessen späteren Reisen einführte, und in letzterem Fall mit Rücksicht auf fernerstehende Leser, wie es Thucydides gethan, dem Namen die Bemerkung beifügen, daß der Träger desselben zugleich „Schreiber dieses“ sei. Er konnte aber auch ohne Furcht, zumal von Theophilus, mißverstanden zu werden, den gleichen Zweck erreichen, indem er durch ein ihn mit den Hauptpersonen der berichteten Handlung zusammenfassendes „Wir“ auf seine persönliche Anwesenheit hinwies.[1] Er wählte die letztere Form und wandte sie im letzten Theil der Apostelgeschichte streckenweise an. Die Kongruenz dieser Erscheinungen mit den Aussagen der Vorrede und die Ueberlegung, von welcher die ganze Anlage des Werks zeugt, schließen die Möglichkeit aus, daß hier Plagiate aus einem älteren Werk vorliegen, welche ein Kompilator zu träge gewesen wäre, in die für ihn passende Ausdrucksform umzusetzen. Ueber den Anspruch des Schriftstellers, im Verlauf der von ihm dargestellten Entwickelung ein Augenzeuge und Mitarbeiter geworden zu sein, sollte man nicht streiten. Es fragt sich nur, ob er damit die Wahrheit sagt, oder ob er von der Vorrede des Evangeliums bis zu den letzten Kapiteln der Apostelgeschichte auf Täuschung der Leser bedacht war.

Der Verfasser des vierten Evangeliums wendet sich nicht wie Lukas an einen Einzelnen; er wirft aber auch sein Buch nicht auf den Markt, ungewiß, welche

1) Ein wirklich analoges Beispiel würde das „Wir“ in Xenophon's Anabasis VII, 8, 25 auch dann nicht sein, wenn wirklich Xenophon diesen Zusatz geschrieben hätte. Ob unter den Fällen, wo Polybius das „Wir“ hat eintreten lassen (oben S. 588, A. 1), ein besser vergleichbares sich befand, oder ob das „Wir“ überall nur gleich einem „Ich“ ist, läßt sich nicht mehr entscheiden, da die hauptsächlich in Betracht kommenden Theile des Werkes verloren gegangen sind. Die vergleichbaren Vorkommnisse in der älteren christlichen Literatur sind Nachäffungen des Lukas.

Leser es finden werde, sondern schreibt für einen ihm vertrauten Kreis, welchen er zweimal mit „ihr“ anredet.[1] Läsen wir dies in einem griechischen Geschichtswerk der klassischen Zeit, so möchten wir an eine jener Festversammlungen erinnert werden, bei welchen auch der Geschichtserzähler sich konnte hören lassen, um, wie es von Herodot berichtet wird, sein Geschichtswerk zuerst in mündlichem Vortrag zum Gehör seiner Volksgenossen zu bringen. Läsen wir solche Anrede in hebräischer Sprache, so würden wir ein Stück eher einer prophetischen, als einer historischen Schrift vor uns zu haben meinen. Hier, in der Schrift eines Christen kann nur die christliche Gemeinde oder ein Kreis solcher Gemeinden so angeredet sein. Dem widerspricht es durchaus nicht und ist auch keineswegs mit der schriftstellerischen Absicht des Lukas zu verwechseln, wenn Johannes als den Zweck all' seines Erzählens den Glauben und die Seligkeit der Leser nennt; denn auch von den Jüngeren, welche sich bereits für Jesus entschieden hatten, berichtet er mehr als einmal, daß sie infolge neuer Selbstoffenbarungen ihres Meisters an ihn gläubig geworden seien.[2] Immer mehr zu werden, was sie sind, ist die diesseits nie vollendete Aufgabe der Gläubigen; und des Gemeindelehrers Aufgabe ist es, ihnen dabei behülflich zu sein. Der Prediger, welcher gewöhnt ist, der versammelten Gemeinde das Evangelium zu verkündigen, sieht dieselbe im Geist um sich versammelt, auch indem er als Evangelist die Feder führt. Das „Ihr“ der Anrede setzt aber ein „Ich“ des Redners voraus. Ein solches fehlt auch nur der Form, nicht der Sache nach in diesem Buche. Nachdem Johannes in seinem Prolog das Wohnen des Logos in menschlichem Fleisch mit der Erscheinung der Herrlichkeit Gottes in der Stiftshütte der Vorzeit verglichen hat, bricht er in die Worte aus „Und wir sahen seine Herrlichkeit“. Wie derselbe Verfasser im Eingang seines größeren Briefes, da wo er von dem Beruf mündlicher und schriftlicher Verkündigung der Offenbarung Gottes in Christus redet, sich mit den übrigen Aposteln zusammenfaßt, mit welchen er diesen Beruf theilt, so auch hier. Und wie er dort behauptet, daß er und seine Genossen mit allen Sinneswerkzeugen jene Offenbarung in sich aufgenommen haben, als und solange sie stattfand, so bezeugt er auch hier unzweideutig, daß ihm zugleich mit Anderen eine sinnliche Anschauung dieser Offenbarung vergönnt gewesen ist, wie sie nur den Zeitgenossen der evangelischen Geschichte möglich und nur den gläubigen Augenzeugen derselben wirklich zutheil geworden ist.

Dieser Evangelist war kein Grieche. Wir würden ihn auch dann nicht dafür halten können, wenn er den Namen des Apostels Johannes fälschlich trüge. Aber er hatte lange genug außerhalb Palästinas unter Griechen gelebt, um deren Bedürfnisse zu kennen. Der Griechen Art aber war es keineswegs, wie es Paulus von den Juden sagt, Zeichen zu fordern und Wunder zu glauben. Neben manchen Beispielen krassen Aberglaubens bis in die höchsten Gesellschaftsschichten hinein war doch bei den tiefer Gebildeten wie bei den Flachköpfen noch viel mehr die Neigung verbreitet, den Aberglauben zu verachten und über allen Wunderglauben

1) Joh. 19, 35; 20, 31 vgl. 1 Joh. 1, 3.
2) Joh. 2, 11; 20, 8 vgl. 8, 31; 14, 11; 20, 27.

zu spotten. Auch in den heidenchristlichen Gemeinden bemerken wir sehr früh eine Neigung, jüdisch-christliche Lehre, welche in dieser Beziehung starke Anforderungen stellen, wie die Lehre von der Todtenauferstehung, zu leugnen oder zu verflüchtigen. Paulus urtheilt, der allzu sorglose Verkehr der Christen mit der heidnischen Umgebung befördere diese Denkweise.[1] Dazu kam, daß in den Kreisen, auf welche die johanneischen Schriften wirken sollten, schon der ernstliche Versuch gemacht worden war, den Christus der Idee von dem Jesus der Geschichte loszureißen. Dem gegenüber mußte es dem Evangelisten angelegen sein, mit aller Würde seiner Persönlichkeit und seiner Ueberzeugung zu versichern, daß er nicht ungewisse Sagen oder gar eigene Erfindungen, sondern Selbsterlebtes wahrheitsgetreu erzähle, wenn er von der sinnenfälligen Offenbarung der Gottheit in Jesus berichte; und dies um so mehr, da er Manches zu berichten hatte, was in die ältere evangelische Literatur nicht übergegangen war und daher in den Gemeinden weniger allgemein bekannt war, als der Inhalt jener. Dieses Interesse wurde jedoch eingeschränkt durch jene Scheu, sich selbst mit seinem „Ich“ oder mit seinem Namen in die Geschichte einzuführen; eine Scheu, welche den Johannes um so mehr erfüllen mußte, je heiliger ihm diese Geschichte war, und je anhaltender gerade er ihrem Mittelpunkt nahe gestanden hatte. Aber auch das Schweigen ist unter Umständen beredt. Während uns durch die sonstige Ueberlieferung Petrus, Jakobus und Johannes als die drei hervorragendsten und vertrautesten Jünger charakterisirt sind, wird in diesem Evangelium häufig genug Petrus, aber niemals Johannes oder Jakobus genannt. Selbst auf den Vater und die Mutter dieses Brüderpaares, welche in den anderen Evangelien genannt sind, erstreckt sich dies Schweigen.[2] Dagegen tritt in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte viermal oder mit Einschluß des Anhangs fünfmal ein dem Meister besonders nahestehender Jünger, nach der Situation unverkennbar ein Apostel, ohne Namen auf. Schon die ersten Leser, welchen der Verfasser bekannt war, haben die beiden sich aufdrängenden Fragen, warum dieser Lieblingsjünger seines Namens beraubt sein mußte, und wodurch die ganze Familie der Apostel Johannes und Jakobus das räthselhafte Schweigen des Erzählers sich zugezogen haben mögen, dahin beantwortet, daß der Apostel Johannes jener Lieblingsjünger und zugleich der Verfasser dieses Evangeliums sei. Aber der Evangelist selbst hat es auch nicht dem kombinirenden Scharfsinn überlassen zu errathen, daß er mit dem namentlichen Freunde Jesu eine und dieselbe Person sei. Nachdem er erzählt hat, wie jener Jünger mit der Mutter Jesu unter dem Kreuz gestanden und von dem sterbenden Meister zum Erben seiner Sohnespflichten eingesetzt worden sei, wie sodann Jesus, durch einen Trunk Essig erquickt, sein letztes Wort gesprochen und seinen Geist ausgehaucht habe; wie endlich einer der mit der Exekution beauftragten Soldaten, statt ihm, wie den Mithingerichteten die Beine zu zerschlagen, dem Leichnam eine Lanze in die Seite gestoßen habe, unterbricht er seine Erzählung durch die Be-

1) 1 Kor. 15, 33.

2) Nur in dem letzten Kapitel, welches sich deutlich als nachträglichen Anhang kennzeichnet, werden einmal (21, 2) Johannes und Jakobus unter dem Namen „die Söhne des Zebedäus“ eingeführt.

merkung: „Und der, welcher es gesehen hat, hat es bezeugt; und sein Zeugniß ist ein wahrhaftiges; und Jener weiß, daß er die Wahrheit sagt, damit auch ihr glaubet“.

Wenn ich noch für einen Augenblick Ihre Geduld in Anspruch nehmen und zugleich meine näheren nnd nächsten Fachgenossen bitten darf, mit besonderer Nachsicht mich anzuhören, wenn ich ihnen Befremdliches sagen sollte, so möchte ich mit einer kurzen exegetischen Bemerkung über diese Stelle schließen. Die Aussage bezieht sich, wie der Fortgang der Rede zeigt, zunächst auf die beiden zuletztgenannten Umstände, daß dem Gestorbenen kein Bein zerbrochen, und dagegen ein Lanzenstich versetzt wurde, während die Folge des Lanzenstiches, daß Blut und Wasser aus der Wunde floß, als ein, gleichviel wie bedeutsamer, Nebenumstand bei den folgenden Schriftanführungen völlig außer Betracht bleibt. Aber schon die Zweckangabe: „daß auch ihr glaubet“, zeigt, daß es den Erzähler drängt, hier, am Schluß der Erzählung vom Wirken und Leiden Christi einmal so feierlich und bestimmt wie möglich für sein gesammtes geschichtliches Zeugniß Glauben zu fordern. Ich will Sie nicht aufhalten mit Widerlegung der oft widerlegten Versuche derjenigen, welche in mannichfaltiger Weise herausgebracht haben, daß der Evangelist hier in einem Athemzug sich für die Wahrhaftigkeit seines auf Augenzeugenschaft berufenden Berichts verbürge und doch seine Verschiedenheit von dem wirklichen oder angeblichen Augenzeugen verrathe. Mir erscheint es unzweifelhaft, daß nur Ersteres der Fall ist. Es ist auch wohl begreiflich, daß der Erzähler, welcher eben erst und abgesehen von dem Prolog überall in dritter Person von sich geredet hatte, auch hier in dieser Form beharrt, wo neben dem „Ihr“ der Anrede ein „Ich“ des Redenden die rhetorisch angemessenere Form gewesen wäre. Es ist ferner richtig, daß das Pronomen „jener“ keineswegs immer auf einen Fernstehenden hinweist, und daß insbesondere nach dem Sprachgebrauche dieses Buchs[1] der Redende, wo er von sich in dritter Person redet, auch dieses starke Demonstrativ sich beilegen kann. Aber es gibt keinen Sprachgebrauch, welcher seine Anwendung an dieser Stelle rechtfertigen könnte, wenn der Evangelist sich selbst darunter verstünde. Es ist kein Gegensatz vorhanden, der ihn hätte veranlassen können, so stark zu betonen, wer der um seine, des Erzählers, Wahrhaftigkeit wissende Zeuge sei. Das Einzige, was er hier etwa im Gegensatz zu anderen Zeugen, die nicht aufzutreiben wären, hätte betonen können, wäre dies, daß er sich auf sein eigenes Bewußtsein, auf sein gutes Gewissen berufen könne. Aber „jener“ heißt nicht „er selbst“. Ferner wüßte ich den Vorwurf einer argen Tautologie nicht vom Evangelisten abzuwenden, wenn die heute herrschende Auslegung im Rechte wäre. Zuerst versichert er: „Ein Augenzeuge hat diese Geschichte vom Tode Jesu geschrieben“; sodann: „Sein Zeugniß ist ein wahres oder ein dieses Namens werthes“. Ist damit nicht vollständig ausgesprochen, was dann nochmals wiederholt würde: „Der Augenzeuge und Schriftsteller ist sich der Wahrheit seiner Aussage bewußt“? Wie hätte er aussagen können, was ihm nicht bewußt war? Wichtiger noch erscheint mir eine sachliche Erwägung. Wir

1) Joh. 9, 37.

lesen in diesem Evangelium, daß Jesus zu den Juden sagt: „Wenn ich von mir selbst zeuge, so ist mein Zeugniß nicht wahr, d. h. so will ich nicht fordern, daß ihr es als wahr gelten lasset. Ein Anderer zeugt von mir, und ihr wißt, daß dessen Zeugniß über mich wahr ist". Aehnliches lesen wir an anderen Stellen.[1] Mir erscheint es undenkbar, daß derselbe Schriftsteller, welcher seinen angebeteten Meister so grundsätzlich die Unzulänglichkeit jedes Selbstzeugnisses, selbst desjenigen des Sohnes Gottes behaupten läßt, in demselben Buche in eigener Angelegenheit jedem Zweifel an der Wahrhaftigkeit seines Berichts stolz sein eigenes Bewußtsein entgegengestellt haben sollte.

Es muß ein Anderer sein als er selbst, welchen Johannes hier zum Zeugen für die Wahrheit seiner Erzählung aufruft. Das kann aber nur der sein, auf welchen derselbe Verfasser in seinem Briefe so manchmal mit demselben Wörtlein „Jener" hinweist,[2] der große Abwesende und doch Gegenwärtige, der einst auf Erden heilig gewandelt und sein Leben für die Brüder gelassen hat, jetzt aber beim Vater lebt; der schon damals auf Erden mit wunderbarem Scharfblick die verborgensten Gedanken der Menschen errieth,[3] jetzt aber von seinem himmlischen Thron mit seinem Feuerblick die Werke seiner Knechte auf Erden erschaut und auch die Herzen und Nieren prüft.[4] Während Johannes in seinem Brief mehrmals, auch ohne daß die vorangehenden Worte dem Leser das richtige Verständniß aufdrängen, mit einem „Jener" auf den Einen hinweist, der allein gemeint sein kann, hat er hier viel deutlicher geredet. Der Eine, von welchem die ganze vorangehende Erzählung als von der Hauptperson gehandelt hat; Er, der dort am Kreuz hing, nun aber den Blicken der Menschen entrückt ist, weiß und kann es bezeugen, daß der Jünger, welcher dort unter seinem Kreuz gestanden hat, hier in seinem Evangelium nur Wahres von ihm berichtet hat.[5] Der weiß auch, daß sein Jünger es nur zu dem Zweck gethan hat, den Lesern seines Buchs zu dem gleichen Glauben zu verhelfen, welcher ihn beseligt; also nicht aus Selbstgefälligkeit, etwa um sich als den Treuesten unter den Jüngern oder als den Liebling seines Meisters hinzustellen. Was dem Uebelwollenden so erscheinen möchte, ist doch nur Pflichterfüllung des berufenen Zeugen, der nichts ungenützt lassen will, was der Wahrheit Eingang zu verschaffen geeignet ist. Aehnlich und zu ähnlichem Zweck haben auch andere Apostel sich auf Gott oder Christus als obersten Zeugen und letzten Richter über ihre Worte berufen.[6] Diese Betheuerungen haben den Werth eines Eides, und darauf beruht die kritische Bedeutung dieser Stelle.

„Den Menschen ist allen Streites Ende der Eid", sagt der Hebräerbrief. Das gilt mit der Beschränkung, ohne welche der Satz überhaupt nicht richtig

1) Joh. 5, 31 f. vgl. 8, 13—18; 10, 25. 37 f.; 14, 11.

2) 1 Joh. 2, 6; 3, 3. 5. 7. 16; 4, 17.

3) Joh. 1, 48 ff.; 2, 24 f.; 4, 17—19. 29; 6, 64. 70; 16, 30; 21, 15—17.

4) Apok. 2, 2. 9. 13. 18 f. 23; 3, 2. 8. 15.

5) Johann Gerhard, In harm. hist. ev. de passione comment. (Jenae 1617), p. 883 erwähnt Vertreter dieser Ansicht, ohne sie mit Namen zu nennen.

6) Gal. 1, 20; 1 Theff. 2, 5. 10; 2 Kor. 1, 23; 11, 11; 12, 19; Röm. 1, 9; 9, 1; Phil. 1, 8; 1 Tim. 5, 21; 2 Tim. 4, 1.

wäre, auch von dieser Betheuerung des vierten Evangelisten. Es handelt sich nicht um ein Mehr oder Weniger von Glaubwürdigkeit oder um eine schwer zu vollziehende Scheidung zwischen geschichtlicher Wahrheit und bewußter oder unbewußter Dichtung. Es fragt sich vielmehr darum, ob der vierte und letzte Evangelist ein treuer Zeuge selbsterlebter Geschichte oder — um nur anzudeuten, was man auszusprechen sich scheut — das äußerste Gegentheil eines solchen ist. Darüber aber werden diejenigen, welche die Frage verschieden beantworten, nicht geneigt sein lange zu streiten.

Woraus erklärt sich die neutrale Stellungnahme einzelner geschichtlichen Religionen zum Unsterblichkeitsglauben?

Von Lic. Dr. **Georg Runze**, Privatdocent in Berlin.

Wenn man die Religionen verschiedener Völker und Zeitalter in Bezug auf ihre Vorstellungen von der Unsterblichkeit vergleicht, so ergibt sich der auffallende Thatbestand, daß sowol in der Mehrzahl der niederen Naturreligionen als auch auf der höchsten Stufe der ethischen Religion, im Christenthum, der Glaube an die Fortdauer oder Wiederbelebung nach dem Tode eine grundlegende positive Geltung hat, während innerhalb der übrigen geschichtlichen Religionen von höherer Entwickelung drei der hervorragendsten sich von Hause aus ablehnend oder wenigstens gleichgültig zur Unsterblichkeitsfrage verhalten: der Mosaismus, der Konfucianismus und der Buddhismus. Ein Ergebniß, das um so auffallender erscheint, als in dieser Beziehung der scharfe Gegensatz, den die Offenbarungsreligion des A. T. gegenüber den heidnischen Religionen sonst einnimmt, bei oberflächlicher Betrachtung in den Hintergrund tritt. Indessen, gerade wenn wir die christliche Offenbarung als Maßstab anlegen, so wird ersichtlich, daß jene Zusammenfassung und Aussonderung der drei Geschichtsreligionen von vornherein mit kritischer Vorsicht anzuwenden ist.

Im N. T. und namentlich bei Paulus wird dem Glauben an die Auferstehung der Todten eine so hohe Bedeutung beigemessen, daß das Gegentheil für unvereinbar mit dem christlichen Lebensideal erklärt wird. Ja, gelegentlich scheint ausdrücklich hervorgehoben zu werden, daß nicht blos die persönliche Heilsgewißheit in Frage stände, sondern dem Glauben überhaupt der Boden entzogen würde, falls an jener Voraussetzung gezweifelt werden dürfte. „Ist eine Todtenauferstehung nicht (möglich), so ist auch Christus nicht auferweckt worden; ist aber Christus nicht auferweckt, so ist füglich unsere Predigt inhaltslos, so ist aber auch euer Glaube gegenstandslos“ (1 Kor. 15, 12 ff.). Andererseits aber könnte man, bei Betonung des Gegensatzes zwischen Natur und Gnade, als nicht minder paulinisch die Ueberzeugung hervorheben, daß im Grunde genommen nur Gott Unsterblichkeit zukommt. Wenn der erste Timotheusbrief Gott nicht blos als ἄφθαρτος ἀόρατος,

sondern mit dem erhabenen Würdetitel ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν charakterisirt (1 Tim. 1, 17; 6, 16), so entspricht dies der Lehre des Paulus, nach welcher sogar dem zur Gottgleichheit erhöhten Messias, sofern er als Mensch gedacht wird,[1] die persönliche ewige Dauer mehr im abgeleiteten und bedingten Sinne als an und für sich zugeschrieben wird.[2] In demselben Sinne darf man Petrus' Berufung auf Ps. 16 in der Rede Apg. 2, 27 und das Christuswort Matth. 10, 28 deuten. Gott konnte die Verwesung des Messias nicht zulassen, weil eine dauernde Obmacht des Todes über seine menschliche Natur ethische, darum aber noch nicht metaphysische Unmöglichkeit war (οὐκ ἦν δυνατόν Apg. 2, 27). Metaphysisch betrachtet, hat Gott nach Matth. 10, 28 die Macht, der Seele jedes Menschen dasselbe Schicksal der Vernichtung zu bereiten, welches menschliche Tödtung dem Leibe bereiten kann. Die Lehre von der Alleinunsterblichkeit Gottes ist also nicht blos mosaisch, sondern mit Einschränkung auch neutestamentlich; dort nämlich im Sinne der faktischen, hier im Sinne der essentiellen Ausschließlichkeit.

Wenn der Alleinunsterbliche gleichwol zunächst seinem eingeborenen Sohne und sodann durch ihn den „Brüdern“ und „Miterben“ seines Sohnes eine faktische Wiederbelebung zugesichert hat, so hängt dies zwar mit der Präexistenz des λόγος zusammen, es kann aber damit mutatis mutandis wenigstens verglichen werden, daß auch der außerchristliche Volksglaube gerade in den die Unsterblichkeit negirenden Geschichtsreligionen, und zwar unabhängig von der ursprünglichen Tendenz der Religionsstifter, eine ähnliche Modifikation der Grundanschauung aufzuweisen hat. Dem Urheber der buddhistischen Religion wurde allmählich ein hervorragender Platz in dem ersehnten Lande der ewigen Ruhe zuerkannt, und die allgemeine Jenseitshoffnung entlehnte daraus eine Stütze für ihre eschatologischen Erwartungen. In der chinesischen Staatsreligion erhielt die Verehrung der Ahnengeister, welche ursprünglich in keiner Verbindung mit persönlichen Jenseitserwartungen gestanden hatte, allmählich, und zwar wahrscheinlich im Zusammenhange mit der göttlichen Verehrung, die man seit 195 v. Chr. dem Konfucius erwies, einen solchen Aufschwung, daß z. B. die jesuitische Mission im 17. Jahrhundert mit diesem Faktor als einem Analogon der katholischen Heiligenverehrung rechnen zu müssen glaubte.[3] Besonders aber geht aus der vorchristlichen Literatur der späteren jüdischen Theologie, namentlich aus dem Henochbuche, hervor, daß dem Gesetzgeber der Offenbarungsreligion nebst anderen Frommen wie Henoch, Elias, den Patriarchen eine

---

1) Daß auch für die Auferstehung der Gläubigen im Sinne des Paulus auf die Menschheit Christi als des zweiten Adams der Nachdruck fällt (V. 21 δι' ἀνθρώπου), hebt Heinrici in seinem Kommentar (zu 1 Kor. 15, S. 494 ff.) hervor.

2) 1 Kor. 15, 24—28. Eine nähere Ausführung dieses Gesichtspunktes findet sich in einer Abhandlung von F. Köstlin in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie“ 1877, S. 271 ff.; vgl. besonders S. 273. Vgl. hierzu „Jahrbücher für protest. Theologie“ 1888, S. 345.

3) Vgl. Plath, „Die Völker der Mantschurei“, S. 380; Wuttke, „Geschichte des Heidenthums“, II, 36—40; Peschel, „Völkerkunde“,[5] S. 260. Die Jesuiten wußten in ihrem Streit mit den Dominikanern vom chinesischen Kaiser ein Dekret zu erwirken, wonach die Konfuciusverehrung als zu Recht bestehend anerkannt wurde. Frühere Kaiser hatten für sich selbst als „Söhne des Himmels“ das Recht persönlicher Fortdauer in Anspruch genommen.

ausgezeichnete Stellung im Gotteshimmel zugewiesen wurde.[1] Die Annahme, daß der Christenglaube im Unterschiede von jenen anderen Religionen wesentlich auf der Auferstehungshoffnung beruhe, bedarf nach der vorstehenden Erwägung immerhin einer Einschränkung. Richtiger ist jedenfalls, daß der Glaube an Gottes gnädige Vaterliebe und neuschöpferische Allmacht sammt der durch ihn vermittelten Heilsgewißheit grundlegende Bedeutung hat für die christliche Hoffnung auf ein ewiges Leben. Dahin zielt auch jenes Wort Jesu: „Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen".[2]

Gleichwol ist unbestreitbar, daß jene Hoffnung, sei es in der speciellen Form der Parusieerwartung, sei es als Annahme eines jenseitigen Wiederbelebtwerdens überhaupt im Gegensatz zu denen, die „keine Hoffnung haben" (1 Thess. 4, 13 ff.), thatsächlich so sehr Gegenstand der urchristlichen Ueberzeugung war, daß die Negation derselben als gefährliche, verderbliche, zur Absonderung nöthigende Häresie galt (vgl. 2 Tim. 2, 17. 18 mit Apg. 23, 6 und Phil. 3, 8—11 mit V. 17—21).

Nicht minder, obwol in ganz anderer Weise, wird in den meisten Naturreligionen, und gerade in denjenigen, welche auf sittlich niederer Stufe stehen, auf das Fortleben nach dem Tode großer Werth gelegt. Diese Annahme beruht auf so vielen Beobachtungen, daß wir sie als Voraussetzung unserer religionsphilosophischen Untersuchung zu Grunde legen können. Allerdings bedarf das zahlreiche Material, welches die religionsgeschichtlichen Monographien über das Leben der Naturvölker darbieten, sehr der kritischen Sichtung, und es ist ein Uebelstand, daß fast sämmtliche zusammenfassende Werke die mannichfaltigen Mittheilungen der Missionare und Reisenden aus alter und neuer Zeit ohne hinreichende kritische Vorsicht nebeneinanderstellen.[3] Dennoch ist bereits viel geschehen, um auf dem Wege vergleichender Beobachtung und Induktion ein gemeingültiges Urtheil über die Anschauungen der Naturvölker zu gewinnen, und die Mannichfaltigkeit der mitgetheilten Beobachtungen kann oft gerade als Quelle der Berichtigung für irrthümliche Schlußfolgerungen dienen. Wenigstens soweit es sich um Feststellung des Thatsächlichen handelt, darf man das übereinstimmende Gesammturtheil Bastian's, Peschel's, Tylor's, Roskoff's, Waitz-Gerland's u. a. als gesichertes Ergebniß ansehen, daß nämlich, wenn man den Begriff Unsterblichkeit in einem möglichst weiten Sinne faßt, beinahe alle Naturvölker dieselbe glauben, und daß die Mehrzahl der-

1) Vgl. Gröbler, „Die Ansichten über Unsterblichkeit und Auferstehung in der jüdischen Literatur der beiden letzten Jahrhunderte v. Chr." in den „Theol. Studien u. Kritiken" 1879; Wünsche, „Die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode nach Apokryphen, Talmud und Kirchenvätern" in den „Jahrbüchern für protestant. Theologie" 1880.

2) Was Wünsche (a. a. O., S. 365) als analoge rabbinische Kombination des Auferstehungsglaubens mit Exod. 3, 6; 4, 5 anführt, ist doch mit Matth. 22, 32 kaum zu vergleichen.

3) Leider zeigt auch das sonst mit Recht gerühmte Werk von Gloatz: „Spekulative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte" (1. Bd. Gotha 1883) einen methodischen Mangel, der seine wissenschaftliche Brauchbarkeit beeinträchtigt. Es bietet für eine Analyse des Wesens der Naturreligionen zu viel, für eine synthetische Darstellung der erfahrungsmäßigen Erscheinungen nicht genug, um z. B. über die verschiedenartigsten Motive des außerchristlichen Unsterblichkeitsglaubens ein abschließendes Urtheil zu gewinnen.

Grundgedanken nichts. A potiori fit denominatio. In den drei Religionen, im Konfucianismus und im Buddhismus wie im Mosaismus, entspricht die dogmatische Stellungnahme zum Unsterblichkeitsglauben zwar mit dialektischer Folgerichtigkeit demjenigen, was für das wesentliche religiöse Ideal gehalten wurde; aber die Beschaffenheit dieser Ideale ergibt jenen gewaltigen Unterschied zu Gunsten der Offenbarungsreligion. Im Heidenthum eine direkte und natürlich vermittelte psychologische Konsequenz der Gesammtweltanschauung, in der Religion Israels eine indirekte, ethisch vermittelte und daher formell kontrastirende Folgerung aus dem specifischen Glaubenscentrum, der Gotteszuversicht. Dort das flache Niveau eines weltlichen Optimismus oder Pessimismus, welches auch den Unsterblichkeitsgedanken nivellirt, indem es ihn der subjektiven Stimmung zum Opfer bringt; hier die Ausschließlichkeit eines transscendenten Ideals, welches sogar gegen unser subjektives Interesse am Jenseits einstweilen sich ausschließend verhält.

Eine andere Frage wäre freilich, ob die aparte Zusammenstellung gerade jener drei Religionen im wissenschaftlichen Interesse auch dann zweckmäßig sei, wenn wir nicht blos den Ursachen der negativen Stellungnahme, sondern den psychologischen Triebfedern aller positiven Unsterblichkeitsideen nachzugehen hätten. Für diesen Fall wäre eine absichtliche Beschränkung des empirischen Materials unberechtigt.

Welches ist die „res sacramenti“ in der Taufe?

Eine dogmengeschichtliche Studie.

Von **Gustav Sperl**, Pfarrer zu Bürglein in Bayern.

„Rem sacramenti consummat et perficit Spiritus sanctus“: so lesen wir in einem Sermon De baptismo, welcher sich im Anhang zu Cyprian's Schriften befindet (Ed. Erasm. 1520, p. 435). Diesen Ausspruch greife ich auf als einen Faden, der uns durch das Labyrinth leite, in das wir gerathen, wenn wir den Versuchen näher treten, welche gemacht worden sind, um festzustellen, was in der h. Taufe die materia coelestis oder die res sacramenti sei. So leicht man sich diese Frage bezüglich des h. Abendmahles zu beantworten vermochte, so schwierig wurde sie bezüglich der Taufe, und zwar darum, weil die gangbare Definition des Sakramentsbegriffes zunächst vom Abendmahl abstrahirt war. Eine materia coelestis muß doch da sein, aber worin besteht sie? Sind es die verba Testamenti, ist es sacrosancta Trinitas, oder Spiritus sanctus, oder sanguis Christi? Mit diesen Fragen mühte sich die Dogmatik ab, je scholastischer sie wurde. Die älteren Dogmatiker begnügten sich mit dem Augustinischen Satz: accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, und sprechen nicht von einer materia coelestis bei der Taufe, weil die Sakramentsworte nichts davon besagen.

Merkwürdigerweise waren es die Calvinisten, namentlich Beza, welcher in dem mömpelgarder Kolloquium (1586) behauptete: „Sanguinem Christi ad baptismi

substantiam tanquam partem alteram, eamque principalem, requiri", worunter er freilich eine reale Präsenz so wenig als beim Abendmahl verstand.

Jakob Andreä bestritt dies, gab aber zu, daß man gewissermaßen sagen könnte mit Berufung auf Joh. 3: „quod spiritus sanctus sit principalis et substantialis pars baptismi", was er so meinte, daß der h. Geist und die ganze h. Dreieinigkeit substantialiter bei der Taufe gegenwärtig sei und die Wirkung habe, daß die Taufe nicht nur ein signum, sondern medium efficax, lavacrum regenerationis et renovationis sei.

Leonh. Hutter bestreitet, daß das „Wort" als res coelestis des Sakraments bezeichnet werden könne, und stellt die Behauptung auf: res substantialis coelestis sei Spiritus sanctus, vel sanguis Christi, vel ambo simul.

Johann Gerhard sagt vom Blute Christi: „Cum filius Dei in plenitudine temporis veram humanam naturam adsumserit, sibique personaliter et inseparabiliter univerit, inde sequitur, Christum non solum secundum divinam naturam, sed etiam secundum humanam in baptismo praesentem esse, ac proinde sanguinem Christi nequaquam a baptismo excludendum". Er setzt aber hinzu: „tamen non satis commode partem baptismi materialem alteram dici posse".

Baier kommt, übereinstimmend mit Hülsemann, zu dem Resultat: „Materiae coelestis vocem h. l. non in ἀκριβείᾳ Philosophorum, sed in latitudine quadam pro „re coelesti" accipi. Stricte enim loquendo neque Spiritus sanctus, neque verbum, neque sacrosancta Trinitas causa materialis esse aut dici potest. Igitur per materiam rem intelligimus".

Den Ausdruck „res sacramenti" gebraucht schon Petrus Lombardus: „Res hujus sacramenti justificatio est", sagt er. In der lutherischen Kirche kommt dieser Ausdruck zuerst in der Apologie vor, wo Melanchthon sagt: „Sacramenta sunt signa promissionum. In usu sacramentorum fides debet accedere, quae credat illis promissionibus, et accipiat res promissas, quae ibi in sacramento offeruntur". Von der besonderen Sphäre der Wirksamkeit, welche den einzelnen Gnadenmitteln und insonderheit jedem der Sakramente eigen ist, ist hier noch nicht die Rede, sondern Melanchthon stellt den Augustinischen Grundsatz auf: „Idem effectus est verbi et ritus".

Hier sind wir nun an dem Punkt angelangt, wo es klar werden muß, was wir unter der res sacramenti verstehen. Die „materia coelestis" kann es nicht sein; denn sie ist bezüglich des Taufsakramentes nicht festzustellen. Die „substantiales partes sacramentorum", nämlich die verba sacramenti und der ritus, sind zunächst in actu die forma sacramenti. Somit kann die res sacramenti nichts anderes sein als der effectus. Näher ausgedrückt: die res sacramenti ist diejenige Gnadengabe, welche durch die sakramentliche, in der Einsetzung vom Herrn beabsichtigte und im stiftungsgemäßen Vollzug realisirte Handlung objektiv dargeboten und mitgetheilt wird. Bezüglich der Taufe wird sich im Zusammenhalt der Einsetzungsworte mit Joh. 3 der Sachverhalt nach dem bisherigen so darstellen: die causa efficiens ist der h. Geist; die causa instrumentalis ist

das Wasserbad im Wort; der effectus ist die Wiedergeburt aus Wasser und Geist.

Wenn Hafenreffer betont, daß bei der Taufe Erwachsener inter baptismi substantiam et ejusdem fructum zu unterscheiden sei, so werden wir gut thun, diese Unterscheidung an und für sich festzuhalten. Wenn derselbe aber sodann effectus und salutaris fructus identificirt, so verliert er wieder, was mit der obigen Unterscheidung gewonnen war. Es ist die Objektivität des Sakramentes, um welche es sich handelt. Diese muß gewahrt bleiben, abgesehen davon, ob im gegebenen Fall salutaris fructus zu Stande kommt. Letzteres ist ja lediglich vom Glauben abhängig, und kann möglicherweise trotz des vorhandenen effectus sacramenti nicht die Folge sein. Die Taufe ist in erster Linie der göttliche und göttlich autorisirte Initiationsakt sowol für den Einzelnen, und zwar nach seiner zweifachen Wesensbestimmtheit als Leib und Seele, wie auch für die Gemeinde Christi als solche. Die res sacramenti, welche in ihrer Einheitlichkeit im actus liegt, ist die Eingliederung und Einpflanzung in den durch Christi Menschwerdung, Tod und Auferstehung geschaffenen neuen Lebensbestand des Himmelreichs. Das ist es, was die Schrift παλιγγενεσία nennt. Die objektive Setzung derselben ist die res sacramenti als effectus des „Wasserbades im Wort“.

Hier begegnen wir aber sofort einer weiteren Schwierigkeit. Wie kann die Wiedergeburt als effectus specialis der Taufe angesehen werden, da anderweitig die Wiedergeburt dargestellt wird als aus dem lebendigen Worte Gottes kommend, 1 Petr. 1, 22, wo von der Taufe nicht die Rede ist. Ferner 1 Petr. 1, 3, wo von einem Wiedergeborensein zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Todten die Rede ist? Damit scheint das Augustinische: Idem est effectus verbi et ritus, auf welches sich Melanchthon in der Apologie beruft, gerechtfertigt zu sein, und unsere Ansicht nicht zutreffend. Die Schwierigkeit ist gleichwol nicht unlösbar. Wir finden sie schon angebahnt in der von den alten Dogmatikern öfters bemerklich gemachten Unterscheidung zwischen dem effectus proximus und effectus finalis. Der letztere ist das gemeinsame Ziel aller Gnadenmittel. Dieses Ziel als ein erreichtes nennt der Herr Matth. 19, 28 ἡ παλιγγενεσία und meint damit die Vollendung desselben Heils, dessen Anfang er Joh. 3 als ἄνωθεν γεννηθῆναι bezeichnet hat. Kommen die Gnadenmittel im effectus finalis auf das gleiche Ziel hinaus, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß zur Erreichung des gemeinsamem Zieles jedem derselben noch ein effectus proximus oder proprius eigen ist, der einer bestimmten Seite der Heilswirkung vom Herrn vermeint ist. Die specielle Wirkungssphäre der Taufe, die ihr allein eigen ist, um derentwillen sie das Bad der neuen Geburt, λουτρὸν παλιγγενεσίας, heißt, muß zu ihrem Recht kommen, wenn von der res sacramenti die Rede ist.

Luther war der erste, der im Großen Katechismus diese specielle Wirkungssphäre der Taufe hervorgehoben hat. Er sagt dort: „Also muß man die Taufe ansehen und uns nütze machen, daß wir uns des stärken und trösten, wenn uns unsere Sünd oder Gewissen beschweret, und sagen: Ich bin dennoch getauft, so ist

mir zugesagt, ich solle selig sein und das ewige Leben haben, beide an Seel und Leib. Denn darum geschiehet solches beides in der Taufe, daß der Leib begossen wird, welcher nicht mehr fassen kann denn das Wasser, und dazu das Wort gesprochen wird, das die Seele auch könne fassen. Weil nun beide, Wasser und Wort, Eine Taufe ist, so muß auch beide, Leib und Seele, selig werden und ewig leben: die Seele durchs Wort, dem sie glaubt, der Leib aber, weil er mit der Seele vereinigt ist, und die Taufe ergreift, wie er es ergreifen kann. Darum haben wir an unserem Leib und Seele kein größer Kleinod; denn dadurch werden wir gar heilig und selig, welches sonst kein Leben, kein Werk auf Erden erlangen kann".

Die alte Dogmatik ist nicht mehr dazu gekommen, diese lutherische Anschauung von der geistleiblichen Wirkung des Taufsakramentes auszubauen. Doch finde ich in der Evangelienharmonie von Polykarp Leyser zu Luk. 13, 13 in einem Exkurs über die Handauflegung Christi eine sehr bemerkenswerthe hierher gehörige Erörterung, welche der von Luther vertretenen Anschauung vollkommen gerecht wird. Sie lautet wie folgt. „Per impositionem manus Christi adumbratur nobis conjunctio et communicatio nostri cum Christo. Haec vero conjunctio Dei et nostri ut fieri posset, filius Dei humanam carnem in unitatem personae assumsit, atque in assumpta illa massa primum humanam infirmitatem sanavit, eamque in coelum subvectam ad dextram Dei collocavit. Postea vero ut eadem infirmitas in nobis quoque sanetur, necesse est, ut ipsi tanquam capiti nostro inseramur, membra corporis ipsius fiamus, atque sic caro de carne ejus et ossa de ossibus ejus efficiamur (Eph. 5, 30). Hoc vero fit quando sacramentis Christi participamus. Tum enim vivifica sua carne nos contingit, sicque ab infirmitate nostra nos sanat. Primum quidem in baptismo, per quem non tantum in Ecclesiae societatem adoptamur, sed etiam Christum induimus (Gal. 3, 27), imo in mortem Domini baptizamur (Rom. 6, 4), ut, quemadmodum Christus surrexerit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus. Ut sic nobis unitus ipse in nobis et nos in ipso unum simus cum Patre: hic quidem per vinculum unionis in fide, illic vero in adspectu per beatam cohabitationem." Hat die lutherische Dogmatik diese Anschauung in der Folge so gut wie fallen lassen, so konnte die Pflege und Fortbildung derselben von der reformirten Theologie noch weniger erwartet werden, wenngleich dieselbe dazu den ersten Anstoß gegeben zu haben schien.

Es war der Theosophie aufbehalten, hier einzusetzen, deren Wesen es ist, mit den Schriftrealitäten Ernst zu machen; wenigstens soweit sie nicht der Schwärmerei verfällt. Ich beziehe mich hier zunächst nur auf drei oder vier Hauptrepräsentanten. In erster Linie ist es der tiefsinnigste, aber auch dunkelste der Theosophen, Jakob Böhme, der unbekannt und unverworren mit der in den Bahnen der Scholastik einhergehenden Arbeit der Theologen, intuitiv in die Schriftgedanken sich versenkend, eine großartige Anschauung von der Geistleiblichkeit der Taufe zu Tage fördert. Ich muß mich auf Mittheilung einiger bezeichnender Aeußerungen über die res sacramenti beschränken. „Die Vernunft spricht, wie

ist's denn mit der Taufe; ich sehe doch da nur Wasser und Worte? Höre, liebe Vernunft, dein äußerer Leib ist auch nur in dieser Welt, darum muß hier ein äußerlich Wasser sein; aber gleichwie der verborgene Mensch Christus mit seinem reinen Element die Ausgeburt dieser Welt, die vier Elemente nämlich, in welchen unser Leib stehet, hält und alles sein ist, also hält er auch das äußere Wasser und tauft mit dem inneren Wasser seines Elementes, mit dem Wasser des ewigen Lebens, aus seinem heiligen Leibe. Der heilige Geist im Bunde tauft mit dem inneren, der Diener aber mit dem äußeren Wasser.“[1] „Das reine Element, darinnen unser Leib ist gestanden vor dem Fall Adam's und jetzt in der neuen Wiedergeburt stehet, ist die himmlische Leiblichkeit, die nicht nur blos Geist ist, in welcher die klare Gottheit wohnet“.[2] „Mit der Taufe wird eingepflanzt die Menschheit Christi.“[3] „Die Taufe ist anders nichts als ein Verbindniß mit Gott auf Christi Blut und Tod, da sich Christus mit dem Menschen mit seiner Ueberwindung und Auferstehung verbindet und den Menschen darein setzet.“[4] „Diese Gnade im geistlichen Wasser fasset sich mit dem elementarischen Wasser auf die Art, wie sich das unsichtbare Wort mit dieser Welt Wesen, als mit den Elementen hat sichtbar gemacht, und wie das unsichtbare Wort Gottes durch das sichtbare wirket; und wie das sichtbare Wesen der vier Elemente soll wieder in das unsichtbare eingehen. Also auch vereinigt sich in dem Taufbunde das unsichtbare Element als das himmlische Wesen mit dem sichtbaren Elemente des Menschenleibes, als das Wesen der Ewigkeit mit dem Wesen der Zeit.“[5]

Der gleichzeitig mit Jakob Böhme lebende Johann Arnd, den man in einer Hinsicht auch zu den Theosophen rechnen kann, läßt sich in dem salbungsvollen Büchlein: „De unione credentium cum Christo Jesu, capite Ecclesiae“ über die Taufe folgendermaßen vernehmen: „Baptismus est insignis confirmatio unionis cum Deo“. „Per baptismum Christo inserimur et incorporamur, sicut surculus arbori, qui in unam substantiam cum arbore coalescit, unitur et concrescit.“ „Apostolus (1 Cor. 12) testatur Ecclesiam esse unum corpus, mediante baptismo, cum ait, in unum corpus baptizati sumus, vos autem estis corpus Christi et membra ejus.“ „Membra autem Christi per regenerationem fieri oportet, propterea baptismus lavacrum est regenerationis, quo membra ecclesiae mundantur lavacro aquae in verbo vitae, quo omnes maculae et rugae delentur, ut sit irreprehensibilis et immaculata (Eph. 5). Et haec est vera regeneratio et nova creatura, quae apparet in conspectu Dei munda, sancta ab omnibus sordibus, emaculata sanguine Christi et spiritu ejus sancto.“ „Hoc est Christum induere (Gal. 3). Quid aliud est in nomine Patris, Filii et Spiritus s. baptizare, quam in filios et haeredes Dei cooptare et sacrosanctae Trinitati domici-

---

1) „Die drei Prinzipien des göttlichen Wesens“ (J. Boehme's Sämmtliche Werke, hrsg. von Schiebler, Bd. III), S. 23. 45.

2) Ebd. S. 22. 24.

3) „Von Christi Testamenten“, a. a. O., Bd. IV, S. 21.

4) Ebd. S. 23.

5) Ebd. S. 44.

lium parare, sanctificare, ornare. Haec baptismi nostri est praestantia, celebritas, dignitas et gloria.“ Verwandte Anklänge finden sich auch bei Philipp Nicolai in seiner „Theoria vitae aeternae“.

In Jakob Böhme's Fußstapfen tritt hundert Jahre nach ihm Friedrich Christoph Oetinger, von dessen Gedanken über „Geistleiblichkeit“ wol nur das Diktum „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes“ allbekannt ist. Wie er dies auch als den effectus des Taufsakramentes darstellt, sei nur noch mit ein paar kurzen Citaten belegt. „Die glückselige ἀφθαρσία oder δόξα, darin Jesus nun lebt, soll auch in uns inwendig zum Grund der Auferstehung gelegt werden; das ist die δόξα, deren wir alle ermangeln (Röm. 3, 23).“ Ferner: „Weilen die Fülle der Gottheit in Christo leibhaftig wohnet, so theilt sie sich auch leiblich mit in dem Wasser, Blut und Geist, in der Taufe und dem Nachtmahl; denn da geschieht die Wiedergeburt aus Geist und Wasser, beides nach kreatürlicher Art. Geist ist causa materialis, nicht (blos) efficiens.“ [1] „In quolibet Sacramento est materia terrestris, visibilis, signans, et coelestis invisibilis signata.“ „Certe Spiritus s. peculiariter in baptismo occupatus est (Tit. 3, 5. 6). Dicitur non Pater, non Filius, sed Spiritu effundi (Joh. 3, 5). Dicimur renasci non ex aqua et Patre, sed ex aqua et Spiritu. Hinc baptismus lavacrum Spiritus sancti audit (Tit. 3; 1 Cor. 12, 13). Baptizati legimur non filio, sed Spiritu (Eph. 5, 26). Christus dicitur mundasse ecclesiam lavacro aquae in verbo, scilicet Spiritu pleno. Spiritus sanctus igitur est regenerationis causa et efficiens et materialis simul, post Johannem (Tit. 3, 5. 6). Spiritus sanctus dicitur expresse effundi, quod est materiae, non tantum causae efficientis.“ [2]

In das Wesen der Geistleiblichkeit, oder wie er es gern nennt, der „immateriellen Leiblichkeit“, des σῶμα πνευματικόν (1 Kor. 15, 44) hat nächst den Vorgenannten die tiefsten Blicke gethan Franz v. Baader, dessen Hauptaugenmerk in seinen „Vorlesungen über spekulative Dogmatik“ ist, die Theologie von dem ihr anklebenden schlechten, den Schriftrealitäten nicht gerecht werdenden Spiritualismus zu befreien. Man wird nicht umhin können zuzugestehen, daß diese Ausführungen der Theosophie schriftgemäßes und lutherisches Gepräge tragen und darum ein Wesentliches zur Weiterbildung und Vertiefung der Sakramentslehre beizutragen im Stande sind.

Wenn auch nicht direkt anknüpfend an diese Vorgänger hat die neuere lutherische Theologie doch unverkennbar das Bestreben, über die spiritualistische Auffassung des Taufsakramentes hinauszukommen. In welcher Weise die Fortbildung der in Rede stehenden Lehre in Angriff genommen wurde, soll an einigen charakteristischen Repräsentanten in Kürze gezeigt werden, ohne daß damit auf Vollständigkeit Anspruch gemacht wird.

Höfling ist wol der erste, der in seinem Werk: „Das Sakrament der Taufe“ (I, 19) unter Berufung auf die alte Kirche der ersten Jahrhunderte hervor-

1) „Die kabbalistische Lehrtafel“, S. 297.
2) „Theologia ex idea vitae deducta“, p. 328 f.

hebt, „daß das Sakrament der Taufe durch seine ganze Art und Weise darauf hinzudeuten scheine, daß es sich hier um eine ganz koncentrirte unmittelbare göttliche Wirkung, nicht blos auf den Geist und die geistige Persönlichkeit, sondern auf die ganze, dieser zu Grunde liegende geistige und leibliche Natur des Menschen handelt; ferner daß hier einer von den Punkten sei, an welchen unsere kirchliche Dogmatik der Fortbildung und Verbesserung noch sehr bedarf“.

Kahnis („Die luth. Dogmatik.“ 1. Ausg. II, 57) sagt: „Sind die Sakramente Gnadenmittel, welche das Heilsgut, das sie bedeuten, auch wirklich mittheilen, dann ist auch nicht das Wort, sondern vielmehr das Heilsgut, das sie bedeuten und mittheilen, ihre Substanz. Indem die deutsche Reformation aber über den Begriff des verbum visibile nicht hinauskam, drückte in der Taufe, die nur lavacrum in verbo war, das Wort die Kraft der Wiedergeburt herab“. „Die Taufe ist das Sakrament der Wiedergeburt, welches das Untergehen des alten Menschen und das Auferstehen des neuen, das es bedeutet, im gläubigen Empfänger wirkt, und somit alle Güter der Kindschaft Gottes mittheilt“. „Der himmlische Stoff ist die wiedergebärende Kraft des heiligen Geistes.“ „Was die Taufe mittheilt, ist nicht die Wiedergeburt selbst, sondern die Kraft der Wiedergeburt“ (III, 479 ff.). „Die Taufe ist jedem, der sie stiftungsgemäß empfängt, das Medium des Geistes der Wiedergeburt. Wem aber das Organ fehlt, welches dieser Geist fordert, um die Wiedergeburt zu wirken, der wird nicht wiedergeboren.“ „Der Zweck des Sakramentes liegt in seinem Charakter als Gnadenmittel. Das Sakrament will als Gnadenmittel den Glauben erzeugen und nähren. Das Sakrament der Erzeugung des Glaubens, d. h. der Wiedergeburt, ist die Taufe“ (III, 469).

Daß es die Wiedergeburt, näher die Kraft der Wiedergeburt, ist, welche als die objektive Gnadengabe der Taufe erkannt sein will, und somit als die res sacramenti, ist der Fortschritt gegenüber der alten Dogmatik, der sich bei Kahnis angebahnt findet; der Modus derselben aber ist bei ihm noch schwankend, und die geistleibliche Wirkung des Sakramentes, wie sie bereits Höfling andeutet, bleibt noch außer Betracht.

Einen wesentlichen Fortschritt für die Erkenntniß der realen Bedeutung der Sakramente und ihren specifischen Wirkungskreis finden wir in Hofmann's bekannter Unterscheidung des Personlebens und der Naturseite des Menschen (σῶμα), nach welcher er das erstere als die Sphäre bezeichnet, innerhalb deren das Wort Gottes seine Wirkung übt, und die letztere als die Sphäre, auf welche die Sakramente ihre specifische Wirkung haben. Was Luther schon erkannt hat, finden wir bei Hofmann allseitig zum wissenschaftlichen Ausdruck gebracht.

Th. Schott hat in einer Abhandlung über das Verhältniß von Wort und Sakrament (in dieser Zeitschrift, Jahrg. 1881, Heft III) ganz im Sinne Hofmann's die eigenartige Bedeutung der Sakramente in Bezug auf die Kirche, wie folgt, dargestellt: „Die Sakramente sind diejenigen Bindeglieder zwischen dem Leben Christi und der Kirche, welche der letzteren Sicherheit geben, gerade auch in und mit der sarkischen Naturseite ihres Bestandes bleibend das Gebiet des sich auswirkenden Lebens Christi und damit der nährende Boden für das Heilsleben des

Einzelnen, oder, anders gewendet, der Kreis des unter dem Wirken des Geistes Christi schwindenden Fleischeslebens zu sein".

Wenig beachtet und jetzt schon fast vergessen ist die kleine Schrift von Ed. Naegelsbach: „Gedanken über die Wiedergeburt" (Bielefeld 1871), welche auf Grund der Hofmann'schen Unterscheidung von Naturleben und Personleben darzuthun versucht, wie die Taufe das Naturleben des neuen Menschen unmittelbar positiv bedinge, durch die Zeugung des Leibes der Palingenesis, und somit die Wirkung der Taufe eine höchst reale sei. „Obgleich nicht wiedergeboren", sagt er (S. 78), „weder im Sinn der Bekehrung, noch im Sinn der Palingenesie, hat der Getaufte doch die realen Lebensbedingungen für beides prinzipiell in sich aufgenommen, er ist neu gezeugt." Hieraus ergibt sich für Naegelsbach auch die Berechtigung der Kindertaufe, die von der herrschenden spiritualistischen Auffassung aus nur schwach vertheidigt werden könne.

Der Begriff der παλιγγενεσία als res sacramenti in der Taufe bedarf jedoch noch einer weiteren Einschränkung, die erkennen läßt, daß sie zwar real und objektiv wirke, nämlich potentia; ob aber die Potenz zum Actus wird, hängt von einer weiteren Bedingung ab. Damit stimmt Frank, wenn er („System der christl. Sittlichkeit", I, 206) sagt: „In der Taufe ist der neue Mensch zunächst der Potenz nach gesetzt". Was zu dem λουτρὸν παλιγγενεσίας hinzukommen muß, um die durch dasselbe gesetzte Potenz des neuen Menschen zur Entfaltung zu bringen, ist nichts anderes als der dem Personleben angehörende „Glaube, der solchem Worte Gottes im Wasser trauet". Das Objekt der παλιγγενεσία ist von der Potenz an bis zur schließlichen Vollendung nichts anderes als καινὴ κτίσις, von der 2 Kor. 5, 17 u. a. a. O. gesagt ist, daß sie ἐν Χριστῷ sei. Die res sacramenti in der Taufe können wir somit näher dahin bestimmen, daß sie sei die geistleibliche Potenz der καινὴ κτίσις, welche ἐν Χριστῷ ist, sowol nach ihrer negativen als nach ihrer positiven Seite. Wir stehen damit freilich nur an der Pforte des Geheimnisses und werden darüber hienieden nicht hinauskommen; denn es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Wir wissen aber, wenn es erscheinen wird, daß wir Ihm gleich sein werden (1 Joh. 3, 2).

Eine Episode aus dem Flacianischen Streite.

Von Georg Müller.

Die Grafschaft Mansfeld war während der Streitigkeiten, die nach Luther's Tode über die reine Lehre ausbrachen, der Schauplatz einer Reihe leidenschaftlicher Kämpfe, die dieses Ländchen jahrelang durchtobten und alle Schichten der Bevölkerung, vom schlichten Bergmann bis zum regierenden Grafen, in Aufregung setzten. War auch die Frage über das Interim ohne tiefergehende Er-

schütterungen vorübergegangen,[1] so veranlaßte der Majoristische Streit[2] längere Auseinandersetzungen, die insofern von größerer Tragweite wurden, als sie den Zorn des Kurfürsten von Sachsen über die Theologen der Grafschaft im Gefolge hatten.

Namentlich regte der Flacianische Streit die Gemüther in hohem Maße auf, und in dem Städtchen Mansfeld platzten die Gegner am heftigsten aufeinander.[3] Hier vertrat als unermüdlicher Kämpfer den Flacianischen Standpunkt Cyriacus Spangenberg,[4] von Graf Volrad kräftig unterstützt, der, wie früher in Frankreich mit dem Schwert, so jetzt mit der Feder für die Sache des Protestantismus focht; sogar die Bergleute begrüßten sich auf der Straße mit der Frage: ob „Occedenter" oder „Substansioner"?, geriethen wol auch ins Handgemenge.[5]

Eine Reihe von Besprechungen der Theologen sollten den Streit beilegen, blieben aber ohne Erfolg.[6] Als nun die Verwirrung auf beiden Seiten noch infolge der Absetzung von Geistlichen stieg, und in einzelnen eingeholten Gutachten die Unterdrückung der Streitigkeiten mit gewaffneter Hand empfohlen wurde,[7] so ließ der Administrator[8] des Erzbisthums Magdeburg, Joachim Friedrich, als Lehnsherr und Sequestrator[9] am letzten December des J. 1574 von dem stiftischen Halle aus durch Landsknechte Stadt und Schloß Mansfeld besetzen.[10] Mit genauer Noth war Spangenberg verkleidet entflohen. Um so rücksichtsloser verfuhr man gegen seine Anhänger. Einen ausführlichen Bericht darüber bietet ein kurz darauf erschienenes Flugblatt: „Gewiese Newe Zeyttung. Von der Newen, vorhin vnerhorten Hällischen Inquisition, vnnd trübseligen zustand der Kirchen zu Manßfeld. 1575"[11] (ohne Druckort). Der Verfasser, „ein

1) K. Krumhaar, „Die Grafschaft Mansfeld im Reformationszeitalter". Eisleben 1855, S. 363 ff.

2) G. J. Planck, „Geschichte der protestantischen Theologie von Luthers Tode bis zu der Einführung der Konkordienformel". 1. Bd. (Leipzig 1796), S. 470 ff.

3) G. Frank, „Geschichte der protestantischen Theologie". Leipzig 1862, S. 170.

4) Vgl. über ihn Wagenmann in der „Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche" XIV², 469—473. Zu der Literatur noch neuerdings hinzuzufügen: H. Rembe, „M. Cyriacus Spangenbergs Formularbüchlein der alten Adamssprache. Mit Lebensbeschreibung Spangenbergs und einem Verzeichnis seiner Werke". Dresden 1887.

5) W. Preger, „Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit". 2. Hälfte. (Erlangen 1861), S. 390.

6) Rembe, a. a. O., S. XXXII.

7) J. Döllinger, „Die Reformation, ihre Entwicklung und ihre Wirkungen". 2. Bd. (Regensburg 1848), S. 275.

8) Seit Sigismund's Tode († 1566) wurde das Erzbisthum Magdeburg von Administratoren verwaltet, vgl. Fr. W. Hoffmann's „Geschichte der Stadt Magdeburg". Neu bearbeitet von G. Hertel und Fr. Hülße. Magdeburg 1885, 2. Bd., S. 43. (Nach P. B. Gams, „Series episcoporum ecclesiae catholicae". Ratisbonae 1873, p. 288 bereits seit 1545).

9) Ueber diese Sequestration durch Magdeburg und Kursachsen vgl. Krumhaar, a. a. O., S. 318 ff.

10) Rembe, a. a. O., S. IVL; über einen früheren nächtlichen Ueberfall vgl. ebd. S. VL.

11) Ein Exemplar befindet sich auf der Universitätsbibliothek in Halle. 12 Bll. in 4, das letzte Blatt leer. Ich verdanke die Kenntniß dieser Schrift der gütigen Auskunft des Hrn. Dr. O. Hartwig daselbst.

Hendler, der stets vber Feld raisen muß",[1] vertritt den Flacianischen Standpunkt, berichtet freilich nicht als Augenzeuge, sondern erzählt, was er von anderen gehört hat. Daraus erklärt sich eine Reihe von Unrichtigkeiten, die sich in der Darstellung finden.[2]

Deshalb ist eine Flugschrift von Interesse, welche von einem Augenzeugen und Leidensgenossen herrührt. Sie befindet sich handschriftlich unter Visitationsakten und Landtagssachen des Rathsarchivs der Stadt Schneeberg[3] im sächsischen Erzgebirge. Ihr Verfasser ist der Rektor der mansfelder Stadtschule, M. Christoph Rosa, welcher als Spangenberg's Verwandter[4] gefangen genommen worden war. Seine Erzählung gibt nicht nur eine Reihe einzelner Berichtigungen und Ergänzungen zu der „Gewiesen Newen Zeyttung", sondern bietet namentlich eine wortgetreue und anschauliche Darstellung des Verhörs, das mit ihm, wie mit dem Rathe und anderen hervorragenden Bürgern angestellt worden war.[5] Es ergibt sich daraus, wie vertraut auch Laien mit den wichtigsten Schlagworten des Streites waren. Der Bericht gelangt im Folgenden zum Abdruck.

„Historisch Erzehlung der newen hallischenn Inquisition unnd Handlung, so von dem Hauptman uf der Moritzburgk,[6] Lorentz v. Kroßigk[7] uber dem Streit der Erbsund, mit dem Schulmeister vnd Cantor zu Manßfeld, M. Christof Rosen[8] vnd Benedict Taurern[9] gepflogenn vnnd gehalten worden. Anno 1575. Mense Januar.

Als die Hallischenn nach Plunderung vnd ungestummen | Einfall in etliche Heuser zu Manßfeldt ein gantze Gemein | ihrer Wehren vnd Waffen, am newen Jarstag beraubt: | Auch ein Erbarn Raht samptlich vorstrickt vnd vfn RahtsKeller in ein Stüblein verschlossen, mit Gewapneten verwahren lassen, Sind wir, der Cantor vnd ich, denselben Tag gegen abendt, vmb sechs Uhr ohne gefehr, undter liecht, durich zween diener fur den hauptman uf der Moritzburgk in obern Gasthoff erfordert. Und als wir gehorsamlich erschienen, hub der Hauptman an, in Gegenwart eines gantzen Tisches voller vom Adel, so gleich Mahlzeit hielten, und fragt er vor sich alleine, also, das der andern Keiner nichts darzu sagte, noch etwas fragte: Schulmeister, was lehret Ihr ewre Knaben? Antworte ich: Gestrenger, Edler, Ernvhester ehr hauptman, weil die schule gering ist, richt ich mich nach der Knaben Gelegenheit, und erklare ihnen die rudimenta Grammatices sampt etzlichen dergleichen autoren, dadurch die [Bl. 1^b] praecepta explicirt werden. Am Sonnabendt

1) Bl. C^b.

2) So wird die Zeitangabe um einen Tag verschoben. Die Predigt des unten in dem handschriftlichen Bericht genannten Pfarrers Lorenz wird auf den dritten, die Abführung nach Giebichenstein auf den vierten Januar verlegt. Daß die Darstellung Rosa's richtig ist, ergibt sich aus der Uebereinstimmung mit Hoppenrod's handschriftlicher Chronik bei Krumhaar, a. a. O. S. 383 ff.

3) G. II. 1. Gleichzeitige Abschrift. 6 Bll. in 4.

4) Es war Spangenberg's „Eidman", der ebenfalls gefangene Kantor Spangenberg's Schwager. „Gewiese Newe Zeyttung", Bl. A iij.

5) Ebd. Bl. A ij^b.

6) Ueber die Moritzburg in Halle vgl. v. Dreyhaupt, „Beschreybung des Saal-Creyses". Halle 1749. Bd. 1, S. 77.

7) Ueber das Geschlecht v. Krosig vgl. v. Dreyhaupt, a. a. O. Kneschke, „Adelslexikon" V, 130—132.

8) Krumhaar, a. a. O., S. 384.

9) Ebd. S. 384. Die „Gewiese Newe Zeyttung" nennt ihn Lauer (Bl. A iij).

aber behalte ich D. M. Luthers Catechißmum, deutzsch und lateinisch und beneben den das Kleine Corpus doctrinae vom Matthaeo Judice[1] gestellet, welches (wie ich berichtet) fast in alle Sechßische hierumb ligende Schulen angenommen worden. Fragt er ferner: Wie mag doch Spangenberg auf die schwermerische und irrige Lehre gerathen oder kommen sein, welchem Manne ich vor der Zeit als jemand anders fast gonstig gewesen, ihne geliebet, geehret und von seinen schrifften hochgehalten. Antwort ich: Gestrenger, Ehrnvester ehr hauptman, ich wundsch nichts libres, denn das Spangenbergk auf diese Frage selbs persohnlich antworten solte, wurde e. g. sonder zweifel solchen Bericht darauf empfahen, damit e. g. und mennigklich zufrieden sein wurden. Doch belangend gegenwerdtigen Streidt, ists an dheme, das M. Spangenberg guten Grund aus Gottes Wortt, auch starcke klare Zeugknus aus D. M. Luthers Schriften für sich hat. Und woferne er nu nicht eines bessern vnd stergkern grundes berichtett vnd uberwunden wirtt, kan und wirt er von seiner Meinung nicht abstehen, noch dieselbe verdammen. Fragt er weiter: Wer hat euch erschaffen? Darauf schwiege ich still, gedachte nicht, das Antwortens von nöten were [Bl. 2ª]. Fragt er widerum noch einmal mit vorigen Worten. Da sage ich: Der hat mich erschaffen, von dem wir alle glauben vnd bekennen in unserm Symbolo: Ich glaube an Gott den Vatter, Allmechtigen, Schöpfern Himels und der Erden. Hirauf inferirt vnd schleust der Hauptman: Ist Gott dann ewer Schopfer vnd aber Ir die Erbsund, So folget jo, das Gott der Sunden Stiffter oder Ursache sein musse.[2] Antwortet ich: G. und E. ehr Hauptmann, es ist an deme, das wir anfengklich, in Adam, alle miteinander von Gott seindt, rein, gerecht, heilig und gut, auch unsterblich erschaffen. Nachdeme aber Adam in solcher angeschaffenen Heiligkeit nicht bestanden, sondern durch Verfuhrung des Teuffels, und eigenem Willen, gefallen, und wir allesambt zugleich, in und mit ihme auch gefallen, und aus gerechten, heiligen, unsterblichen Menschen, ungerechte, unheilige und sterblich worden. Und ist doch Gott solcher Ungerechtigkeit, Unheiligkeit vnd Sterbligkeit an uns nicht ein Ursache (:denn Got sahe an, spricht Moses, alles was er gemacht hatte, und sihe, es war sehr gut:), sondern der Teuffell vnd Adams eigener wille. Sofern wir nu anfengklich in Adam gut erschaffen: nachmals auch von Gott, beneben allen andern Creaturen, erhalten, und durch unsere Eltern, in Krafft götliches Segens, fortgepflantzt worden, sind wir von Gott. Sofern wir aber an Leib vnd [Bl. 2ᵇ] Seel, und alle derselben Krefftenn verderbet und verkeret sind, sein wir vom Teuffel. Fragt er ferner: Woher kompt die Sünde? Saget ich: Vom Teuffel und des Menschen eignen wille. Spricht er: das ist recht. Aber doch sagt er, do sie vom Teuffel ist, wie kan sie dann zugleich von Gott kommen? Weil Ir ie bekennet, [daß] Ir die Erbsünde vnd von Gott erschaffen seit. Da widerholt ich noch einmahl meine vorige Antwort mit lateinischen Worten, sagende: ratione primae creationis, perpetuae conservationis et propagationis nos esse ex Deo, sed ratione destructionis et corruptionis, ex Diabolo. Doch das wir außer Christo und dem glauben, unsers verderbten Wesens halben, von Gott, Sünde und Sunder sein, kompt nicht ohne Mittell von Gott here, als der die Sünde jetzt so schaffete.

---

1) Ueber Matthäus Judex vgl. „Allgemeine deutsche Biographie", XIV, 655. Seine Schriften sind aufgezählt von H. Külb in der „Allgemeinen Encyklopädie", 2. Sektion, Bd. 27, S. 348ᵇ. Hier fehlt das obengenannte „Kleine Corpus Doctrinae, welches 1565 in Rostock bei Stephan Mollemann erschien und von C. M. Wiechmann mit einer eingehenden Bibliographie von neuem herausgegeben worden ist (Schwerin 1865). Auch Wiechmann nennt es „ein fast verschollenes Buch von hohem Werthe, welches einst berufen war, länger als ein Jahrhundert in der deutschen Heimat und den Nachbarländern die Lehren unseres Glaubens dem kindlichen Gemüthe einzuimpfen".

2) Vgl. Rembe, a. a. O., S. IXL. Anm.

Sondern es geschiecht vitio materiae et organi. Das ist, weil Gott in Erschaffung unser, eines bösen sündtlichen samens: auch böser sündtlicher Eltern gebraucht, so gerat ihme auch under den Henden das Werk, so gut, als die materi oder der Thon und die Eltern sein. Wie solichs D. M. Luther selbs im buch Servum arbitrium genandt, also auf diese meinung erkleret. Und bis hiehero, horet mir der Hauptman fein zu, widersprach mir auch nichts. Aber nachmals fure er mit Ungestum heraus, vnd scholte uns zornigklich grobe [Bl. 3ª] Eseln, die wir keinen Undterscheidt hielten, verachteten alle andern, und wolten allein gerecht und kluge sein, und fienge darauf an, mir vihl dings vorzuhaltenn, seinen vermeinten undterscheidt [:zwischen verderbter Natur vnd Erbsünden:] damit zu beweisen, beides, aus der Schrifft, etzliche Sprüche und auch aus dem Catechismo, doch confuse und ohne ordnung, als einer der vom Zorn vnd Bewegung ubereilet. Behielt auch das Wort alleine, und lies mich zu keiner Antwort mehr kommen, das ich also des mehrern theils schweigen, und ihme zuhören mußte. Under andern aber sagte er [:welchs er dan hernach aufm Gebichenstein etlichmal auch wiederholete, dann derer Grunden oder Argumenten, so er gefasset vnd ihme eingebildet, gebraucht er sich nachmals mit Widerholung immerdar, ungeacht was von mir drauf geantworttet war:]: So der Mensch die Sünde selbs ist, vnd der Priester, so auch ein Mensch, einen von Sünden absolvirt vnd communicirt: so absolvirt ie eine Sünde die andere. Was volgendts zur andern zeitt von mir hirauf ist geantworttet worden, wirt hernach gemeldet werden, Denn dismal hatte ich nicht gelegenheitt zu reden. Item, er fragte: Wie heist die Außlegung des andern Artigkels. Item: Was antworttet Jr auf die andere Frage bey der Tauffe im Catechißmo? Do ich nu mit denen Worten, wie sie im Catechißmo stehen, Bescheid gab, sagte er: [Bl. 3ᵇ] Da stehet ausdrücklich: Erlöset mich verdampten Menschen von Sünde. Drum ist Sünd ein ander Ding, dan der Sünder. Und machet also große und lange dicentes her. Letzlich da er die Kunst alle außgeschuttet, dimittirt er uns mit dem Befehl, das wir folgendes tags den 2. January, die Kirche solten mit gewöhnlichen und gebreuchlichen gesengen und Ceremonien bestellen. Den er einen newen Pfarher zu predigen ausstellen wollte, dem wir mit Vhleis auch zuhören solten. Darauf sagten wir, das wirs nach festes brauch halten wolten; War er zufryden und sprach: Also habt Jr dißmal ewern Bescheidt und zogen wir demnach mit unserm Esell und guten Capitel zu Hause. Nachdem ich mich aber solches Examens damals nicht versehen, und derenhalben fast ungeschickt und unbereitt war, dacht ich, es die Notorfft erfordern wolte, das ich etwas Kurzes lese, daraus ich mich desto gewissers grundts zu bescheiden (:dann bey solcher Furcht vnd Bestürtzung, darinnen wir Tag und Nacht schwebten, auch in so kurtzer Fryst, wolt sichs nicht fast studiren und lange schrifften lesen lassen:). Name derhalben fur mich, auch noch denselben Abend, erstlich M. Spangenbergks sprüche, die er aus D. M. Luther Büchern zusamgezogen,[1] bald im Anfang des Streidts, in Truck ge-

1) Gemeint ist: „Ob diese Rede und Lehre: die Erbsünde ist unsere verderbte Natur . . in D. Luthers Büchern gegründet". Mansfeld (4⁰), Rembe, a. a. O., S. LX. Rembe setzt diese Schrift an den Schluß des J. 1574; nach der obigen Bezeichnung „bald im Anfang des Streidts" dürfte sie an eine frühere Stelle gehören, vgl. auch die Reihenfolge bei Rembe, a. a. O., S. VII. Die Dresdener Kgl. Bibliothek besitzt außerdem die Schrift: CENSVREN | Vnd Vrteil der Heili- | gen Propheten, CHRISTI vnd Apo- | steln, mit Erklerung LVTHERI, vom Streit | vber der Lere von der | Erbsunde . . . | der Erste Teil. | Aus den Schriften der H. Propheten. | Gedruckt zu Mansfelt | M. D. LXXIIII. | Censuren vnd Vrteil | Joan. des Teuffers, Christi, vnd | der Aposteln, mit erklerung Lutheri, | vom streit vber der Lere von | der Erbsünde. | . . . Der Ander Teil. | Aus den Schrifften der H. Euangeli- | sten vnd Aposteln. | Mit einer Vorrede von M. Christophi Irenaeus Exul Christi vom tage der heimsuchung Mariae 1574. Vgl. Rembe, a. a. O., S. VII und LX. Auch in dieser Schrift ist Luther vielfach citirt.

ferdtiget hatte. Darnach seine Predigt die er zu Eißleben, zu St. Petern, vor drey Jharen gehalten,[1] [Bl. 4ª] vnd durchlase sie den abend noch under Licht, mit vleis, folgenden tags widerumb zweymal, das ich mir die Sprüche und Gründe einbildete. Steckt die beeden schrifften zusam geheft, auch zu mir in bosam, damit ich gefast were, wens widerum zum Gesprech kommen solte. Denn wir versahen uns gentzlich, [das] uns der Hauptman, nach gehaltener Predigt, widerfordern und examiniren würde. Mit der Predigt verzog sichs den gantzen tage, bis kegen abend umb drey vhr. Denn die hauptleute, der von der Moritzburgk vnd Querfurth, haben den tag mit den Bürgern zubracht. Deren sie dan ein Jeden fur sich insonderlich bescheiden, und gefragt: Ob sie es mit Spangenbergk oder dem Eißlebischen Superintendenten[2] halten wolten. Die nu fein richtigk zuebekandt, oder ein wenig weitlaufftige Antwortt gegeben, hat man mit Zorn und Ungestum abgeweist, und zu den Rahtsherrn ins Stübichen zu gehen befohlen, hieruber ist der gröste und meiste Hauff der Bürgerschafft stutzigk worden, das sie volgendts also und dergestalt geantwortet, das sie frey ledigk haben mogen ausgehen. Außgenommen Jhrer wenigk, derer nicht uber etlich zwantzigk gewesen. Denn unser uberal nur 37 gefengklich abgeführt worden, undter denen ein gantzer Raht,[3] ohngefehr von 15 Persohnen allein gewesen, deren keiner doch ist in [Bl. 4ᵇ]-massen wie die andern gefraget worden. Da nu wie gesagt gegen abendt geleutet ward, fugen wir uns alsbald in die Kirchenn mit unsern Schulern. Nach vorrichtem gesang wie gebreuchlichen, tritt der newe Pfarher auf, Herr Lorentz[4] genandt, hat fur sich genommen die Historien von der Flucht des Kindleins Jhesu in Egipten. Dabey er dann vernemblich gehandelt die Frage: Ob und wie fern ein Prediger ufn Fall der Not von seinen PfarrKindern weichen vnd fliehen möge, Welchs er also erklerete: das, wofern eine Stadt, umb der Predigt willen, von gar unglaubigen und gotlosen Tyrannen, als da were der Türck, Moscowitte oder Babst mit Krieg verfolgt würden: uf solchen Fall, were es recht christlich vnd billich, das die Prediger wichen, und ihre Gemeine ihnen davon hülffe. Fuhrete dabey ein etliche Exempel, sonderlich das mit der Stadt Edeßa Da es aber Christliche Obrigkeit weren, die aus götlichem befehl, Ampts und Gewissens halber, musten Einsehen haben, und falscher Lehre mit Gewalt stewren vnd wehren, hatt es ein ander Gelegenheit. Uf den Fall thatten Unrecht, beide Undterthanen, die wider befehl der Obrigkeit falsche Prediger hegten vnd aufhielten, und auch Prediger, die da wichen, und wo sie ie so gereizt, nicht aushielten umb der Bekentnus willen, bestendigklich verharreten. Und accommodiret [Bl. 5ª] nachmals solches uf den herrn Administratorn,[5] und die Gemein und Prediger zu Manßfeldt. Es weren auch alle, (sprach er), die sich uf solchen fall, der Obrigkeit zu gefallen bestellen ließen, in Gott wolgefellige dienste: und diejenige, denen hirüber und derenthalben Leid und Ungemach begegnete und widerfüre, soltens erkennen, daß sie mit ihren Sünden solches und wol ein ergers vordienet hatten. Die andern aber die nicht gesündiget und gleichwol umb der andern willen etwas leiden musten,

1) Vgl. Rembe, a. a. O., S. LX.

2) Es ist dies Hier. Menzel. Vgl. Preger, a. a. O., II, 347. 351 ff. und den anderen angezogenen Schriften.

3) Die Namen nennt Krumhaar, a. a. O., S. 384. Der Bürgermeister war Cyriacus Kaufmann, Luther's Neffe, der ihn auf die Koburg begleitete; J. Köstlin, „M. Luther. Sein Leben und seine Schriften", 2. Aufl. (Elberfeld 1883), II, 200 u. ö. Unter den gefangenen Bürgern war Veit Luder, ebenfalls ein Neffe des Reformators; Krumhaar, a. a. O., S. 385.

4) Nach Krumhaar, a. a. O., S. 383 war er früher Pfarrer in Wettin, einer Stadt des Saalkreises (Rudolph, Ortslexikon, III, 4995). In der „Gewiesen Newen Zeyttung" Bl. A 4 heißt er „ein küner leichtfertiger vnuerschampter Wescher vnd plauderer, den man herr Lorentz nent, welcher nit allein seiner lehr strefflich sein sol".

5) Vgl. Anm. 8.

solten es dahin achten, das ein nachbar dem andern, einen Brandt schuldigk were, und darneben hoffen, das sie Gott ihres erlidtenen Schadens, reichlich ergetzen köndte unnd würde.

Da er aber nicht lang, kaum uber ein virtel Stunde geprediget hatte, erhebt sich in der Kirche, vom Kriegsvolck, welches fast alles, ohne was auf die wache bestellet, darinnen war, plotzlich und unversehns ein Tumult und emporung, das alles mit gewalt und hauffweis wider zur Kirchen hinausdringet (:weis nicht warumb:). Etliche sagen, es sol der Hauptman durch ein Diener, die Zimmerleutt aus der Kirchen auf das Schloß, die Trukerey[1] uf den Hinderort,[2] mit gewalth zueroffenen und einzuhawen, gefodert haben, denen dann das andere Kriegsvolck hauffenweis nachgeeilet sein soll, das die Predigt also, bey einer halben virtel Stunden, ingehalten und eingestelt wurden, der Pfaff auch willens vom Predigstuel [Bl. 5b] zu gehen. Da kombt einer aus dem Kriegsvolck, der schreiet uberlaut dem Pfaffen zu: Er solle fortfahren mit Predigen, es habe keine noth. Also kompt das Kriegsvolck wider in die Kirchen, und wirdt die Predigt vorricht.

Endtlich nach volendter Predigt, da nun alles, was von Kriegsvolck und Burgern (:derer doch wenig:) und Weibspersohnen hinaus waren, folgen wir zwene auch hinnach, so sehen wir, das beide große Kirchthüren, gegen der Schule uber, eine jegkliche mit einer Gassen, von Kriegsvolck beleget waren, die da langeten bis auf die Schule, zwischen welchen wier, und ohne Zweiffel das andere Volck auch vor uns, hindurch haben gehen müssen Alsbald wir aber zur Kirchthür übers Geschwell hinausschreiten, werden wir vom Kriegsvolk angegriffen, mit Vorwendung, sie solichs vom Hauptman ins Fürsten Namen befehl hetten, solten demnach mit ihnen aufs Rahthaus volgen. Da wurden wir also zum Raht und den andern Bürgern, in vohrerwehnte Stuben gebracht, und wurden semptlich miteinander von einer gantzen Rotte bewacht.

Nachgehenden tages wird umbgeschlagen, das sich alles Kriegsvolck umb acht Uhr, ufm Platz versamlen sol. Da solches geschehen, wirdt ein Ring gemacht, oberhalb dem Rahtkeller, darein werden wir alle semptlich ge-[Bl. 6a]fuhret. Da wier nu darinnen zur Schaw by einer halben Stunden gestanden, wird vom Hauptman durich die Gibichensteinischen Hescher befehl gethan, das die Rahtsherrn alleine und besonders tretten solten. Hirauf wurden die andern mit Strigken gebunden, je zwen und zwen zusamgekopelt und wurd an mir und dem Cantor der Anfang gemacht. Da wir nu alle also gebunden, wurden zwene Heerwagen aus dem Gasthoff gezogen, darauff wurd den Rahtherrn zusitzen befohlen. Wier andere aber musten in der Ordnung dem Wagen nachgehen, und wurde also dasmal das Thal des Kriegsvolcks entlediget und los. Und wir, sampt ihnen, aus dem Thal nach dem Gibichenstein gefuhret. Und da wier zu fuß bis gein Polleben,[3] eine grosse Meil weges, kamen, waren der ende auch Wagen bestellet, die uns andern, beneben etzlichem Kriegsvolck fuhren musten, kamen also gar spat, den xiij.[4] January, wol eine Stunde oder zwee undter Licht gen Gibichenstein."

1) Auf Spangenberg's Veranlassung war auf dem mansfelder Schlosse eine Buchdruckerei zur Verbreitung seiner Schriften angelegt worden. Döllinger, a. a. O., II, 273. Der Administrator von Magdeburg hatte schon 1573 die Schließung dieser Druckerei befohlen; vgl. Rembe, a. a. O., S. VI.

2) Ueber den Gegensatz von Vorderort und Hinterort vgl. Krumhaar, a. a. O., 218. 226. 318 ff. 323 ff.

3) Ort im Mansfelder Seekreis; Rudolph, Ortslexikon III, 3478.

4) Muß heißen den 3. Januar.

Ueber das weitere Schicksal des Rektors und Kantors meldet die „Gewiese Newe Zeyttung",[1] man habe sie „das Land zuuerschweren, vnd in wenigen Tagen zu reumen, belestigt vnd genötiget, wie sie denn auch innerhalb fünff tagen, iren stab alsbald haben must förder setzen, vngeachtet der zeyt vnd des weges vnbequemigkeit mitten im kalten Winter, da der eine sein Weib als ein kindbetterin hat hinter sich must lassen. Da ist aller barmherzigkeit vergessen gewest, gegen den armen vnd bedrengten geengstigten leuten". Hoppenrod in seiner handschriftlichen hettstedter Chronik berichtet dies zwar auch, fügt aber zu der Nachricht von der Verweisung hinzu: „id quod factum est, sed non servatum".[2]

Die Abhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion.

Von **Paul Ficker**, Pastor in Neukirchen.

II.

3. Die Abhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion, von der Religion aus erwiesen.

Die christliche Religion pflegt man als eine objektive und subjektive zu unterscheiden. Unter jener versteht man, um es kurz auszudrücken, die in der Offenbarung der H. Schrift, besonders des Neuen Testamentes niedergelegten Glaubens- und Sittenlehren, unter der letzteren das Herzenschristenthum, das im Glauben und Gehorsam gegen sie mit Gott und ihm zu Lieb' und Lob zu leben sucht. Hat nun wirklich die christliche Religion und sie allein die Kraft, die Sittlichkeit erst gleichsam wahrhaft zu stützen und vollkommen zu machen, dann muß sie im objektiven Sinne, als fides, quae creditur, mit ihren Lehren das höchste, vollkommenste Ideal und Prinzip der Sittlichkeit aufgestellt haben, wie es sonst unerreicht ist und bleiben muß; dann muß sie im subjektiven Sinne, als fides, qua creditur, sich als die Kraft zur möglichsten Verwirklichung dieses Ideals erwiesen haben und fort und fort erweisen. So aber ist es in der That. Für das erstere gilt es zunächst den Beweis aus der Lehre des Christenthums, d. h. aus der H. Schrift als der geoffenbarten Urkunde, dem Grundfundament der christlichen Religion zu erbringen. Als ein solcher Beweis aber darf zuoberst schon das Gesetz, die heiligen zehn Gebote, angeführt werden. Gelten sie doch noch heute, selbst im rechtlichen Sinne, als die beste, klarste und knappste Zusammenfassung der Moral. So einfach aber und selbstverständlich unserem christlichen Gemüthe die hier gegebenen sittlichen Vorschriften und Gebote erscheinen, so wenig hat das Heidenthum trotz aller Kraftanstrengung es zur Aufstellung und Anerkennung vollends zur Befolgung solcher Morallehre bringen können. Die Sittlichkeit aber, die hier im Gesetz Gottes gelehrt wird, wird im Namen der Religion gefordert, und reli-

1) Bl. Aiij b.
2) Hoppenrod bei Krumhaar, a. a. O., S. 385.

giöse Motive, Gottesfurcht und Gottesliebe sollen, wie Vor- und Schlußwort zum Gesetz zeigt, die Triebkraft zur Erfüllung dieser Sittlichkeit geben. Und was so schon das Alte Testament fordert, das hat der Herr im Neuen Testament, und hat damit die christliche Religion, nicht blos bestätigt, sondern ebenso verschärft wie verinnerlicht und schon damit eine Sittlichkeit gefordert, deren Reinheit und Höhe der damaligen Welt nicht blos ein unerreichtes, sondern auch ein unbekanntes Ideal war.

Aber gehen wir weiter auf einzelne Lehren und Vorschriften der christlichen Religion ein. Denken wir daran, welche Treue und Gewissenhaftigkeit die H. Schrift, und also die christliche Religion, auch für den irdischen Beruf und alle, auch die geringste Pflicht und Arbeit fordert, eine Treue und Gewissenhaftigkeit, die zu wirken sucht, solange es Tag ist, die würdig wandelt des Berufs, darinnen sie berufen ist, die niemand Anstoß und Aergerniß gibt, die in allem nicht blos den Menschen, sondern Gott zu dienen sucht und der einstigen Rechenschaft gedenkt, die darnach ringt, daß man stille sei und das Seine schaffe und arbeite, auf daß man ehrbarlich wandle (vgl. Luk. 12, 35 f.; 16, 10 f.; Röm. 12, 7; 1 Kor. 7, 24; Eph. 4, 1 f.; 1 Thess. 4, 10^b ff. 2c.). Oder denken wir weiter daran, welch ganz andere neue, in Bezug auf die vor- und außerchristliche Welt so viel höhere, edlere, das ganze häusliche Leben ungestaltende, weihende und verklärende sittliche Pflichten und Tugenden durch die christliche Religion den einzelnen Familiengliedern gelehrt und abgefordert werden. Wie hat doch Christi und seiner Apostel Lehre für das eheliche Leben eine Herzenseinheit, Treue und Hingebung gefordert und ihm eine Weihe und Heiligkeit gegeben, angesichts deren schon das blose, sündige Begehren eines Anderen als Ehebruch erklärt wird! Wie wird nicht blos von dem Weibe, sondern auch im specifischen Unterschied von aller heidnischen und außerchristlichen Anschauung und Sitte von den Männern eine Liebe gefordert, die einander zu dienen sucht (Matth. 19, 3—9; Eph. 5, 22 f. 2c.). Wie wird den Kindern der Gehorsam gegen die Eltern eingeschärft, wie aber auch den Eltern, wieder im schärfsten Unterschied von der bei den Heiden üblichen absoluten Vatersgewalt und sonstigen Sitte, das Kind als ein anvertrautes Gottesheiligthum, über dessen rechte leibliche und geistige Erziehung sie werden Rechenschaft geben müssen, ans Herz gelegt (vgl. Matth. 18, 1—14; Luk. 18, 16 f; Eph. 6, 1 f. 2c.)!

Berücksichtigen wir ferner die Vorschriften, welche die christliche Religion den Dienenden in Bezug auf ihr Verhalten gegen ihre Herrschaft, aber auch dieser gegenüber den Dienenden gibt (vgl. Eph. 6, 5—9, den Brief an Philemon 2c.), so muß zugestanden werden, daß die christliche Religion auch für das häusliche Leben, in Bezug auf Haus und Familie, der sittlichen Bethätigung und Pflichterfüllung ebenso ein großes, weites Feld wie das edelste und höchste Ideal gezeigt hat. Aber wie für den engen Kreis des Hauses, so stellt die christliche Religion auch in Bezug auf den weiteren Kreis des Staates und der staatlichen Ordnungen an ihre Bekenner die höchsten sittlichen Anforderungen. Denn sie fordert mit der einzigen Schranke von Apg. 5, 29 einen unbedingten Gehorsam gegen alle Obrigkeit als Dienerin Gottes, ein Unterthansein gegen alle menschliche Ordnung, ja

mehr noch, eine Liebe und Ehrerbietung, die für Könige und Obrigkeit auch Fürbitte thut und selbst von einer ungerechten Obrigkeit ergeben Unrecht duldet (vgl. Mark. 12, 17; Röm. 13, 1 f.; 1 Tim. 2, 1 u. 2; Tit. 3, 1; 1 Petr. 2, 13 f.). Es sei ferner darauf hingewiesen, wie die H. Schrift den eigenen Leib als einen Tempel Gottes anzusehen gebietet und in Verbindung damit den Gebrauch der Glieder zu unsittlichen, üppigen und ungöttlichen Zwecken verbietet. Es sei vor allem daran erinnert, wie überhaupt die christliche Religion eine Lebensheiligung fordert, die nicht blos einen äußerlich ehrbaren und rechtschaffenen Wandel führt, sondern auch vor allen unrechten Worten sich hüten, ja selbst die Regungen und Gedanken des Herzens überwachen und heiligen soll. Es sei daran erinnert, wie sie ein Rechtthun fordert auch da, wo man keinen Dank und Lohn zu erwarten hat, wo dies vielmehr für die eigene Person selbst noch Opfer fordert. Denken wir weiter daran, wie die H. Schrift verlangt, selbst das Tragen des Leides zu einer sittlichen gottgefälligen That zu machen, oder wie sie allen Kreisen und Ständen der menschlichen Gesellschaft hoch und niedrig, arm und reich, für ihre Stellung entsprechende Pflichten vorschreibt, wie sie ferner nicht blos einzelne äußerlich sittlich gut erscheinende Werke fordert, sondern immer und immer wieder auf die rechte sittliche Gesinnung drängt!

In allen diesen Forderungen müssen wir einen neuen Beweis dafür sehen, daß die christliche Religion das höchste Ideal der Sittlichkeit lehrt und fordert. Und doch ist trotz aller hierfür bereits beigebrachten Gründe der Hauptbeweis dafür noch nicht erwähnt worden, ich meine jenes Hauptgebot der christlichen Religion, das der Herr mit Recht als ein neues Gebot bezeichnen konnte, weil es in dieser Ausdehnung und Vertiefung weder je in der Theorie gelehrt, noch in der Praxis geübt worden war, das Gebot der Nächstenliebe. Eine Liebe, die nicht das Ihre sucht, sondern was des anderen ist, eine Liebe, die nicht blos die Nächststehenden, nicht blos die Volks- oder Standesgenossen, sondern alle Menschen umfassen soll, eine Liebe, die sich auch zu den Aermsten herablassen und der Verirrten und Gefallenen sich annehmen soll, eine Liebe, die nicht blos liebt, die sie lieben, sondern die selbst die Feinde lieben und segnen und Böses mit Gutem vergelten kann und soll, eine Liebe, die auch vergeben und vergessen kann, die nicht müde wird, des anderen Last zu tragen, eine Liebe, die Gutes thut und Barmherzigkeit übt, ohne auf Dank zu rechnen und nach Ansehen und Würdigkeit der Person zu fragen, eine Liebe, die sich selbst für andere aufopfern kann, eine solche Liebe, wie sie das Christenthum als ein neues Gebot gefordert und auch geübt hat — müssen doch wol alle als das denkbar höchste und reinste Ideal der Sittlichkeit gelten lassen.

Diese Liebe aber, wie alle anderen sittlichen Forderungen stellt das Christenthum nicht blos als ein Ideal hin, dessen Erstrebung schon etwas besonders sittlich Gutes und Verdienstvolles sei, sondern als allgemeine und einfache Christenpflicht, deren Erfüllung nicht Verdienst, sondern einfach Schuldigkeit, deren Unterlassung aber Sünde ist, Strafe verdient und Buße fordert. Damit aber muß zugestanden werden, daß sich eine Abhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion wenigstens nach einer Seite hin insofern zeigt, als die christliche Religion im

objektiven Sinne, als Lehre, als fides, quae creditur, das höchste Ideal der Sittlichkeit gelehrt und gefordert hat. Das gibt denn auch selbst ein Rousseau, ein hierfür gewiß unparteiischer und unverfänglicher Zeuge, zu, indem er einmal sagt: „Ich weiß nicht, warum man die schöne Moral unserer Bücher dem Fortschritt der Philosophie zuschreiben will. Diese Moral ist dem Evangelium entnommen und war christlich, ehe sie philosophisch war".

Freilich wird andererseits gegen das bisher Behauptete einzuwenden gesucht, daß nicht erst das Christenthum solche sittliche Ideale und Normen aufgestellt habe. Schon in altheidnischen Religionen, besonders denen Indiens und Süd- und Ostasiens, wie in den Systemen einzelner heidnischen Philosophen fänden sich ähnliche, gleichwerthige sittliche Lehren vor; ja ein Buckle wagt in seiner „Geschichte der Civilisation in England" die Behauptung, daß die Moralgesetze uralt seien und das Moralsystem des Neuen Testaments keinen einzigen Grundsatz enthalte, der nicht schon früher ausgesprochen worden sei, wie denn überhaupt den Gebildeten wohlbekannt sei, daß die schönsten Stellen in den apostolischen Schriften aus heidnischen Schriftstellern entnommen seien. Nun, diese Behauptung ist nicht blos zu tendenziös, sondern auch zu ungeschichtlich, als daß sie einer Widerlegung bedürfte. Wol aber kann und muß man das allerdings zugeben, daß in der That schon im vorchristlichen Heidenthum sich Anklänge an die christliche Sittenlehre vorfinden. Aber einmal dürften doch auch diese als Ausflüsse der anima naturaliter christiana, oder als Reste des wahren Gottesbewußtseins oder als Zeugnisse für das auch im Heidenthum noch nicht ganz verwischte Ebenbild des nach Gott geschaffenen Menschen, also auch religiösen Ursprungs, zu erklären sein. Dann aber finden sich wol solche Anklänge an die christliche Sittenlehre hier und da vereinzelt; dafür aber, daß irgendwo eine solche zusammenhängende, aus einem Prinzip heraus fließende, für alle Verhältnisse und Gebiete des menschlichen Lebens Vorschriften gebende, nicht blos auf äußere Werke, sondern die reinste und edelste Gesinnung dringende und viel fordernde Morallehre wie die des Christenthums sich fände, und ihre Befolgung so wie im Christenthum als allgemeinste, von allen zu erfüllende Pflicht gefordert würde, dafür ist man den Beweis noch schuldig geblieben.

Und endlich auch zugegeben, daß selbst in vielen Punkten vor dem Christenthum und außerhalb seiner eine hohe, reine und edle Sittlichkeit in der Theorie aufgestellt und gelehrt worden ist, so hat doch dieser Theorie selbst bei denen, die sie gelehrt haben, die Praxis nur allzu wenig entsprochen, und man hat nicht vermocht, von dem „du sollst" den Weg und die Kraft zu dem „du kannst und willst" zu zeigen und zu geben. Von einem Seneca z. B. ist es bekannt, daß er Verachtung des Irdischen lehrte und dabei in vier Jahren ein Vermögen von 15 Millionen Mark durchbrachte, daß er schön über Armuth und Zufriedenheit schrieb und dabei an 500 Tische hatte, von denen einzelne 30,000 ja bis 100,000 Mk. kosteten. Aehnliches ließe sich in Bezug auf Keuschheit und Milde nicht blos von ihm, sondern von vielen anderen nachweisen. Und darum dürfen wir auch auf diesen Einwand gegen unsere Behauptung nicht zu viel Gewicht legen und können, ohne gegründete Widerlegung fürchten zu müssen, bei der Be-

hauptung bleiben, daß die christliche Religion erst und allein die höchste und reinste Sittlichkeit gelehrt habe und insofern schon eine Abhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion stattfinde, und zwar um so mehr, als die christliche Religion nicht blos die höchste Sittlichkeit gelehrt hat, sondern auch die Kraft dazu zeigt und als Religion im subjektiven Sinne, als fides, qua creditur, die Kraft selbst gibt, um das sittliche Ideal mehr und mehr zu verwirklichen.

Die Abhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion in diesem Sinne behauptet auch die H. Schrift selbst. Wir brauchen nur wieder an die zehn Gebote mit ihrem Vor- und Schlußwort zu denken, oder an Stellen wie 1 Joh. 4, 20 f.: „So jemand spricht, ich liebe Gott und hasset seinen Bruder“, wo die Nächstenliebe als nicht ohne Gottesliebe möglich erkärt wird, oder an Tit. 2, 11 f.: „Es ist erschienen die heilsame Gnade Gottes allen Menschen und züchtigt uns &c.“, wo die göttliche in Christo erschienene Gnade als treibend und helfend zum sittlichen Wandel bezeichnet wird. Als die religiösen Motive aber, die Kraft zum sittlichen Handeln geben, sind vor allem Gottesfurcht, Gottesliebe und das Gedenken an die einstige Rechenschaft und Vergeltung zu nennen. Daß diese aber wirklich positiv wie negativ sittliche Kraft haben, und ebenso als Schutz- und Bewahrungsmittel vor sündlichem Handeln und Wesen wie als Ernst und Freudigkeit gebende Förderungsmittel zum Thun des Guten sich erweisen und erweisen müssen, liegt doch unleugbar in der Natur der Sache selbst. Selbst ein Schopenhauer sieht sich zu dem Geständniß gezwungen: „Es läßt sich keine wirksamere Begründung der Moral denken als die theologische; denn wer würde so vermessen sein, sich dem Willen des allwissenden, allmächtigen Gottes zu widersetzen“. Wer diesen allwissenden, heiligen und gerechten Gott wirklich fürchtet, wer es weiß und glaubt, daß Gott seine Gebote nicht will ungestraft übertreten lassen, daß er jede, auch die kleinste Sünde zur Rechenschaft ziehen will, und daß sein Zorn zeitlich und ewig strafen und verderben kann, den muß doch nothwendig die Furcht vor diesem Gott, und zwar in eben dem Grade, als er Gott wirklich fürchtet, vor der Sünde und Uebertretung der göttlichen Gebote, also vor Verstoß gegen die Sittlichkeit warnen und abhalten, und zwar auch vor solcher Sünde, die er der Menschen wegen nicht scheuen würde. Schon weil der Religion und dem religiösen Glauben zufolge, sagen wir mit Kaftan's „Wesen der Religion“, auch das, was im Verborgenen geschieht und was kein Gerichtshof menschlicher Sitte und menschlichen Rechtes erreicht, seinen Richter hat und seinen Spruch findet, hat die Religion als sittlich fördernde Macht auf das Volksgewissen sich erweisen müssen. Und daß vollends die Liebe zu Gott ebenso Ernst wie Kraft und Freudigkeit zum gottgefälligen, d. h. sittlichen Handeln geben muß, das liegt doch erst recht in der Natur der Sache, dem Wesen der Liebe. Das ist, sagt klassisch schon die H. Schrift, die Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten und seine Gebote sind nicht schwer, nämlich eben ihr, der Liebe. Man braucht nur auf die nie und nirgends wegzuleugnende sichtbare Thatsache und Lebenserfahrung hinzuweisen, daß Kinder, die ihre Eltern wahrhaft liebhaben, viel ernster als andere sich hüten, durch Ungehorsam sie zu betrüben und sie viel freudiger auch da selbst, wo sie nicht gesehen werden, ihre Gebote zu halten, also sich ihnen

gegenüber sittlich zu erweisen suchen, so haben wir in dieser einen unbestreitbaren Thatsache schon den unwiderleglichen Beweis auch dafür, daß wahre Liebe zu Gott den rechten Gotteskindern zum Halten der göttlichen Gebote, überhaupt zum gottgefälligen, sittlichen Thun, Reden und Denken Ernst, Kraft und Freudigkeit gibt.

Daß aber ferner auch im Gedenken und Glauben an die einstige Rechenschaft und gerechte Vergeltung Gottes, der die Gottlosen mit furchtbar ernstem Gericht strafen, die Frommen mit über Bitten und Verstehen herrlichem, ewigem Gnadenlohn segnen wird, ein nicht hoch genug zu schätzender Antrieb zum sittlichen Handeln liegt, das kann doch niemand, der die Menschen und ihre Natur kennt, leugnen. Ein Johannes Scherr sagt: „Wenn die menschliche Civilisation etwas so Großes ist, wie man sagt, wohlan, so hat sie der Unsterblichkeitsglaube nur erst möglich gemacht, dadurch möglich gemacht, daß er den Geschlechtern der Menschen die Hingebung und Ausdauer verlieh, inmitten der Bedrängnisse des Daseins ihre Arbeit zu thun. Wahrheit oder Wahn, gleichviel, ohne das hoffende Hinübertasten in eine vorgestellte jenseitige Welt müßte die Menschheit aus dumpfem Ueberdruß an der Zwecklosigkeit des Diesseitigen längst schon gestorben und verdorben sein". Und selbst jener berüchtigte freigeistige Theolog Karl Friedrich Bahrdt, der das schriftgläubige Christenthum als Priestererfindung erklärt, die als Kehricht der moralischen Welt durch die Vernunft ausgefegt werden müsse, erklärt in seiner „Sonnenklaren Unzertrennlichkeit der Religion und Moral" (Halle 1791): „Im Prinzip von der Studirstube aus kann man sagen, daß der Mensch nur Nutzen habe, wenn er tugendhaft sei. Aber wenn es im Leben so geht, daß man trotz seiner Tugend leiden muß, oder daß man versucht wird, dann rettet allein die Religion die moralischen Grundsätze, der Gedanke, daß es einen Gott gibt, der recht vergelten will. Vollends der gewöhnliche Mann hat nicht die Ueberlegung und Reife (wie sie allenfalls der Gebildete durch lange Uebung in moralischen Reflexionen erlangen kann), sich aller Beweggründe der Tugend, aller Folgen seiner Handlungen bewußt zu werden, und wenn er sehen muß, wie viele das Böse ungestraft thun können und andererseits Gute oft viel leiden müssen, so ist das Einzige, was ihn noch standhaft erhalten kann, die Religion, der Gedanke, Gott will das Gute, er hat's zur Bedingung seines Wohlgefallens gemacht, er wird's lohnen" 2c. Vollends bei solchen Gesetzen, wie bei Unterthanenpflichten gegen ungerechte Obrigkeit u. dgl., die eigentlich gar keinen moralischen Grund hätten, könne nur die Religion zum Gehorsam helfen und die Gewissen binden. Diesen Bemerkungen wird niemand Wahrheit abstreiten können; denn ein unvoreingenommener Blick auf die Lebenserfahrung kann und muß jedem zeigen, wie in der That in den religiösen Motiven der Gottesfurcht, Gottesliebe und des Glaubens an die einstige Vergeltung eine mächtige Triebkraft zum sittlichen Handeln liegt.

Aber eben diese nicht wegzuleugnende religiöse Triebkraft zur Sittlichkeit will man vielfach als eine wahrhaft sittliche nicht gelten lassen. Der Franzose Charron sagt: Daß man ohne Paradies und Hölle ein ehrlicher Mann sein solle, klinge den Gläubigen entsetzlich, und doch sei es nur eine elende und sklavische Sittlichkeit, die auf diesem Wege aus Hoffnung auf Lohn und Furcht vor der Strafe zu

Stande komme. „Ich will, daß man sittlich sei, weil Natur und Vernunft es fordern, die allgemeine Ordnung und Einrichtung der Welt, von der das Individuum nur ein Bruchtheil ist, es verlangen, und man sich nicht anders verhalten kann, ohne gegen das eigene Sein, die eigene Wohlfahrt und Bestimmung zu verstoßen; ich will, daß man sittlich sei, werde daraus, was wolle; ich will auch Religion und Frömmigkeit, aber nicht, um die Sittlichkeit hervorzubringen, sondern um ihr Vollendung und Krönung zu verleihen. Es heißt alle Ordnung umkehren, wenn man die Sittlichkeit der Religion folgen läßt und dienstbar macht." Und ähnlich dem Bemerkten, wird oft von Philosophen der Satz ausgesprochen, daß eine auf solch religiösen Motiven zumal der Furcht und Lohnhoffnung ruhende Sittlichkeit nur eine niedere, allenfalls für das gewöhnliche Volk passende und nöthige Sittlichkeit sei, aber die reinere und vollkommenere der Denker darüber hinausgehen müsse. Ja, Max Nordau wagt in dem schon genannten Buch „Die conventionellen Lügen" zu sagen: „Die religiöse Moral ist eine willkürliche, oberflächliche und geradezu unsittliche. Ihre Triebkräfte sind Angst, Eigennutz, die Hoffnung auf paradiesische Vortheile oder die Furcht vor dem Schwefelfeuer des Teufels. Es ist eine Moral für Egoisten und Feiglinge, namentlich aber für Kinder, denen man mit der Drohung der Ruthe oder Verheißung von Gerstenzucker beikommen kann". Die Ausschreitung und Unwahrheit solchen Urtheils über die christliche Moral liegt zu klar zu Tage, als daß sie einer eingehenden Widerlegung bedürfte. Aber wenn wir auf den auch hier wieder und schon vorher erwähnten Vorwurf zurückkommen, daß die aus religiösen Motiven hervorgehende Sittlichkeit eine niedere sei und die reinere der Denker sich darüber erheben müsse, so müssen wir dem gegenüber mit allem Nachdruck zunächst daran erinnern, daß die Menschheit nicht aus lauter solchen Denkern, die eine angeblich höhere Sittlichkeit üben müßten, besteht, und daß darum für das Gros der Menschheit selbst nach dem Urtheil jener die Religion zur Sittlichkeit unentbehrlich ist. Dann aber dürfen wir uns zur Widerlegung dieser Ansicht auf das kurz vorher bereits von Bahrdt Bemerkte zurückbeziehen, und endlich ist daran zu erinnern, daß auch die H. Schrift selbst, also auch die christliche Religion, ein Gutes thun um des Guten selbst willen fordert und alles Warten, Rechnen und Absehen auf Lohn und Dank oft und ausdrücklich genug verbietet.

Aber mit dem Hinweis auf die göttliche Vergeltung lockt der Herr und seine Apostel selbst zum sittlichen Handeln und zum Meiden des Bösen. Und wenn es deshalb auch vielleicht etwas hart ausgedrückt ist, wenn Backmeister in seinem Buche „Der Pessimismus und die Sittenlehre" sagt: „Das Thun des Guten blos um des Guten selbst willen ist Selbsttäuschung und endet im krassesten Pharisäerstolz", so bleibt doch dies wahr, daß nicht blos die Schwachheit, überhaupt die Art der Menschennatur, sondern auch die Idee einer göttlichen Gerechtigkeit, ja selbst die Idee einer fast doch noch allgemein angenommenen sittlichen Weltordnung eine Rücksichtnahme auf Strafe oder Lohn fordert, und deshalb sind jene religiösen Motive zur Sittlichkeit weder entbehrlich, noch die Sittlichkeit irgendwie herabdrückend und erniedrigend. Im Gegentheil liegt es auf der Hand, daß ein aus kalten moralischen Reflexionen und Vernunftgründen oder gar inneren

mechanischen Vorgängen hervorgehendes sittliches Handeln nimmer die Weihe, die Begeisterung, die innere Wahrheit, und darum auch nicht den Werth haben kann, wie eine Sittlichkeit, die aus religiösen Motiven, besonders aus Liebe zu ihrem Gott und Herrn und um ihren Lebens- und Christenberuf immer treuer zu erfüllen, sittlich handelt, weil sie um ihres Herzensglaubens willen mit innerer Nothwendigkeit und darum mit innerer Freudigkeit und Freiheit sittlich handeln muß. Und so glauben wir, auch von der Religion aus die Abhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion erwiesen zu haben, insofern als gezeigt worden ist, wie die christliche Religion im objektiven Sinn das höchste und reinste Ideal der Sittlichkeit gelehrt hat und sie im subjektiven Sinn sich als die beste Kraft zur Verwirklichung dieses Ideals bewährt. Indeß, bisher ist dies mehr prinzipiell und in der Theorie nachzuweisen versucht worden; was nützt aber die Theorie, wenn die Praxis dazu nicht stimmt, wenn sie nicht die Probe der Geschichte und Lebenserfahrung besteht. Wie steht es nun damit? Ist die Geschichte und Lebenserfahrung wirklich ein Beweis für die Wahrheit unserer Behauptung, oder finden wir nicht gerade in ihnen starke Gegenbeweise dagegen?

4. Die Abhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion, aus Geschichte und Lebenserfahrung erwiesen.

Wir haben bereits gesehen, wie die christliche Religion für alle Verhältnisse, für das staatliche, bürgerliche und häusliche Leben, für unser Verhalten gegen den Nächsten wie in unserem Berufe, ja nicht blos für das äußere Handeln, sondern auch für die Worte und Gedanken und die ganze sittliche Anschauungsweise das reinste und höchste Ideal sittlichen Verhaltens aufgestellt und gelehrt hat. Daß sie nun aber auch, wie bereits gleichfalls im Prinzip behauptet und nachgewiesen wurde, faktisch und empirisch zur Erfüllung dessen, was sie lehrt und fordert, Kraft und Willigkeit zu geben vermag, das zeigt uns Geschichte und Lebenserfahrung. So viel unsittliches, sündiges und gottloses Wesen auch unter den Völkern und Menschen, die sich zur christlichen Religion bekennen, im Schwange gehen mag: das kann doch niemand leugnen, daß sowol die Sittlichkeit, soweit sie als Handeln in die Erscheinung tritt, wie schon die ganze sittliche Denk- und Anschauungsweise unter den Christen im allgemeinen eine viel höhere und edlere ist, als bei den nichtchristlichen Völkern. Daß aber dieser höhere sittliche Stand nicht der größeren Bildung und fortgeschritteneren Kultur in erster Linie zu danken ist, sondern der christlichen Religion, das zeigt einerseits der Umstand, daß es auch unter den Heiden hochgebildete und kultivirte Völker gegeben hat und noch gibt, ohne daß diese auf der Höhe der christlichen Sittlichkeit ständen, und daß es auch unter den Christen eine Bildung und Kultur gibt, die eher raffinirte Unsittlichkeit, als Sittlichkeit fördert. Andererseits wird dies durch die Thatsache erwiesen, daß auch die christliche Kultur und Bildung selbst eine andere als die heidnische ist, also auch auf Kultur und Bildung erst die Religion fördernden und heiligenden Einfluß geübt hat. Wie sehr die christliche Religion und sie allein fördernd und weihend und heiligend, also sittlich auf das ganze Volksleben eingewirkt hat, das zeigt z. B. deutlich genug ein Vergleich zwischen der Kinder-

erziehung bei den christlichen und heidnischen Völkern, ein Vergleich überhaupt zwischen dem christlichen und dem heidnischen Hause und Familienleben, dem Verhältniß von Mann und Weib, Eltern und Kindern, Herren und Dienenden hier und dort. Wol sieht es leider in vielen Christenhäusern nicht so aus, wie es sein soll. Aber liegt nicht der Grund davon etwa in dem Eigennutz, der Lieblosigkeit, Streitsucht, oder in der Sünde, dem Unglauben, dem Laster, dem der eine oder andere Theil sich ergeben hat, also in Dingen, welche die christliche Religion aufs ernsteste verbietet, und die wider sie sind, während da, wo man lebt und sich gegeneinander stellt, wie die christliche Religion es fordert, das Familienleben um so herzlicher und inniger und deshalb auch nach allen Seiten hin um so sittlich edler und reiner sich gestaltet. Es sei ferner zum Beweis dafür, was die christliche Religion auch in sittlicher Beziehung und Pflichterfüllung Großartiges und außerhalb der christlichen Religion Unbekanntes und Unmögliches geleistet hat, hingewiesen auf die Werke und Anstalten, Vereine und Arbeiten christlicher Barmherzigkeit und Liebesthätigkeit, auf das, was liebeseifriger Glaube zur Pflege und Hebung des leiblichen und sittlichen Elendes an Armen, Kranken, Gefallenen, sittlich Gefährdeten und Nothleidenden aller Art, was sie zur Förderung der Sittlichkeit und zur Steuer der Unsittlichkeit gethan hat, eine Liebesthätigkeit, die sich wie ein hellleuchtender Faden durch die Kreise der Gläubigen aller Zeiten hindurchzieht, und die um so Größeres geleistet hat, je inniger der Glaube war, eine Liebesthätigkeit, im Vergleich zu welcher die religionslose Moral verschwindend wenig gethan hat. Es sei ferner daran erinnert, wie zumal in solchen Zeiten, wo die Erfüllung der sittlichen Pflichten z. B. gegen die Nächsten nicht Lohn und Dank zu erwarten hat, sondern im Gegentheil die völligste Selbstverleugnung fordert und selbst Gefahr des eigenen Lebens läuft, wie z. B. in Zeiten von Verfolgungen, ansteckenden Krankheiten u. dgl., einzig und allein christliche Liebe sich bewährt hat und noch bewährt und in aufopfernder, selbstverleugnender Pflege auch den höchsten Anforderungen sittlicher Pflichterfüllung gerecht zu werden vermag, während eine religionslose Moral in solchen Lagen sich einfach bankrott erklären muß. Auch damit ist von neuem ein Beweis, und zwar ein geschichtlich bewahrheiteter Beweis dafür gegeben, wie allein in der Religion die Kraft zur Erfüllung auch der schwersten sittlichen Pflichten liegt.

Es sei ferner erinnert an die große, glänzende, durch die ganze christliche Zeit ununterbrochen fortgehende Reihe von glaubensmächtigen Männern wie Frauen, die nicht blos für ihre eigene Person einen so sittlich reinen, an allerlei guten Werken reichen und mit allen Tugenden gezierten Wandel geführt haben, daß selbst die ungläubige Welt ihnen ihre Achtung nicht hat versagen können, sondern die auch durch ihr religiöses Glaubensleben für weite Kreise auch in sittlicher Beziehung ein Salz geworden sind, und von denen weithin und tiefgehend eine religiöse und sittliche Wiedergeburt und Erneuerung ausgegangen ist, wie sie keine Theorie, sondern nur Leben, Glaubensleben zu schaffen vermag. Wenn dem entgegen der französische Philosoph Helvetius († 1771) sagt: „Nicht die Gläubigen sind es, die die Gesetze am treuesten beobachten, sie sind es vielmehr, die sie am meisten verletzen, wie denn der religiöse Wahnglaube für alle Zeiten und Länder

eine giftige Quelle war und bleibt", so ist das eine Behauptung, für die er selbst den Beweis schuldig geblieben ist und bleiben mußte. Im Gegentheil, wo werden die Gesetze am meisten übertreten, wo zeigt sich am offenkundigsten eine zunehmende sittliche Verwilderung und Rohheit, wo setzt man am schamlosesten sich über Zucht und Sitte hinweg, wo wagt man ganz offen eine neue Sittlichkeit zu predigen, vor der man erschrecken möchte, wo sind selbst die einfachsten sittlichen Begriff von Mein und Dein, Recht und Gerechtigkeit, Pflicht und Rücksicht verloren gegangen und abhanden gekommen? Die Lebenserfahrung und eine objektive Beobachtung der menschlichen Gesellschaft muß darauf antworten: da, wo man offen mit dem Glauben gebrochen und der Religion und Kirche den Rücken gekehrt hat, wie denn selbst ein Voltaire in seinem „Le philosophe ignorant" ausdrücklich sagt, der Atheismus könne der Moral nie irgendwelchen Nutzen bringen, wol aber vielen Schaden.

So gibt das Leben auch von negativer Seite her einen starken Beweis dafür, daß die Sittlichkeit von der Religion abhängig ist, daß nur die Religion wahrhaft sittlich macht. Schopenhauer wendet freilich dagegen in seiner Preisschrift über „Die Grundlagen der Moral" ein: „Wenn man die vortreffliche Moral, die die christliche Religion predigt, vergleicht mit der Praxis ihrer Bekenner, und sich vorstellt, wohin es kommen würde, wenn nicht der weltliche Arm der Obrigkeit, die Gesetze ꝛc. die Verbrechen verhinderten, ja was wir zu befürchten hätten, wenn auf einen Tag alle Gesetze einmal aufgehoben würden, so muß man bekennen, daß die Wirkung der Religion auf die Moral eine sehr geringe ist". Nun, bei diesen Worten wollen wir zunächst darauf hinweisen, wie also auch ein Schopenhauer einfach zugeben muß, daß die christliche Religion eine vortreffliche Sittlichkeit lehre, und schon diese von ihm selbst zugestandene Thatsache hätte ihn davor bewahren sollen, ohne weiteres der Religion den Vorwurf zu machen, daß ihre Wirkung auf die Moral eine sehr geringe sei; sie hätte ihm vielmehr zeigen sollen, daß die Sünde eine solche Macht sei, daß nicht einmal Gesetz und Strafe davon abschrecken kann, wenn sie nicht innerlich durch die Religion überwunden wird. Daß die Praxis, das sittliche Leben ihrer Bekenner gar oft nicht den sittlichen Anforderungen und Lehren derselben entspricht, ist ja leider nur zu wahr. Aber der Grund und die Schuld davon liegt doch nicht an der Religion, die klar und bestimmt genug den unbedingtesten Gehorsam gegen ihre Lehren, auch ihre sittlichen Anforderungen verlangt und allen Ungehorsam dagegen aufs strengste verurtheilt und zur Buße ruft, sondern darin, daß so viele ihrer Bekenner äußerlich noch zum Christenthum gehören, ohne doch inneres Herzenschristenthum zu haben, daß sie äußerlich noch zur christlichen Religion sich bekennen, ohne doch wirklich christlich-religiös zu sein.

Also dafür und daraus, daß bei so vielen die Sittlichkeit nicht so ist, wie sie sein soll, ist im allgemeinen nicht der Religion ein Vorwurf zu machen, sondern dem Umstand, daß so viele ihrem Einfluß, auch ihrem sittlichen Einfluß auf Herz, Leben und Anschauungsweise sich entziehen und verschließen, d. h. mit anderen Worten, der Vorwurf ist nicht der Religion, sondern denen zu machen, die sie verleugnen und bekämpfen. Daß aber da, wo man der Religion einen Einfluß

auf sein Herz gewährt hat, und wo sie in das eigene Herz und Leben des Menschen übergegangen ist oder doch übergegangen zu sein scheint, die Religion auch nothwendig den Menschen sittlich fördern und heiligen muß, das gibt selbst der Unglaube oft unwillkürlich zu. Warum fällt denn die ungläubige Welt, die doch sonst ein weites Gewissen zu haben pflegt und nicht viel aus der Sünde macht und gemacht wissen will, ein so überaus hartes und scharfes Urtheil, wenn Personen, die als Fromme gelten oder gelten wollen, einmal einen sittlichen Fehltritt und eine Schlechtigkeit sich zu Schulden kommen lassen? Spricht sich nicht in dieser harten und scharfen Verurtheilung gerade solcher Personen das natürliche, unwillkürliche Bewußtsein aus, daß Religion oder Frömmigkeit und Unsittlichkeit, überhaupt sündiges Wesen nimmermehr zusammenstimmen, daß vielmehr die Wahrheit und Aufrichtigkeit religiöser Frömmigkeit auch in einem entsprechenden sittlichen, gottgefälligen Wandel sich ausweisen muß, und haben wir nicht in dieser selbst bei den Ungläubigen sich findenden Anschauung und Ueberzeugung wieder ein neues starkes Zeugniß von dem Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit. Finden wir ferner für die Wahrheit dieser Behauptung nicht sofort wieder neue Beweise, wenn wir einmal auf uns selbst achten! Warum kleidet man denn so gern den Vorsatz sittlicher Besserung, überhaupt eines sittlichen Handelns in das religiöse Gewand der Gelübde und verspricht es Gott? Warum anders, als weil man durch diese religiöse Beziehung mehr innerlich gebunden und verpflichtet wird, das sittlich Vorgenommene auch zu halten und auszuführen, also wieder ein neuer Beweis für die Kraft der Religion zur Sittlichkeit. Warum überhaupt werden gerade da, wo man besonders religiös angeregt wird, in religiösen Andachts- und Feierstunden, wie bei Beichte, Abendmahl und anderen Gelegenheiten, wo Gottes Wort und Sakrament eine besondere Kraft am Herzen und aufs Herz offenbart, am leichtesten und am meisten Vorsätze und Gelübde sittlicher Besserung und Lebensheiligung und ernsteren Kampfes gegen die Sünde gefaßt und laut? Beweist das nicht wieder, daß die Religion die beste und stärkste sittliche Triebfeder ist? Warum sucht man ferner die Gnadenmittel des göttlichen Wortes und Sakramentes, besonders auch das des Gebetes dann zumal auf, wenn einem die sittliche Pflichterfüllung zu schwer werden will, und man daher mehr sittliche Kraft, Willigkeit und Einsicht haben möchte? Ist das nicht ein abermaliger Erfahrungsbeweis dafür, daß die Religion auch eine sittliche Kraft hat, wie sonst nichts, und zwar in um so höherem Grade, als sie aus der objektiven zur subjektiven Religion geworden ist? Ja, je mehr ein Mensch wirklich religiös, wirklich wiedergeboren ist, desto mehr muß mit innerer Nothwendigkeit, wie bereits nachgewiesen, der Glaube auch das Leben heiligen, weil Gottesfurcht und Gottesliebe den Menschen von selbst sich ängstlich vor der kleinsten Sünde hüten und ihm darin seine Freude finden lassen, nach Gottes Willen und Wohlgefallen, d. h. sittlich zu handeln und zu wandeln.

Zuletzt sei noch zum Beweis dafür, daß in der Religion eine Kraft zur Sittlichkeit liegt, wie sie die religionslose Moral nicht haben und geben kann, auf die Zeit des Leidens hingewiesen. Für die religionslose Moral ist das Leiden die endliche Schranke der Freiheit; in ihm ist ihr eine sittliche Thätigkeit unmöglich

gemacht oder doch überaus beschränkt; ihr bleibt höchstens Resignation übrig. Wahre Religion und Frömmigkeit aber macht aus dem Leiden eine sittliche Freiheitsthat, indem sie es freiwillig auf sich nimmt und es sich zur Erfüllung der höchsten sittlichen Pflicht, immer mehr für das Reich Gottes zu reifen, dienen läßt, und sie so auch da noch eine Sittlichkeit und Pflichterfüllung bethätigt, wo es der religionslosen Moral unmöglich ist. So hat denn auch ein kurzer Streifblick auf Geschichte und Lebenserfahrung uns von neuem wieder für die Wahrheit unserer Behauptung von der Abhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion den Beweis erbracht. Und doch könnte noch jemand sagen: gerade Geschichte und Lebenserfahrung zeigen genug frappante Beispiele, die das Gegentheil beweisen. So erübrigt denn noch, diese scheinbaren Gegenbeweise genauer zu erörtern resp. zu widerlegen.

5. Die Abhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion, durch Widerlegung der scheinbaren Gegenbeweise vertheidigt und erwiesen.

Einen Hauptbeweis gegen den Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit und gegen die Religion als höchste Norm und beste Stütze für die Sittlichkeit glauben die Verfechter einer religionslosen Moral in der allerdings nicht wegzuleugnenden Thatsache zu haben, daß im Namen der Religion schreckliche Sünden und Schandthaten verübt worden seien. Mit einer gewissen Schadenfreude weist man z. B. auf die Ketzergerichte, Hexenprocesse und Glaubensverfolgungen hin, die alle im Namen der Religion in majorem Dei gloriam stattgefunden hätten. So verweilt z. B. ein Voltaire mit besonderer Vorliebe bei diesem Punkte. Er will ausgerechnet haben, daß unter dem Vorwand und im Auftrag der christlichen Religion und Kirche ca. 10 Millionen Menschen getödtet worden seien, und er fügt dieser Berechnung im bittersten Sarkasmus den Ausruf bei: Religion chrétienne voilà tes effets! christliche Religion, das sind deine Erfolge! Wieder andere werden nicht müde, Beispiele auf Beispiele davon zu erzählen, wie Kirche und Priesterschaft, also die eigentlichsten Vertreter der christlichen Religion, ihre Stellung und die Religion zur Bedrückung der Gewissen, zum unrechtmäßigen Sichbereichern und anderen Schandthaten mißbraucht hätten. Leider kann die Wahrheit solcher Anklagen nicht bestritten werden; es kommt nur darauf an, ob solche Anklagen gegen die Religion zu richten sind, und diese selbst wirklich für diese unsittlichen Thaten und Verbrechen verantwortlich zu machen ist. Das aber wäre doch blos dann der Fall, wenn man nachweisen könnte, daß die christliche Religion selbst im objektiven Sinne, d. h. daß ihre zumal im Neuen Testament als der authentischesten Quelle und Urkunde der christlichen Religion enthaltenen Glaubenslehren ein solches Handeln geböten und darum die rechte Religion im subjektiven Sinn und der Gehorsam gegen ihre Vorschriften ein solches Thun verlangt hätten. Wer aber wollte das zu behaupten wagen! Im Gegentheil, daß die christliche Religion aufs schärfste verbietet, sie zu selbstsüchtigen Zwecken und hierarchischen Gelüsten zu mißbrauchen, dafür dient schon zum Beweis die Instruktion, welche der Herr seinen Jüngern gegeben hat, die Art und Weise, wie diese ihres Amtes gewartet, und die Vorschriften, die sie wieder für die Diener

und den Dienst am Worte gegeben haben. Daß aber die Ketzergerichte und Glaubensverfolgungen nicht blos einzelnen klaren Vorschriften des Neuen Testamentes und der christlichen Religion, die wol eine Gemeindezucht, aber nur zur Besserung und Bekehrung der Verirrten und als letztes Ausschluß aus der Gemeinde, aber nicht Strafe an Geld und Gut fordern (vgl. dazu Matth. 18, 15—18; Luk. 22, 25. 26; Joh. 18, 36; 2 Kor. 1, 24; 1 Petr. 5, 2. 3 2c.), sondern daß sie auch entgegen sind dem ganzen Geist der christlichen Religion, als der Religion der Liebe schlechthin, als der Religion des Gottes, der nicht den Tod des Sünders will, sondern daß er sich bekehre und lebe, als der Religion des Heilandes, der gekommen, nicht zu richten und der Menschen Seelen zu verderben, sondern zu erretten, das muß jedem, der noch gerecht und unvoreingenommen urtheilen kann, von selbst einleuchten. Was kann die christliche Religion dafür, wenn man sie so schrecklich mißverstanden und mißbraucht hat! Nur die schrecklichste Verblendung, die nur zu oft gerade das, was wahre Religion war und hatte, blutig verfolgt hat, nur die traurige Verquickung von Kirche und Politik, Religion und Staatsinteresse, nur die Gefühlshärte und Streitsucht jener Zeiten, hierarchische Unduldsamkeit und anderes mehr trägt die Schuld an dem, was angeblich im Namen der Religion verbrochen worden ist. Es war nur ein Mißbrauch ihres Namens und ein Mißverstand und Widerspruch ihres Wesens, für die niemand anders als die, die sie dazu mißbraucht haben, verantwortlich zu machen ist. Die Religion, die wahre eigentliche Religion, trägt daran keine Schuld, sondern protestirt dagegen deutlich genug. Mit demselben Rechte, wie man von solcher Beweisführung aus die Religion verdammen wollte, müßte man auch alle und jede Freiheit, zumal auch die politische, verdammen, weil auch im Namen der Freiheit (man denke nur an die französische Revolution) die denkbar schrecklichsten Greuelthaten verübt worden sind.

Also jene Schandthaten, die wol angeblich im Namen der Religion verübt worden sind, aber einer Religion, die nur die Karikatur und das Zerrbild wahrer Religion ist, können nichts dagegen beweisen, daß in der Religion das höchste Gesetz und die Kraft des sittlichen Lebens liege und die Moral davon abhängig sei. Wol aber scheinen andere Erfahrungen und Erscheinungen dem doch zu widersprechen. Es ist nämlich eine gleichfalls nicht wegzuleugnende Thatsache, daß unter besonders bigotten Völkern und Individuen nicht immer die beste Sittlichkeit herrscht. Aber um diese Thatsache bei aller Anerkennung ihrer Wahrheit doch als einen Beweis gegen unsere Behauptung von dem Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit zu entkräften, bedarf es nur des Hinweises darauf, daß Bigotterie etwas ganz anderes als wahre Religion und Religiosität ist, und daß darum ein Vorwurf gegen sie, wie dies schon aus der früher gegebenen Begriffserklärung von Religion erhellt, nicht auch zugleich die christliche Religion trifft. Eine ähnliche Erklärung müßten wir geltend machen, wenn man von gewisser Seite her sagen wollte, es gäbe Leute, die meinten, die Religion gleichsam gepachtet zu haben und die besonders streng kirchlich ständen und dennoch trotz, oder auch eben wegen dieser streng religiösen und kirchlichen Richtung oft eine sehr beschränkte Sittlichkeit zeigten und in vielen Stücken schroff, lieb- und rücksichtslos, also unsittlich

handelten. Dagegen müssen wir bemerken, daß nicht jede Strenge und jedes Sichabschließen unsittlich ist, sondern gerade Religion und wahre Sittlichkeit oft eine Entschiedenheit fordern, die bei vielen anstoßen muß.

Kommen aber wirklich bei der in Rede stehenden Kirchlichkeit Ueberschreitungen nach dieser Seite hin vor, so trifft auch hier der Vorwurf und die Schuld nicht ohne weiteres die Religion. Daß Kirchlichkeit nicht immer, in jedem Falle und ohne weiteres mit wahrer Religion sich deckt, das zeigt ein Blick auf die römisch-katholische Kirche, vollends auf die jesuitische Moral, das zeigt entscheidend ein Vergleich des Handelns der in Frage stehenden Personen mit den Vorschriften und Anforderungen, welche die christliche Religion im objektiven Sinne an unser Handeln und unsere Denkweise stellt. Die wahre subjektive Religion muß nothwendig so handeln, wie die objektive ihr vorschreibt, und wenn sie anders handelt und denkt, so ist das ein Beweis dafür, daß es mit ihr nicht so bestellt ist, wie es sein soll, auch wenn sie selbst noch so hoch von sich hielte. Daß ferner solche, die sich wol äußerlich fromm und gläubig stellen, ohne es in Wahrheit zu sein, und die diese äußere fromme Maske nur zum Deckmantel der Sünde gebrauchen, nicht als ein Beweis gegen unsere Behauptung von der Abhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion in Betracht kommen, erhellt schon aus dem wiederholt gegebenen Begriff der Religion.

Wol aber kann die Frage aufgeworfen werden, wie es denn, wenn die Religion höchstes Prinzip, wie beste Stütze und Kraft der Sittlichkeit ist, möglich sein kann, daß Leute, die religiös angeregt und die leicht für religiöse Eindrücke empfänglich sind und sich gern erbauen lassen, doch so leicht in Sünden fallen, ja daß selbst solche, die man entschieden für gläubig und religiös halten muß, doch oft fallen und unsittlich handeln können. Nun, auch wirklich vorausgesetzt, daß bei solchen keine Heuchelei und kein Selbstbetrug im Spiele ist, so ist bezüglich der ersteren zu entgegnen, daß ein religiöses Angeregtsein, eine religiöse Empfänglichkeit die Vorstufe zur Religion, aber noch nicht wahre Religion selbst ist, und daß gerade solche Naturen, die zu gewissen Zeiten für die Religion und alles Gute und Schöne überhaupt empfänglich sind, überhaupt sich leicht begeistern lassen, erfahrungsgemäß ebenso leicht anderen, bösen Einflüssen zugänglich sind und mit innerer Nothwendigkeit sich von diesen um so leichter werden fortreißen lassen, je weniger in ihnen noch die Religion so feste und innerste Herzenssache geworden ist, daß sie daran einen festen Schutz und Halt haben. Bezüglich der anderen Thatsache aber, daß auch wirklich gläubige und fromme Personen in eine Sünde, vielleicht eine schwere Sünde hin und wieder fallen, brauchen wir auch hier, um unsere Behauptung aufrecht zu erhalten, nicht blos unsere Zuflucht zu dem Satze zu nehmen, daß Ausnahmen nichts gegen die Regel beweisen. Nein, es ist nicht blos Lehre der H. Schrift, der Religion selbst (vgl. Röm. 7 ꝛc.), sondern eine allgemeine Lebenserfahrung, die jeder an sich selbst und an anderen machen kann, daß in uns gleichsam zwei Naturen, zwei Menschen, der alte noch an der Sünde Gefallen findende und der neue aus Gott geborene miteinander um die Oberhand kämpfen. Dieser Zwiespalt ist auch bei den Gläubigen noch nicht ganz aufgehoben und überwunden, und deshalb müssen auch sie, wie die H. Schrift so oft und so

ernst mahnt, stets noch wachen, beten und kämpfen, damit der alte Mensch eben durch die Kraft der Religion mehr und mehr überwunden werde. Weil aber manche der Frommen entgegen der Mahnung der Religion sich für sicher dünken und das stete Wachen, Beten und Sichfestigen im Glauben nicht mehr nöthig zu haben meinen, während doch der alte Mensch auch in ihnen wenigstens nach der einen oder anderen Seite immer wieder emporzukommen strebt: darum ist auch bei ihnen ein Fall, selbst ein tiefer Fall möglich. Aber daran ist nicht die Religion und der Umstand, daß sie religiös sind, sondern gerade allein der Umstand schuld, daß sie die Gebote der Religion, zu wachen ꝛc., nicht befolgt haben. Also nicht die Religion, sondern der theilweise Ungehorsam gegen und der theilweise Mangel an wahrer Religion tragen auch hier wieder an der Sünde, dem unsittlichen Handeln die Schuld.

So bleibt nur eines übrig, was wirklich der Behauptung der Abhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion zu widersprechen scheint, nämlich die Doppelthatsache der Lebenserfahrung, daß es natürliche, sittliche Anlagen, natürliche gleichsam angeborene Tugenden gibt, und daß es andererseits sittlich reine und edle Charaktere gibt, die nichts von und auf Religion halten und mit ihr gebrochen haben. Was der ersten Einwand betrifft, so wollen wir darauf im Anschluß an Martensen antworten. Dieser gibt zu, daß es natürliche Tugenden gibt, die der Pflichterfüllung zu statten kommen, indem dann Pflichtforderung und Neigung zusammenfallen. Dem entgegen aber betont er auch mit Recht, daß es natürliche Untugenden gibt (Geiz, Jähzorn ꝛc.), die zu sittlichen Untugenden werden, sobald man sie nicht ernst bekämpft. Aehnlich verhält es sich, so führt er weiter aus, mit den s. g. Temperamenten, die theils der sittlichen Pflichterfüllung förderlich, theils hinderlich sind. Das sanguinische Temperament ist der sittlichen Pflichterfüllung förderlich, indem es befähigt, für alles Interesse zu zeigen und den Augenblick auszunutzen, aber ebenso hinderlich, weil es zur Flüchtigkeit, Oberflächlichkeit, wie zum Wankelmuth geneigt ist. Das melancholische Temperament unterstützt die Pflichterfüllung, weil es nicht blos auf die äußere Sinnenwelt gerichtet ist, sondern zum tieferen Nachdenken, zum größeren Ernst sich willig zeigt, es hindert sie aber auch, indem es einen Hang hat, nur der Stimmung und Empfindung zu leben, unpraktisch zu werden und in Selbstsucht nur mit dem eigenen Ich sich zu beschäftigen. Das cholerische Temperament ist zum raschen Handeln, zur Ausdauer ꝛc. geneigt und deshalb dem ethischen Interesse zuträglich; andererseits aber hinderlich, weil der Choleriker Hang zum rücksichtslosen Festhalten an dem einmal Gewollten, zur leidenschaftlichen Gewaltthätigkeit, zur Herrschsucht, Rachgier und Eifersucht hat. Endlich das phlegmatische Temperament ist als das Temperament des Gleichgewichts und Friedens, der Besonnenheit und Gelassenheit dem ethischen Streben förderlich; andererseits aber hinderlich, sofern es zur Trägheit und Gleichgültigkeit neigt.

Was zeigen uns diese jedenfalls feinen richtigen Beobachtungen? Ich denke, unzweideutig dies, daß von einer natürlichen Sittlichkeit nur in sehr beschränkter Weise gesprochen werden kann; daß die Natur des Menschen wie zu einzelnen Tugenden, so auch zu besonderen Untugenden angelegt ist, daß also durchaus nicht

immer ein Nachgeben gegen sie, sondern oft ein Kämpfen gegen sie sich nöthig macht, um allezeit sittlich handeln zu können; daß auch die natürlichen sittlichen Anlagen geläutert und sittlich ausgebildet werden müssen; daß die natürliche Sittlichkeit, soll sie zu einer wirklichen mit freier Selbstentscheidung gethanen und ihre Pflichten auch wider ihre natürliche Neigung erfüllenden Sittlichkeit werden, zu ihrer Ergänzung und Vervollkommnung nothwendig einer anderen Kraft und Stütze bedarf, die aber, wie aus dem früher Erwiesenen erhellt, nur die Religion sein kann.

Was aber den anderen weiter oben genannten Punkt und Einwand betrifft, daß es nämlich sittlich rein und edel erscheinende Persönlichkeiten ohne Religion gebe, so wollen wir dies zunächst zugestehen, müssen es aber mit einer gewissen Beschränkung thun. Erstens wissen wir nicht immer, ob wirklich bei allen solchen Persönlichkeiten auch die innere Gesinnung mit dem äußeren Handeln sich deckt, oder ob umgekehrt ihr Handeln den von ihnen ausgesprochenen edlen Grundsätzen überall entspricht, oder ob nicht ihre sittliche Anschauungsweise und ihr sittliches Handeln da, wo es sich der Oeffentlichkeit und darum der Beurtheilung entzieht, doch vielleicht einen bedeutenden Mangel aufzeigt. Bei vielen von solchen Personen würde ein genaueres Nachspüren das Urtheil über sie viel weniger günstig ausfallen lassen. Zweitens müssen wir betonen, daß selbst wenn man ohne Religion die sittlichen Pflichten gegen sich und andere erfüllen könnte, man doch ohne Religion der Natur der Sache nach nicht die sittlichen Pflichten gegen Gott, ja nicht einmal gegen sich selbst und andere nach der Seite hin erfüllen kann, als es gilt, sich oder andere für das Himmelreich zu fördern. Denn diese Pflichten erkennt eben nur die Religion als sittliche Pflichten an, und sie sind in der That die höchsten sittlichen Pflichten.

Endlich aber müssen wir mit allem Nachdruck und ganz besonderer Betonung darauf hinweisen, daß auch solche sittlich reine und edle Charaktere, die für ihre Person der Religion fern und fremd gegenüberstehen, doch nichtsdestoweniger von Jugend auf unter dem sittlichen Einfluß des Christenthums und den Einwirkungen der christlichen Religion stehen, die ja unsere ganze Anschauungsweise und alle Verhältnisse des Lebens viel zu sehr und tief mit ihrem Geiste durchdrungen hat, als daß man ganz ihrem Einfluß sich entziehen könnte. Bei wie mancher solcher Persönlichkeit ist nicht außerdem gerade eine besonders christliche Erziehung und der Einfluß frommer Menschen, also die Religion die Mutter gewesen, die diese Sittenreinheit geboren hat, wenn auch das Kind undankbar die Mutter verleugnen mag. Treffend sagt Naville: „Es gibt Menschen, deren religiöse Ueberzeugungen alle zusammengebrochen sind, während ihr Gewissen wie eine einsame Säule mitten unter Trümmern noch aufrecht steht. Solche Erscheinungen erfüllen uns mit Ehrfurcht und Staunen. Sie sind die eigentlichen Wunder jener göttlichen Güte, deren Namen sie nicht über die Lippen bringen. Wenn jemand auf Erden, so sollte ein solcher auf beiden Knieen brennende Thränen des Dankes vergießen, daß ihm, welcher Gott zu leugnen glaubte, die Vorsehung ein so lebendiges Gefühl für das Edle und Reine verlieh, einen so starken Widerwillen gegen das Böse, daß sein Pflichtgefühl ohne andere Stütze fest und aufrecht blieb. Aber eine Aus-

nahme ist nicht die Regel, und was einigen zutheil wird, wird ihnen nicht immer, wird nicht allen zutheil"! „Sie kennen", fährt Naville fort, „die Schneedecken über die Gletscherspalten unserer Berge. Die schwebende Brücke trägt Einen Wanderer über den Abgrund, unter den Tritten mehrerer bricht die dünne Kruste, und die Unvorsichtigen stürzen in die Tiefe."

So sind wir auf negativem wie positivem Wege zu demselben Resultat gekommen und haben nicht blos in der Theorie, sondern auch durch die Praxis der Lebenserfahrung, wie wir glauben, erwiesen, daß Religion und Sittlichkeit zusammengehören und letztere von erster abhängig ist. Daß es im gewissen Sinne eine natürliche Sittlichkeit gibt, haben wir nicht geleugnet, aber auch gesehen, daß sie ein Gegenbeweis gegen unsere Behauptung um so weniger ist, als sie einmal nach Form, Prinzip und Inhalt eine sehr beschränkte ist, dann aber auch sie daraus erst zu erklären ist, daß der Mensch aus der Hand Gottes hervorgegangen ist, und deshalb, um mit Tertullian zu reden, gleichsam eine anima naturaliter christiana empfangen hat, also jene Sittlichkeit auch im letzten Grunde religiösen Ursprungs ist, und weil sie endlich eine noch viel beschränktere sein und werden würde, sobald sie dem überall sie umgebenden und auch auf sie einwirkenden sittlichen Einfluß der christlichen Religion entnommen würde. Daß die Moral der Religion bedarf, dafür stehe hier noch ein gewiß unverfängliches Zeugniß des Darwinisten Jäger, der in seinem Buche „Die darwinistische Theorie und ihre Stellung zur Moral und Religion" sagt: „Eine Moral ohne Religion mag sich als Paradoxon ganz gut ausnehmen. Aber wenn Noth an den Mann geht und ihr losziehen wollt, so zieht ihr eine Pfauenfeder aus der Scheide, ein Ding, das nicht haut und sticht. Probirt's doch einmal an eueren Kindern und sagt ihnen vor, sie sollen brav und tugendhaft sein. Ihr werdet bald sehen, daß das nicht verfängt. Aber erzählt ihnen vom lieben Vater im Himmel, vom heiligen Christ, von den Engeln, die fromme Kinder beschirmen, da werdet ihr bald sehen, daß das ins Herz trifft, und daß Religion das einzige Mittel ist, um Menschen zu Menschen zu erziehen. Und wolltet ihr da sagen: also gut für Weiber und Kinder! Nun, wäre das nicht allein genug, um die Religion allen Anfechtungen zu entziehen? Wenn ihr anerkennt, daß Weiber und Kinder sie brauchen, dann müßt ihr ja selbst davon Gebrauch machen, so lange ihr Kinder seid, wenn ihr Weiber und Kinder habt. Mithin kann niemand sie entbehren, der sich nicht zum dürren Zweig am grünenden Baum der Menschheit verdammen will". Die religionslose Moral bedarf erst noch des Beweises ihrer Wahrheit und Lebensfähigkeit; Religion aber, die wahre christliche Religion, hat es in Theorie wie Praxis, in Lehre und Leben herrlich und sichtbar genug bewiesen, daß sie wie höchstes Prinzip und Norm, so beste Kraft und Stütze der Sittlichkeit ist. Die Sittlichkeit bedarf, wie wir abschließend wiederholen, der Religion einmal schon um deswillen, weil wir weder aus dem Gewissen, noch aus der Vernunft, der Bildung oder sonst woher, sondern allein aus der christlichen Religion und ihrer geoffenbarten Lehre klar und bis ins Einzelste genau und bestimmt erfahren, was wir nach allen Seiten und Beziehungen des Lebens als sittliche Pflicht zu thun haben. Die Sittlichkeit bedarf der Religion ferner, um zur rechten Autorität zu kommen und ihren

Forderungen die rechte Geltung und Anerkennung zu verschaffen, denn nichts vermag so, wie die Autorität des heiligen Gotteswillens dem „Du sollst und du sollst nicht“ den rechten Nachdruck zu geben. Die Sittlichkeit bedarf der Religion auch zur Verwirklichung ihrer Forderungen, indem erfahrungsgemäß gerade die religiösen Motiven und der Herzensglaube sich je und je als die beste Kraft erweisen, in allen Stücken wahrhaft sittlich zu handeln. Und so ist der Satz von einer religionslosen Moral ein Satz, dessen Wahrheit bisjetzt weder Theorie noch Praxis zu erweisen vermocht haben, während beide klar und deuttich genug Beweis für die Wahrheit des hier Behaupteten und Erörterten sind, daß die Sittlichkeit von der Religion abhängt.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

DATE DUE

GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

v.9
1888

Zeitschrift für kirchliche v.9
Wissenschaft und kirchliches 1888
Leben

GTU Library
3 2400 00295 4760